

O REGATO SEM NINFAS – AS TERRAS BRASILEIRAS AOS OLHOS DE CLÁUDIO MANUEL DA COSTA

André Pinheiro
Mestre em Literatura comparada
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
andre.pinheiro@yahoo.com.br

Considerações iniciais

As idéias do Arcadismo aportaram no Brasil em uma época pouco propícia para o seu perfeito desenvolvimento, pois, se os poetas árcades deveriam estar desligados de qualquer sentimento político, o Brasil já lançava seus primeiros passos na tentativa de se desligar da metrópole. Como todo escritor faz parte de um contexto social e sofre profundamente o estímulo da sociedade em que vive, nada mais natural que esse momento de conflito interferisse na produção literária dos autores da época.

Com efeito, os séculos XVII e XVIII foram marcados por momentos de profunda tensão, decorrente, sobretudo, das duras medidas impostas pela Coroa portuguesa em relação à derrama – taxa que os colonos deveriam pagar à metrópole pela exploração das riquezas minerais em terras brasileiras. Insatisfeitos com as medidas autoritárias de Portugal, grupos de colonos se articularam em diferentes partes do Brasil e começaram a encabeçar movimentos de obstinação à Coroa portuguesa.

Levando-se em consideração que os poetas respondem aos estímulos do meio, então se deve advertir que o caso de Cláudio Manuel da Costa é ainda mais delicado, pois (além da natural incitação exercida pelo momento histórico) o poeta era importante membro da Inconfidência Mineira – um dos movimentos percussores da independência do Brasil, segundo aponta o estudo de Sérgio Buarque de Hollanda sobre a referida época:

A falta de consistência ideológica não invalida o significado histórico da Inconfidência Mineira. Era um sintoma da desagregação do Império Português na América. A Coroa portuguesa bem o sentiu e tentou, por um castigo exemplar, deter a marcha do processamento histórico e impedir, pelo terror, que seus domínios seguissem o exemplo da América inglesa. Refletia, por outro lado, os impulsos de um povo que tomava consciência de sua realidade, suas particularidades e suas possibilidades. Nesse sentido foi nacionalista, mesmo que pretendesse circunscrever-se a Minas Gerais. Pode-se, portanto, considerá-la, sem hesitação, um movimento precursor da Independência do Brasil (HOLLANDA, 1973: p. 405).

Embora o termo nacionalismo tenha surgido no séc. XIX para designar uma peculiaridade da sociedade romântica, não resta dúvida de que esse sentimento já endossava as idéias da Inconfidência, pois a visão voltada para as potencialidades das terras brasileiras já justifica o sentimento compassivo nutrido por seus habitantes. Falando especificamente em literatura, o nacionalismo ganharia um hábito agudo também no movimento Romântico, mas não é exagero afirmar que Cláudio Manuel da Costa se configura como uma espécie de precursor desse procedimento estético, uma vez que nele já se configura o olhar atento para as particularidades da pátria.

O que deve chamar a atenção, no entanto, é o fato de que as idéias nacionalistas em determinado momento se chocam contra alguns preceitos árcades, já que a corrente estética em voga se voltava preferencialmente para as paisagens consagradas pela mitologia grego-latina. Atuando no limiar da filiação neoclássica e do sentimento patriota emergente na época, Cláudio Manuel deixou uma obra ambígua em que a natureza mítico-clássica preconizada pela Arcádia divide lugar com o teor nacionalista decorrente da idéia de liberdade desencadeada pela Inconfidência Mineira.

Como Cláudio Manuel foi um homem muito comprometido com as questões políticas do seu tempo, seria mesmo difícil se desligar de suas ideologias para descrever as ambientações da terra natal – ainda que o discurso camoniano dissimule um pouco as suas idéias. Para se ter uma noção mais clara de sua inclinação política, o poeta chegou mesmo a escrever uma epopéia – *Vila Rica* (de valor estético bastante questionável) – com o intuito de criticar a atuação do reinado português no Brasil.

Mas a sua melhor fase pode ser constatada nos cem sonetos que integram um volume intitulado *Obras poéticas*. Neles, as orientações do Arcadismo afloram de modo evidente, sobressaindo as cenas mitológicas, a clareza verbal e a estrutura ordenado do verso. Entretanto, é possível sentir (mesmo em meio ao arsenal de figuras mitológicas) que o poeta tem um posicionamento crítico em relação ao momento histórico e procura apresentar o Brasil com uma imagem distinta do modelo europeu; ao descrever a terra e os homens, o poeta recorre a particularidades que atestam o seu desejo de ver uma nação liberta das amarras da metrópole.

O espaço físico

Cláudio Manuel da Costa descreve a ambientação de sua terra natal em grande parte dos poemas que integram as *Obras poéticas*. Evidentemente, ao esboçar uma

imagem do Brasil colonial, o poeta deixa escapar uma série de ideologias que, muitas vezes, o discurso poético não permite visualizar com facilidade.

De um modo geral, sente-se que o autor concebe o Brasil sob a perspicácia de seu caráter libertador, deixando emergir o seu descontentamento com a condição colonial. O segundo soneto do livro é exemplar para mostrar a visão do poeta mineiro acerca de sua terra natal:

Leia a posteridade, ó pátrio Rio,
Em meus versos teu nome celebrado;
Por que vejas uma hora despertado
O sono vil do esquecimento frio:

Não vês nas tuas margens o sombrio,
Fresco assento de um álamo copado;
Não vês ninfa cantar, pastar o gado
Na tarde clara do calmoso estio.

Turvo banhando as pálidas areias
Nas porções do riquíssimo tesouro
O vasto campo da ambição recreias.

Que de seus raios o planeta louro
Enriquecendo o influxo em tuas veias,
Quanto em chamas fecunda, brota em ouro.
("Soneto II", *Obras poéticas*, 1768)

Os versos de natureza metalingüística que abrem o poema evidenciam a erudição do autor, uma vez que ele deixa bastante clara a sua condição de homem ilustrado. A princípio, esse recurso parece um tanto desumanizador, pois o poeta firma a sua intelectualidade numa época em que as condições coloniais eram pouco propensas para a divulgação do saber. No entanto, apesar da distância que separa o sujeito dos homens que ele descreve, a leitura integral do poema anula qualquer tipo de arrogância que poderia assinalar o autor.

A peça procura focar a ligação sentimental entre o sujeito e a sua terra. A estrutura de diálogo sob qual se desenvolve o poema já é um forte índice da intimidade e do afeto que une o homem ao ambiente onde vive. Com efeito, não há mais ninguém na cena a não ser esses dois elementos, como se o mundo do sujeito esbarrasse no espaço físico. Essa intimidade também pode ser estruturalmente confirmada através do adjetivo *pátrio* (usado para designar o rio), já que esse termo não indica apenas a sua nacionalidade, mas também certa ligação paternal entre os indivíduos.

A propósito, é através da figura do rio que o poeta procura esboçar uma imagem do Brasil. A cena não poderia ser mais apropriada, pois o rio designa tanto um dado de base econômica (já que os minerais eram encontrados na margem dos rios), quanto um dado de

ordem sentimental, uma vez que o rio transmite muito bem a idéia de serenidade almejada pelo autor. O filósofo Gaston Bachelard desenvolveu um laborioso estudo sobre a imagem da água nos escritos literários e ele deixa claro que o rio é o espaço onde mais facilmente se vislumbra um momento de alegria e serenidade – como bem utilizou Cláudio Manuel em seu texto:

Fresca e clara é também a canção do rio. Realmente, o rumor das águas assume com toda a naturalidade as metáforas do frescor e da claridade. As águas risonhas, os riachos irônicos, as cascatas ruidosamente alegres encontram-se nas mais variadas paisagens literárias. Esses rios, esses chilreios são, ao que parece, a linguagem pueril da Natureza. No riacho quem fala é a Natureza criança (BACHELARD, 1997: p. 35).

Os poetas árcades são constantemente acusados de artificialidade de expressão, mas, nesse poema, não se pode negar a autenticidade da experiência descrita, que é decorrente de um evento bastante pontual; o patriotismo exaltado provém seguramente de uma insatisfação com o sistema político da época, uma vez que as altas taxas de juros e a derrama imposta pela metrópole deixavam a colônia em uma condição lastimável e saturada.

Nesse sentido, a voz do *eu-lírico* ganha uma dimensão social, como se os seus versos transmitissem o sentimento de toda uma comunidade; por isso mesmo, o discurso poético adquire um valor estético mais consistente nesse momento, já que está ancorado sob o peso de uma experiência compartilhada. Com efeito, a insatisfação com o sistema político da época gera o desejo de mostrar um valor próprio e grandioso do Brasil. A colônia sempre fora tratada com desprezo, mas o poeta (através de sua obra) assume o dever de tornar conhecida todas as suas potencialidades naturais e todas as suas riquezas humanas.

Já se presente nos versos de Cláudio Manuel da Costa, portanto, um problema que ganharia proporções mais graves no Romantismo: a idéia de exaltar a exuberância da natureza com o intuito de compensar as demais faltas do lugar. Na verdade, a visão voltada para a natureza não acarretaria grandes problemas se a captação do ambiente não fosse realizada de modo tão artificial, já que ela está sendo descrita sob uma perspectiva citadina e está desprovida de uma vivência íntima com o universo natural. O crítico literário Massaud Moisés aborda exatamente esse aspecto ao fazer algumas considerações sobre a obra de Cláudio Manuel da Costa:

Os poetas, contudo, distorceram-no ou não souberam avaliar as possibilidades abertas pela convenção pastoril. Sabiam que fingiam e que lutavam pela criação da poesia, mas levavam o fingimento a sério; faltou-lhes compreender que fingiam de pastores sem o ser,

evidentemente, mas que, com o fingimento, poderiam ser mais pastores do que os próprios, visto agregarem a consciência de ser fingidamente pastores sem perder a condição de homens do século XVIII (MOISÉS, 2001: p. 236).

A crença no fingimento apontada por Moisés já é suficiente para mostrar que os poetas árcades muitas vezes se perdiam dentro dos próprios ideais estéticos, aspecto que facilmente conduz à artificialidade do discurso. Ao assimilarem a idéia de que eram pastores, os poetas não davam mais verossimilhança à sua obra, mas antes adentravam num mundo que não lhes pertenciam completamente.

É importante ressaltar que a representação da natureza era feita de modo distinto no Arcadismo e no Romantismo. Enquanto no Romantismo o elemento local era apresentado sob um viés universal (de modo que a flora brasileira ganhava as feições das grandes florestas européias), o Arcadismo fazia o inverso, sendo que o elemento universal era dado como algo particular (as grandes florestas européias eram apresentadas como se estivessem localizadas no Brasil). É certo que o resultado é muito parecido e tende para a artificialidade das experiências em ambos os casos, no entanto, é preciso ressaltar que Cláudio Manuel estava mais consciente da problemática que envolvia a poética em voga na época. A ausência de ninfas nas terras brasileiras (mulheres jovens e esbeltas que habitam a beira de um rio), por exemplo, mostra que o poeta não se rendia facilmente a idealizações pueris.

Parece que Cláudio Manuel da Costa tinha plena consciência das limitações que a escola árcade impunha aos escritores brasileiros. O fervor político que se gerou com o intuito de promover a independência já não possibilitava que o poeta se enclausurasse no idílico modelo das terras mitológicas; por isso mesmo, os seus versos comportam esse meio tom entre o patriotismo e a herança de terras distantes, segundo bem aponta as análises de Antonio Candido:

(...) na sua obra a convenção arcádica vai corresponder a algo de mais fundo que a escolha de uma norma literária: exprime ambivalência de colonial bairrista, crescido entre os duros penhascos de Minas, e de intelectual formado na disciplina mental metropolitana. Exprime aquela dupla fidelidade afetiva de um lado, estética de outro, que o leva a alternar a invocação do Mondego com a do Ribeirão do Carmo, numa espécie de vasto amebou continental, em que se reflete a dinâmica da nossa formação européia e americana (CANDIDO, 2007: p. 91).

Na segunda estrofe, o poeta recorre a um discurso menos eloquente para apresentar a sua terra de forma direta e objetiva. Segundo Cláudio Manuel, a natureza brasileira está destituída de qualquer ideário mitológico e não funciona como palco para uma

paisagem demasiado bucólica. É certo que a exaltação da natureza é visivelmente defendida neste poema, mas ela é antes um meio que possibilita a riqueza da região do que a própria riqueza.

Ao negar a tradição mitológica, Cláudio Manuel também se posiciona contra a tradição européia. Por isso mesmo, o poeta se apressa em mostrar que o Brasil é uma terra sem passado e que sua história deve começar sem a contaminação de culturas alheias. Evidentemente, subjaz nesse discurso a negação da metrópole, certamente impulsionada pelos seus ideais políticos de libertador.

É óbvio que as pretensões do poeta não se sustentam, pois – na situação que se encontrava o Brasil no século XVIII – não havia meios eficazes de resistir ao substrato da colonização. Em *Dialética da colonização*, Alfredo Bosi deixa claro que o colonizador traz consigo fortes vestígios tanto de ordem material, quanto de ordem abstrata (crenças, mitos, cultura, modos de vida, etc.), de modo que a mitologia européia haveria de adentrar com facilidade em terras brasileiras:

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer (BOSI, 1994, p. 15).

Chama a atenção o grande número de vocábulos que apontam para idéia de calma e contenção. Os termos *tarde* (que indica a luz e a razão), *clara* (relacionado à nitidez na observação dos fatos), *calmoso* (que sugere ponderação) e *estio* (que indica maturidade) podem ser entendidos como signos que atestam um estado de lucidez muito grande do sujeito. Todos esses termos são utilizados para descrever a natureza, mas como o meio natural é uma projeção do sujeito, pode-se dizer que a lucidez se aplica também ao homem que a descreve – o leitor sente mais confiança nos fatos narrados.

Por fim, nos tercetos o poeta faz uma referência mais incisiva à exploração das terras brasileiras por parte da metrópole portuguesa; em paralelo, o *eu-lírico* se mostra extremamente descontente com essa situação. Não há referência direta ao tema referido, mas neste caso o conhecimento histórico é decisivo para se fazer uma leitura mais consistente da obra; a exploração desmedida das minas de ouro no Brasil constitui a matéria objetiva (anterior à escritura do poema) que estimulou a produção textual.

É curioso como as terras brasileiras são inicialmente descritas sem muita expressão (a metáfora *pálidas areias* o mostra bem), mas se revitalizam quando a água dos rios adentra nas entranhas da terra. Trata-se de uma alegoria da então condição colonial, indicando a potencialidade que o lugar oferece para se erguer como nação; o poeta parece

prever o nascimento de um novo país, sustentado, sobretudo, por suas riquezas minerais. O ouro corre pelas veias da terra como se fosse o sangue que sustém um corpo. A imagem além de apontar a sustentabilidade econômica da região, mostra também a afetividade que o sujeito sente pelo ambiente onde vive, já que as terras são antes tratadas como seres humanos, do que como meros espaços físicos. De certa forma, essa dialética que envolve alumbramento e lucidez, sonho e planejamento, endossa a maior parte do livro de Cláudio Manuel da Costa e talvez seja o elemento que mais tenha contribuído para que as *Obras* tenham adquirido um tom tão gracioso.

O espaço humano

A mapeamento da geografia brasileira (restrita às regiões por onde o poeta passou, evidentemente) é o recurso que Cláudio Manuel recorreu com mais freqüência para mostrar uma imagem da colônia; no entanto, pode-se perceber também, nos sonetos que integram as *Obras*, um depoimento sobre a situação sócio-política da época. De certa forma, a inquietação que rondava os integrantes da Inconfidência se anuncia através de alegorias e metáforas alusivas ao desejo de liberdade.

No soneto XLVI, por exemplo, o poeta recorre à imagem de uma ave sob o domínio de uma criança para mostrar esse sentimento de aprisionamento que o tomava. De certo modo, essas alegorias tendem a amenizar o peso da denúncia social, o que certamente tem contribuído para que os estudiosos não vejam um tom político nesses versos. Não se pode esquecer, entretanto, que com esses recursos o poeta estava resistindo às extravagâncias da era barroca; na maioria das vezes, a poesia de Cláudia se constrói por um processo de sugestão, evitando abordar os temas de uma forma demasiado expressiva:

Não vês, Lise, brincar esse menino
Com aquela avezinha? Estende o braço;
Deixa-a fugir; mas apertando o laço,
A condena outra vez ao seu destino?

Nessa mesma figura, eu imagino,
Tens minha liberdade; pois ao passo,
Que cuido, que estou livre do embaraço,
Então me prende mais meu desatino.
("Soneto XLVI", *Obras poéticas*, 1768)

Não se pode negar que as imagens mitológicas são recorrentes em sua poesia, mas, no caso deste soneto, a presença da musa não passa de um pretexto para se travar

um diálogo sobre o sistema social da época. É preciso estar atento, portanto, para não se deixar enganar pela artificialidade de muitos recursos usados pelos árcades, pois as referências mitológicas freqüentemente ganham nuances nacionais que uma leitura rápida não pode detectar.

No texto acima, a imagem da ave sintetiza a idéia de paz, esperança e liberdade, já que há muito tempo os pássaros carregam essa conotação. Por outro lado, a juventude e a inexperiência são marcas que podem ser atribuídas ao menino. Destaca-se que a criança se relaciona com a ave de forma lúdica e descompromissada, de modo que, nessa cena, não se pode vislumbrar qualquer vestígio de seriedade. Visto por esse lado, a alegoria montada por Cláudio Manuel pode ser interpretada como a anulação da mobilidade humana, correspondendo também à inexistência de um sistema democrático. Em alguns momentos, a sociedade parece viver em um estado de liberdade (necessário para que haja mobilidade social), mas essa libertação logo é barrada quando assim o sistema social exige – marca do princípio governamental autoritário da época.

Ainda é preciso ressaltar que, apesar de possuir um tom eminentemente subjetivo, este soneto retrata um sentimento comum à parte de uma sociedade; dito de outra forma, através do registro de uma experiência particular, Cláudio Manuel alcança o sentimento de um grupo social. A metalinguagem é outro aspecto que merece nota, pois o poeta deixa bastante claro que está tratando a cena descrita como imagem, ou seja, como um componente literário a representar uma situação da realidade; dessa forma, é lícito indicar nesses versos a presença de críticas ao sistema governamental da época.

Parte dos textos poéticos que compõem as *Obras* tece um contraponto entre a vida na metrópole (marcada pela cultura e pelo progresso) e a vida na colônia (um lugar de exuberante natureza e modesto meio de vida). A certa altura, o poeta se cansa das novidades ofertadas pela vida na capital e se volta de uma forma apaixonada para a sua terra de origem. Evidentemente, por trás dessa opção há a idéia de que Portugal já não pode oferecer sustentabilidade para a vida das pessoas; por outro lado, subentende-se no discurso a defesa da colônia brasileira com um lugar com grandes possibilidades de crescimento.

No trecho abaixo citado, o *eu-lírico* reconhece os problemas e o atraso por que passa a colônia (sintetizados no termo de carga pejorativa *choupana*), mas admite que a existência simples e tranqüila pode oferecer mais benefícios à vida de seus habitantes. Trata-se, evidentemente, de uma visão um tanto idealizada e romântica do espaço físico, mas não se pode negar o teor crítico que perpassa esses versos, situado, sobretudo, na rejeição contumaz da metrópole:

Se o bem desta choupana pode tanto,

Que chega a ter mais preço, e mais valia,
Que da cidade o lisonjeiro encanto;

Aqui descansa a louca fantasia;
E o que té agora se tornava em pranto,
Se converta em afetos de alegria.
("Soneto LXII", *Obras poéticas*, 1768)

Nesse soneto, a defesa da simplicidade se sobrepõe aos encantos citadinos, de modo que as terras brasileiras ficam em evidência por conta de sua soberania natural; mais do que estar de acordo com um ideal estético do Arcadismo, esse recurso exterioriza um ideário de libertação (já que colônia e metrópole são apresentadas de forma visivelmente distinta) e, conseqüentemente, mostra a superioridade com que o poeta concebe o Brasil. A idéia de mutação que fecha os versos é uma prova de que Cláudio Manuel da Costa via a terra natal como um lugar capaz de transformar o rumo da história.

Por esse motivo, a simplicidade do campo assume importante função na obra de Cláudio Manuel da Costa, pois através dela o poeta se coloca contra o progresso de Portugal (conseqüentemente, contra o domínio político da metrópole) ao mesmo tempo em que não se afasta dos princípios da Arcádia. Edward Lopes aborda exatamente esse aspecto em seu estudo sobre o autor:

A desvalorização de quanto se liga à civilização, no que ela importa de depravação e de antinatural, e a correspondente valorização da natureza, no que se supõe opere ela a reconciliação do homem com as fontes do ordenamento natural da própria vida cósmica, impulsionam um progresso até então inaudito das ciências e das artes "naturais" (LOPES, 1997, p. 63).

Algumas vezes, o poeta faz as suas denúncias políticas de forma mais incisiva e provocante; a ganância dos portugueses (ansiosos por explorar as riquezas naturais do lugar) e os altos impostos cobrados pela Coroa foram os seus alvos prediletos. Mesmo quando esses temas não estão explicitamente declarados, nota-se certa ironia quando o poeta discorre sobre os homens cuja vida é determinada pela busca exasperada da riqueza:

Sonha em torrentes d'água, o que abrasado
Na sede ardente está; sonha em riqueza
Aquele, que no horror de uma pobreza
Anda sempre infeliz, sempre vexado:

(...)

Que importa pois, que a idéia alívios cobre,
Se apesar desta ingrata aleivosia,
Quanto mais rico estou, estou mais pobre.
("Soneto XXIV", *Obras poéticas*, 1768)

Segundo o poeta, embora o dinheiro traga muitos benefícios materiais, ele não é suficiente para garantir a felicidade absoluta. Ao que tudo indica, esses versos constituem um momento de indignação ante a administração dos portugueses, já que eles não pouparam medidas para explorar financeiramente as suas colônias. Dessa forma, Cláudio Manuel aponta o contraste entre a riqueza material da metrópole e a sua profunda pobreza espiritual, pois a grande fortuna da nação lusitana foi conquistada por meio de pleno desprezo pelos homens que habitavam a colônia.

Como se viu, o momento sócio-político delineado por Cláudio Manuel da Costa é extremamente conflitante e está marcado por um sistema de governo autoritário. Curiosamente, ao se confundirem com as diretrizes da escola neoclássica (que prega a simplicidade estrutural e a amenização das idéias), esses temas ganham especial entonação, pois o poeta consegue ser enfático sem recorrer a muitos malabarismos formais; e consegue ser sereno sem perder o veio crítico de seu discurso.

De uma forma ou de outra, as suas *Obras* constituem verdadeiro registro de uma sociedade; mais do que isso, é o testemunho de um poeta militante que desejou profundamente a separação entre a colônia e a Coroa portuguesa e, conseqüentemente, a promoção da independência do Brasil. Visto por esse ângulo, os seus versos tiveram fundamental importância para a divulgação das idéias liberais – embora o ciclo de leitores fosse pequeno e restrito à classe intelectual.

Não se pode duvidar, portanto, que (embora recoberta pela mitologia greco-romana) a poética de Cláudio Manuel procura flagrar uma visão legítima do Brasil. Evidentemente, essa legitimidade deve ser questionada em muitos pontos, mas isso não anula os resíduos que atestam um desejo de se constituir uma nação independente. Embora o discurso poético recrie a realidade, a sociedade que lhe serviu de pano de fundo existia como forma objetiva e atuou profundamente sobre sua obra.

Referências

- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 11ª. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.
- COSTA, Cláudio Manuel da. In.: *A poesia dos inconfidentes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *História geral da civilização brasileira – a época colonial 2*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1973.
- LOPES, Edward. *Metamorfoses – a poesia de Cláudio Manuel da Costa*. São Paulo: UNESP, 1997.
- MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira – v. I. Das origens ao Romantismo*. 7ª ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

A IDEOLOGIA IMPERIALISTA NA LITERATURA COLONIAL INGLESA

Profa. Daise Lílian Fonseca Dias
Doutoranda (UFCG)

Os termos colonialismo e imperialismo são comumente usados alternadamente. De acordo com o *Oxford Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary* (1992; minha tradução livre), colonialismo é “uma política de aquisição de colônias e a manutenção delas como dependentes,” ou ainda “uma tendência de um país poderoso de usar suas colônias ou países que são economicamente dependentes dele para seu próprio benefício econômico e político.” Essas definições não mencionam a presença de povos nativos, nem fazem referência a encontros coloniais, muitos menos ao fato de que as colônias, não eram terras virgens, mas territórios independentes, uma vez que primeiramente pertenciam aos seus habitantes originais, e não eram simplesmente terras desabitadas à disposição de qualquer “país poderoso” que delas quisesse tomar posse. Isso esvazia o termo das implicações que a ele de fato estão atreladas, tais como, opressão, repressão, lucro, comércio, exploração, preconceito, racismo, dentre outros, embora o processo de colonização não tenha ocorrido de modo idêntico nas diferentes partes do mundo, mesmo assim, ele aprisionou os habitantes originais da terra e os colonizadores em um dos mais complexos relacionamentos da história humana. A segunda definição proposta pelo dicionário já expressa o fato de que colonialismo pode ser compreendido como um processo arbitrário de conquista e controle sobre terras, povos e bens para benefício dos colonizadores.

A prática de colonialismo remonta a impérios pré-capitalista (o asteca, por exemplo), e capitalista (o inglês, por exemplo), para usar uma terminologia marxista. De acordo com Loomba (1998, p. 4; minha tradução livre), alguns defendem que “a distinção entre colonialismos pré-capitalistas e capitalistas é frequentemente feita pela referência ao último como imperialismo.” A autora acredita que esse tipo de distinção pode ser confusa, uma vez que ambos remontam a um passado pré-capitalista, inclusive alguns autores consideram o imperialismo anterior à própria prática colonial. O *Oxford Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary* (1992; minha tradução livre) define imperialismo como “política de extensão do poder de um país e sua influência no mundo através da diplomacia ou força militar, e especialmente pela aquisição de colônias.” Apesar da semelhança com a definição de colonialismo, muitas são as possibilidades de compreensão para esse termo, as quais se complementam, como a de Lênin e Kaustsky ainda no início do século XX, entre outros; esses autores deram “um novo significado a palavra ‘imperialismo’ ao ligá-la a um estágio particular de

desenvolvimento do capitalismo” (LOOMBA, 1998, p. 5; minha tradução livre). Segundo Loomba, no livro *Imperialism, the highest stage of capitalism* (1947), os autores defendem que o crescimento do capitalismo financeiro e da indústria em alguns países do Ocidente criou uma superabundância de capital que precisava de novos mercados e de mão-de-obra para atender as necessidades de expansão da metrópole em vários níveis. As colônias ou países não-industrializados escolhidos como alvo não tinham capital, mas abundavam em mão-de-obra, possíveis consumidores, e matéria prima. Assim, os países industrializados subordinaram nações não-industrializadas na busca pela sustentação do seu próprio crescimento. Esse sistema global chamado imperialismo, pode ser compreendido também como um estágio do desenvolvimento do capitalismo que distinguiria colonialismo e imperialismo. Na realidade, Loomba (1998, p. 6; minha tradução livre) adverte que

a direta dominação colonial não é necessária para o imperialismo neste sentido, porque as relações econômicas (e sociais) de dependência e controle asseguram tanto trabalho cativo quanto mercados para as indústrias européias e seus produtos. Às vezes, as palavras ‘neo-imperialismo’ ou ‘neo-colonialismo’ são usadas para descrever essas situações. Mesmo o crescimento da indústria européia e do capital financeiro tendo sido conseguido através da dominação colonial em primeiro lugar, nós podemos ver que o imperialismo (neste sentido) é o mais alto estágio do colonialismo.

É importante considerar que as diferenças entre esses termos ocorrem de maneiras distintas dependendo da mutação histórica de cada um. Uma possibilidade de distinção entre eles pode ser conseguida com a não separação de ambos em termos temporais, mas em termos espaciais. Tanto imperialismo quanto neo-imperialismo tem sua origem na metrópole - país imperialista de onde emana o poder controlador - e seu resultado, ou seja, o que acontece na colônia ou na neo-colônia – local dominado seja política, cultural e/ou economicamente da metrópole - isto é, a consequência da dominação imperial, tanto pode ser a colonização quanto a neo-colonização, pois o imperialismo pode funcionar sem colônias formais (como no imperialismo americano atual), mas o colonialismo não, assim como mostra Loomba (1998). Assim, no mundo moderno, pode-se compreender o processo de colonização como a tomada de um território, o que inclui a exploração da terra, e conseqüente apropriação de recursos e do povo enquanto mão-de-obra por parte da metrópole imperialista, bem como a interferência dela nos aspectos políticos, econômicos e culturais locais. Já o imperialismo seria um sistema global de dominação - levado a efeito pelo que se chama de potências ou superpotências econômicas e/ou militares - e interferência em

países em vários níveis, os quais podendo ser colônias de fato ou não da metrópole imperialista.

Mas, qual a relação desses aspectos políticos, sociais, culturais, geográficos com a literatura? Uma das vertentes pós-modernas da crítica literária encontra-se dentro da grande área chamada de Estudos Pós-coloniais, os quais buscam analisar, dentre outros pontos, as relações de poder em várias esferas – econômica, política, literária, por exemplo - existentes entre colonizadores e colonizados, metrópole e colônia tão discutidas em textos literários ou não, de ambos os lados. Contudo, para tanto, esses estudos têm também a tarefa de compreender o seu próprio nome e as implicações dele. As flutuações dos termos acima discutidos lançam questões pertinentes sobre o próprio termo “pós-colonial.” Como aparentemente a era do colonialismo não mais existe, conseqüentemente os descendentes de povos colonizados vivem em toda parte, já que até os anos 1930, 84,6 % do planeta havia sido colonizado, como mostra Said (2003); assim, o mundo inteiro pode ser considerado pós-colonial. Além disso, o prefixo “pós” sugere um resultado que envolve aspectos temporais, ao indicar um período posterior, mas também aspectos ideológicos, no que se refere à suplantação. Este segundo ponto tem provocado acalorados debates, especialmente porque se as diferenças “da era colonial ainda não foram apagadas, é talvez prematuro proclamar o fim do colonialismo” (LOOMBA, 1998, p. 7; minha tradução livre), sobretudo porque, como mostra a autora, um país pode ser tanto pós-colonial (formalmente independente) quanto neo-colonial (dependente econômica e/ou culturalmente da metrópole imperialista). Isso acontece em virtude da nova ordem global, a qual não depende da dominação direta. Pode-se, portanto, pensar no pós-colonialismo não apenas como posterior ao colonialismo, mas como “uma contestação da dominação colonial e os legados do colonialismo” (LOOMBA, 1998, p. 13; minha tradução livre). Ou ainda, compreendê-lo como uma forma de contestação, por parte de grupos, pessoas ou indivíduos dissidentes e oprimidos por esses sistemas, e não apenas como uma localidade ou uma ordem social.

Os legados do colonialismo são o resultado da sua atuação tanto interna quanto externas à metrópole. Em suas relações com “o outro” colonizado, o colonialismo criou um discurso de outremização de partes do globo, povos, raças, e gênero, por exemplo – conforme visto em romances tais como *Robinson Crusoe* (1719), de Daniel Defoe e *Mansfield Park* (1814), de Jane Austen - baseado em ideologias que buscavam legitimizar, difundir e perpetuar o que seus praticantes consideravam a superioridade da raça branca e dos europeus, como analisa Said (2003). Segundo Bonnicci (2005, p. 223), “a teoria e a crítica pós-colonialistas, constituindo uma nova estética pela qual os

textos são interpretados ‘politicamente,’ baseiam-se na íntima relação entre o discurso e o poder.” Essa equação foi herdada do pensamento pós-estruturalista, e um dos seus grandes expoentes é Foucault, o qual defende que não é possível dissociar o discurso escrito ou oral, do período histórico no qual ele foi produzido. Ele busca descobrir as regras do discurso de momento histórico específico e relacioná-las à análise do conhecimento e do poder. A importância do discurso é fundamental porque está intimamente ligada a ideologias que se utilizam do discurso escrito e/ou oral para atingir seus objetivos. Por isso, Foucault considera que o poder produz a “verdade,” assim, a verdade ou não de um discurso, reflete as ideologias que o produziram (SARGENTINI & NAVARRO, 2004).

As discussões de Foucault trouxeram a linguagem para o centro do poder social e das práticas sociais, e é nesse ponto que “se encontra o papel social da linguagem e da literatura como poder hegemônico,”(BONNICCI, 2005, p. 224), especialmente porque a literatura teve um grande papel para os colonizadores: aquele de difundir suas ideologias, enquanto elemento educacional, e parte integrante de Aparelhos Ideológicos do Estado, conforme Althusser (1985), uma vez que de acordo com Gramsci as ideologias são transmitidas através de instituições sociais. Althusser analisou a dialética entre as idéias e a existência material, e introduziu novas perspectivas à discussão sobre ideologias, sobre como elas são internalizadas, sobre como as pessoas aceitam e internalizam idéias dominantes, sobretudo porque elas expressam os interesses de grupos sociais, mas ao mesmo tempo agem através e sobre os indivíduos ou “sujeitos.” A questão da internalização das ideologias dominantes e a ab-rogação da própria cultura pode ser vista no romance de Emily Brontë, *O morro dos ventos uivantes* (1847), embora a autora não comungue com a postura dos seus compatriotas e a denuncie no seu único romance.

Os pontos até agora discutidos – embora muito brevemente – provocaram uma revolução em diversas áreas do saber, dentre elas a crítica literária. Ela percebeu que a história não apenas oferece “*background* para o estudo de textos, mas forma uma parte essencial do significado textual; assim, textos ou representações têm que ser vistos como fundamentais para a criação da história e da cultura,” como observa Loomba (1998, p. 40; minha tradução livre). Assim, a análise do discurso possibilita a descoberta de conexões entre o explícito e o implícito na retratação das relação entre o dominante e o marginalizado dominado, entre idéias e instituições. Loomba lembra também que a análise do discurso permite que se perceba “como o poder trabalha através da língua, da literatura, da cultura e de instituições que regulam nossa vida diária” (p. 41). Desde o lançamento em 1975 de *Orientalism* (2003) de Said, estudos

sobre o discurso colonial têm analisado uma gama de textos e práticas em diversos campos, tais como, mapas, museus, cinema, literatura, diários de viagens dentre outros, na tentativa de desmistificar a imagem estereotipada do “outro” representada sob o viés ideológico do olhar colonial, como visto no romance de Charlotte Brontë, *Jane Eyre* (1847), através da imagem da mulher da colônia, a louca do sótão, Bertha Mason.

Uma das estratégias da crítica literária pós-colonial é a releitura – a outra é a reescrita que não será discutida neste trabalho - isto é, textos clássicos da literatura são analisados da perspectiva do colonizado, do “outro,” para revelar suas implicações no processo colonial, visando descobrir “no texto não apenas os paradigmas estéticos mas também, e especialmente, sua origem na realidade social e cultural” (BONNICCI, 2005, p. 52). No caso da releitura pós-colonial da peça *A tempestade* (1611), de Shakespeare, pode-se desvendar diversas estratégias de colonização e resistência. A peça foi escrita em um período onde a Inglaterra se voltava para suas colônias na América - as quais viriam a formar os Estados Unidos - com mais intensidade. É provável que a fonte de inspiração do autor tenha saído de algum conto de um representante do imperialismo espanhol, por exemplo, de “Antônio de Eslava, da coleção *Las noches de invierno*, publicada em Madri, em 1609,” como sugere Claret (2005, p. 11), o qual lembra ainda que algumas fontes subsidiárias são conhecidas, dentre elas, a referência às “Bermudas tempestuosas” na peça indica que Shakespeare leu “as relações do então recente naufrágio de George Sommers, quando levava os primeiros colonizadores à Virgínia. Essa viagem se deu em 1609,” e em seguida, surgiram diversas narrativas sobre o assunto. Claret lembra ainda que “o nome Setebos é tirado de Settaboth, divindade dos patagônios mencionada na *History of Travaile*, de Éden (1577), que conta a viagem de Magalhães pelos mares do sul.” A questão da busca pela fonte de inspiração de um autor não costuma ser vista com bons olhos pela academia, mas por outro lado, nesse caso de discussões sobre uma perspectiva pós-colonial, constitui-se um fator importante, até certo ponto, uma vez que possibilita rastrear o contexto no qual obras foram produzidas, e o que influenciava a sociedade na qual elas foram produzidas, de modo a unir com Antônio Cândido (2000), o externo que se torna interno na feitura da obra. Mas, voltando a peça, percebe-se que de posse dessas informações, Shakespeare “apenas” adicionou o fato de que a ilha era habitada antes da chegada de Próspero, o que deu a sua estória o *status* de alegoria do encontro colonial. Isso revela que embora o discurso oficial excluía muitas vezes a presença de nativos ou os reduzia à condição de seres inferiores que precisam ser civilizados e cristianizados, o conhecimento colonial era

produzido também através da negociação com os nativos ou da incorporação das suas idéias, ou seja, havia sim uma certa relação de dependência, não assumida, do saber nativo – este sendo desqualificado oficialmente – para o controle da nova terra e de seus segredos, conforme observado na fala do personagem Calibã:

Esta ilha é minha; herdei-a de Sicorax, minha mãe. Roubaste-me; adulavas-me, quando aqui chegaste; fazias-me carícias e me davas água com bagas, como me ensinaste o nome da luz grande e da pequena, que de dia e de noite sempre queimam. Naquele tempo, tinha-te amizade, mostrei-te as fontes frescas e as salgadas, onde era a terra fértil, onde estéril... (*A tempestade*, Ato I, cena 2).

Próspero considera seu conhecimento da ilha como “descoberta,” ou seja, a idéia de “descoberta” no contexto colonial significava inclusive a apropriação do conhecimento dos nativos. Aqui Calibã recupera a própria voz - no sentido de que desafia a figura do colonizador/Próspero – e a história pregressa na ilha. Nesse discurso, ele responde ao homem branco europeu, denunciando a usurpação e a não observância da lei local de herança que coincide com a europeia. Para Bonnicci (2000, p. 56), ao denunciar a atitude de Próspero, Calibã revela a sedução (hipocrisia e traição) da qual foi vítima: “Enquanto Próspero ensina o nome dos corpos celestes (que Calibã não pode ter como seus), o nativo, seduzido e ingênuo, deixa-o nomear os objetos da ilha; nomeando-os, o europeu conhece a terra e, logicamente a possui.” Esse ato de dar nomes, confere a Próspero a condição de conhecedor e dominador inclusive do que está fora da terra.

Na realidade, essa peça que durante muito tempo foi vista como um drama romântico, ou como uma discussão sobre a supremacia do conhecimento do homem branco sobre a natureza, sobre as forças do mal e sobre os selvagens, ou ainda como um texto anti-colonial que mostra os esforços do escravizado Calibã, está profundamente relacionada ao desenvolvimento e a formação do discurso colonial de modo geral. Um símbolo disto é o fato de que o nome Calibã, Caliban em inglês, é um anagrama de “canibal,” o qual tem sua origem, segundo Loomba (1998, p. 747; minha tradução livre), na palavra latina “canis” (cão). Isso reforça a idéia propagada – muitas vezes falsamente – de que nativos de terras recém descobertas pelos colonizadores eram canibais, caçadores como cães, e que tratavam suas vítimas ferozmente, como predadores. *A tempestade* traz à tona idéias da época em que foi escrita, relacionadas à suposta bestialidade ou a falta de civilidade dos não-europeus, mas ao mesmo tempo confunde o leitor sobre a posição de Shakespeare em relação à maneira como ele apresenta tais questões, isto é, se reforça as atitudes dominantes em relação à raça e à cultura dos colonizados, ou se critica tais fatos. O que se percebe é que o

autor tinha uma profunda compreensão da condição de subalterno imposta ao colonizado, conforme visto no discurso do personagem que dura apenas umas poucas linhas na cena 2, do ato 1.

A construção de uma imagem estereotipada para os povos colonizados é uma ferramenta importante na construção da ordem tanto interna quanto externa à metrópole, porque, dentre outros pontos, distorce a condição primeira do subjugado - o que refletiria a atuação impiedosa do colonizador - e impede que seus pares colonizadores sintam-se sensibilizados pelo jugo imposto ao colonizado. O estereótipo colonial, segundo Loomba (1998, p. 79; minha tradução livre), comumente representa o colonizado “como um (geralmente de pele escura, como Heathcliff, em *O morro dos ventos uivantes*, e Otelo) estuprador que vem desflorar a mulher branca que, por sua vez, passa a simbolizar a cultura européia.” Uma das primeiras figuras na literatura colonial inglesa a representar isso é Calibã, o qual Próspero acusa de tentar estuprar sua filha Miranda; a concretização desse ato era temida inclusive porque poderia resultar em hibridismo, ou seja, na temida contaminação do “puro sangue” inglês. Esse processo é interessante, porque, como mostra Loomba, ele opera de forma reversa o tropo do colonialismo-como-estupro, e desse modo, muda o foco da violência do colonizador para o colonizado. Assim, a figura do negro estuprador é compreendida como uma “reação ao estupro imperial, ou uma patologia das raças escuras, ou até como um esforço europeu para racionalizar a culpa colonial,” como analisa a autora (p. 79), e por isso, se torna uma característica comum e até necessária, além de permanente, da paisagem colonial tão representada na literatura colonial inglesa.

A figura de Calibã tornou-se símbolo de luta contra o imperialismo inglês na Índia, onde a literatura inglesa foi a princípio utilizada como Aparelho Ideológico do Estado inglês para convencimento das massas indianas da sua suposta inferioridade. Loomba (1998, p. 90; minha tradução livre) afirma que a literatura inglesa, especialmente Shakespeare, tem servido para conscientizar tanto indianos quanto africanos na luta pela igualdade. Essa dinâmica é simbolizada pelas palavras de Calibã: “A falar me ensinaste, em verdade. Minha vantagem nisso é ter ficado sabendo como amaldiçoar. Que a peste vermelha vos carregue, por me terdes ensinado a falar vossa linguagem” (*A tempestade*, Ato I, cena 2). Calibã de certo modo ensaia um rompimento – embora no aspecto verbal - com a condição de subalterno e ridiculariza a aprendizagem da língua européia que comumente é encarada como elemento civilizador, e uma “vantagem” para o colonizado. Bonnicci (2000, p. 57) observa que “há muito discute-se o poder do ensino da língua e da literatura européias na construção do império britânico como forma de cerceamento e de inscrição imperial no nativo,” assim como é

visto em *Robinson Crusoe* e denunciado por Emily Brontë em *O morro dos ventos uivantes*. *A tempestade* leva o leitor a inferir que os ingleses consideram o nativo selvagem, e o fato de ensinar-lhe a língua inglesa é como se estivesse oferecendo o elo entre o pensamento e a palavra, para de certo modo forçá-lo a ab-rogar a própria cultura e língua como o fez Heathcliff. Todavia, Calibã usa a língua do opressor para amaldiçoá-lo, subvertendo a intenção do seu opressor.

Esse tipo de análise de textos literários com um viés político, conforme proposto pelas teorias críticas pós-coloniais e feministas, tem encontrado resistência dentro da própria área de Humanidades, no que se refere à estudos literários. Os estudos literários humanistas têm resistido “à idéia de que a literatura (ou pelo menos a boa literatura) tenha algo a ver com política,” como mostra Loomba (1998, p. 69; minha tradução livre). Isso tem acontecido porque acredita-se que a literatura é subjetividade, é individualidade, é pessoal, é universal, mas acima de tudo transcendental, por isso, a autora observa que as relações entre colonialismo e literatura não eram, até recentemente, objetos de crítica literária. Essa postura tem mudado, e críticos do discurso colonial têm abordado questões tais como colonialismo, raça, gênero, dentre outros, e tem provocado reconsiderações sobre esses termos. Essa atitude era de se esperar, sobretudo se for considerado o papel chave da literatura para os discursos colonial (como visto brevemente acima) e anti-colonial (a exemplo da literatura anti-colonial, tal como, *Wide sargasso sea* (1966) da jamaicana de origem inglesa Jean Rhys, em sua reescrita de *Jane Eyre*; e ainda Marise Condé, da ilha caribenha de Guadalupe, com seu *Corações Migrantes* (1995), que reescreveu *O morro dos ventos uivantes*, ambas sob o ponto de vista do colonizado; ou textos produzidos por autores das antigas colônias, tais como *The palm-wine drinkard* (1952) de Amos Tutuola e *Things fall apart* (1958), de Chinua Achebe. Esse viés político de análise, pode-se dizer que teve início com a crítica feminista, em virtude disto, criou-se uma importante relação entre os estudos pós-coloniais e os estudos feministas, sobretudo porque, como mostra Bonnicci (2005, p. 231) “há uma analogia entre patriarcalismo/feminismo e metrópole/colônia ou colonizador/colonizado,” uma vez que a mulher da colônia é colonizada tanto pelo patriarcado quanto pela metrópole. Além disso, uma mulher da colônia representa uma metáfora da mulher como colônia.

No universo da presença das ideologias imperialistas na literatura inglesa, observa-se um caso clássico de associação da figura da mulher à figura da colônia, e/ou vice versa. Um texto poético que aparentemente pode ser visto como voltado para o interior, ou que lida com questões de natureza privada, em detrimento da pública, tal como o poema de 48 linhas “To my mistres going to bed,” de John Donne, se lido

através das lentes das intersecções entre as teorias críticas feministas e pós-coloniais, revela a metáfora da mulher como colônia, e da figura do patriarcado como a do colonialismo, e do homem como colonizador. O poema, cujo título sugestivo “Para minha amante indo para a cama” (minha tradução livre), tem início com um atraente chamado do amante para a cama, “Come, madam, come, all rest my power defy;” nove linhas depois ele diz “tell me from you that now it is bed-time.” A imagem do casal indo para a cama e as sedutoras palavras do eu lírico que se expressa numa linguagem lânguida e sedutora, cria um ambiente sensual entre os dois amantes, cujas imagens ganham formas diante do leitor: “Your gown going off such beauteous state reveals” na linha 13, e fortalece a imagem da cama com “In this love’s hallow’s temple, this soft bed” na linha 18. É apenas na segunda estrofe que o leitor percebe a analogia entre a figura da mulher e a da colônia, e o amante claramente passa a demarcar seu espaço privado pela expansão do mundo exterior. Donne trabalha o relacionamento dos amantes como uma comparação entre a interação entre colonizador e terra colonizada, ou seja, com a terra que ele “descobre,” como visto nesse trecho do poema:

License my roaving hands, and let them go,
Before, behind, between, above, below.
O my America! My new-found-land,
My kingdom, safeliest whem with one man man’d,
My myne of precious stones: My Emperie,
How blest am I in this discovering thee.

Na primeira linha desse trecho do poema, que na realidade corresponde às linhas de 25 a 30, o eu lírico “pede” licença para suas mãos circularem “antes, por trás, entre, por cima, e por baixo (linha 2), revelando que a sedução do corpo da mulher que representa a terra por ele recém-descoberta, deve ser dominado através de um elemento de conquista sutil e que promova a passividade, e a associação de ambos. Na linha três “Ò, *minha* América! *Minha* nova-terra-encontrada,” é aqui que o leitor, de fato, descobre a relação da figura da mulher com a da colônia, e percebe a idéia de posse em relação ao continente, como se vê na linha quatro que ele inicia dizendo “*Meu* reino;” na quinta “*Minha* mina de pedras preciosas, *Meu* Império,” e finaliza na sexta “Quão abençoado eu sou em te *descobrir*” (minha tradução livre). As palavras que revelam o sentido de posse estão entrelaçadas com a visão imperialista do eu lírico, o qual revela seus interesses econômico, imperial, e a estratégia de apagamento da história pregressa da América, bem como da existência de seus legítimos donos e habitantes, sugerindo que o local estava vazio quando da sua chegada. Observa-se

que Donne ecoa outras vozes do império que percebem os relacionamentos sexuais e coloniais como análogos. Loomba (1998, p. 73; minha tradução livre) ao comentar o poema, diz que o amante “é o descobridor ativo do corpo feminino, e deseja explorá-lo da mesma forma que os ‘aventureiros’ europeus que penetram e se apossam de terras que são vistas como passivas, ou esperando serem descobertas.” A autora observa ainda que o corpo da mulher funciona como uma promessa de natureza sexual e indica a riqueza prometida pelas colônias. O amante/colonizador seduz a mulher/colônia, controla o seu corpo/espço da nova terra pelo poder do toque/sedução ou apelo sexual/qualquer elemento que promova a passividade do colonizado. Para a autora, essa analogia de que a mulher representa a terra mostra a lógica reversa de que as terras ricas/as colônias, “significam tanto as alegrias do corpo feminino quanto seu status enquanto objeto que legitima a posse masculina” (p. 73).

Na realidade, o que Donne faz é unir as imagens da exploração sexual, da qual a mulher é vítima, com o colonialismo global do século XVII. Além disso, esse poema mostra como a psicologia literária masculina cria paralelos entre a sexualidade feminina e a conquista de outros mundos. As mãos ativas do amante podem ser compreendidas como a passagem do colonizador pelo território recém-descoberto por ele, mas ao mesmo tempo ressaltam a imagem da virgem desflorada pelas experientes mãos do amante, revelando um aspecto da exploração e da inobservância de limites. A mulher seria um território não mapeado que o colonizador precisa desvendar, e conhecer por todos os lados. É possível inferir que para Donne, exploração e conquistas são fortes características do masculino, enquanto que a mulher, seduzida por elementos do poder de conquista masculino, não parece oferecer resistência, mas submete-se docilmente aquele encontro, simbolizando o que o colonizador esperava dos povos das novas terras.

Como pode ser visto, o encontro colonial não se reflete apenas na linguagem ou na imagem de textos literários, “não é apenas uma circunstância ou ‘contexto’ contra os quais os dramas humanos são encenados, mas um aspecto central do que esses textos têm a dizer sobre identidade, relacionamentos e cultura,” segundo Loomba (1998, p. 72; minha tradução livre). O papel da literatura colonial ou não tem promovido uma postura binária entre o que é europeu e o ‘outro’ não-europeu; Said (2003) sugere isso principalmente porque essa questão faz parte da política de autoridade colonial, a qual é responsável por promover a ordem interna e a externa à metrópole. A fabricação da imagem de si mesmos como superiores, e a do ‘outro’ como inferior, funciona como estratégia de manutenção da autoridade, uma vez que

mexe com o consciente coletivo inclusive, tanto de colonizador quanto de colonizado, numa busca constante pela superação dos próprios medos, refletido na necessidade de impor-se e controlar o desconhecido, através da distorção da imagem do 'outro,' do diferente, como se vê em *O morro dos ventos uivantes*.

O morro dos ventos foi escrito em um período de expansão e consolidação dos ideais imperialistas ingleses. Essa obra já foi analisada por diversos críticos sob diferentes pontos de vista: marxista, psicanalítico, cultural, feminista. Ela revela uma profunda sutileza ao retratar pontos, tais como, o medo da sociedade imperialista inglesa de ser conquistada, dominada e misturada com forças consideradas inferiores, em seu próprio território, uma vez que o enredo (que envolve questões tais como a ameaça de hibridismo, o medo da revolta do colonizado contra seus algozes) se passa dentro da própria Inglaterra e não numa colônia distante. Brontë promove a união da figura do outro oprimido, isto é, a mulher, com essas forças alienígenas representadas por Heathcliff, e subverte a ideologia imperialista inglesa utilizada para lidar com essas questões. Através do amor não concretizado entre o cigano de pele escura Heathcliff e a inglesa Cathy, Brontë contesta o posicionamento dos seus compatriotas ao promover a união dos excluídos, dos "outros," isto é, a mulher e o homem de uma raça considerada inferior pelos ingleses do seu tempo. O romance pode ser considerado como uma obra que subverte a noção de literatura como elemento de difusão de ideologias imperialistas, pois a autora simpatiza com a condição do colonizado e outremizado homem estrangeiro, e a associa à própria condição feminina em relação ao patriarcado. A figura de Heathcliff não serviria como um alerta contra os perigos da presença do estrangeiro subalterno na sociedade inglesa como se poderia pensar, na realidade, Brontë reconhece o papel de alteridade do cigano estrangeiro marginalizado e lhe confere um espaço e uma voz, ao denunciar sua condição de oprimido. Na realidade, ciganos têm tido um papel chave no imaginário europeu; têm sido freqüentemente demonizados, exotizados - o que acontece com Heathcliff. Na realidade, o papel, o lugar, a identidade do cigano, representam medo para o homem branco europeu, em especial do século XIX; o misticismo à sua volta aliado à sensualidade que lhe é atribuída, bem como a suposta inferioridade de sua raça são vistos como uma ameaça à ordem social e familiar, como ilustra Brontë.

Todo o romance é recheado de expressões que demonstram a ideologia imperialista e o preconceito do inglês com outra forma de cultura que não a sua. O trecho a seguir exemplifica a questão da desqualificação do idioma nativo de Heathcliff; a criada afirma que ele repetia uma "algaravia que ninguém conseguia entender [logo que foi trazido]. Fiquei atemorizada e a Sra. Earnshaw estava prestes a

pô-lo porta a fora. Ela exaltou-se, perguntando que idéia fora aquela do marido de trazer para casa aquele cigano” (*O morro dos ventos uivantes*, 1971, p. 40); um exemplo clássico de desqualificação do idioma nativo do “outro.” Todo o passado de Heathcliff foi gradativamente apagado de sua memória, e sua diferença de cor e de classe social passaram a ser lembradas constantemente. Ele termina por adotar um discurso não politizado, mas, a princípio, de submissão. Contudo suas ações se revestem de cunho político, pois opressão, poder, ódio e vingança andam juntos nessa obra. Esse cigano Heathcliff é o “outro” que “invade” o território e o “conquista” quando ganha a afeição do patriarca e de Cathy, apropriando-se assim, de um terreno perigoso. Entretanto, o estigma de inferioridade cultural e racismo contribuem para degeneração dele devido à posição de liminalidade que passa a ocupar nessa sociedade, pois é a figura do inglês branco e “civilizado” que cria sua condição de alteridade - uma das formas de controle imperialista. Hindley – único irmão de Cathy, representa o pensamento do homem inglês e conseqüentemente da ideologia imperialista, pois sua primeira medida após a morte do pai é privar Heathcliff de todo e qualquer acesso à educação. Ele “tirou-o da companhia de todos para metê-lo entre os criados, privou-o das lições do pastor, substituindo-as por trabalhos fora, exigindo dele o mesmo trabalho dum empregado da granja” (*O morro dos ventos uivantes*, 1971, p. 50). Sua forma de não perder o controle dos bens para um cigano, é dominá-lo, oprimi-lo, negar-lhe acesso à educação e colocá-lo numa posição de inferioridade.

A opressão, o silêncio e a repressão impostos por Hindley a Heathcliff são o resultado de ideologia da Metrópole que define o que é “sujeito” e o que é “objeto” como forças opostas. Heathcliff é o “outro” que vive em uma sociedade branca, entretanto perde sua identidade cultural. Sua solidão é uma marca no romance – ele é isolado do seu povo, da sua história e da sua cultura. Ashcroft (1991) afirma que aparentemente há um consenso entre os teóricos do pós-colonialismo no sentido de que “o senso válido e ativo do ser poderia ter sido aniquilado pelo deslocamento, pela migração...pela translocação ou pela remoção ‘voluntária’ de pessoas” (*apud BONNICI*, 2000, p. 211). Isso é o que acontece com Heathcliff, como conseqüência de seu encontro com o centro imperial que lhe impôs o silenciamento e a marginalização; ele ab-roga gradativamente seu idioma e sua cultura, adota o idioma do opressor e imita a cultura estrangeira que lhe é imposta como superior. Entretanto, Said (1995) chama a atenção para o fato de que o deslocamento de pessoas pode ser visto como ironia, pois ela pode se tornar um ponto positivo de contestação do sistema imperial, e é esse processo que acontece com Heathcliff. Essa obra se reveste de um caráter cada vez mais atual à medida que os séculos passam, sobretudo porque é um retrato

preciso da vida, pelos elementos históricos que retratam o papel da mulher na sociedade e na família, ou pelos personagens deslocados por raça ou sexo, em um universo patriarcal e imperialista, visto que uma das grandes características dos séculos XIX e XX, que permanece no XXI, é o grande número de pessoas deslocadas e exiladas, como consequência de conflitos pós-coloniais e imperialistas.

A literatura inglesa foi produzida num ambiente de constantes mutações e interações desde a antiguidade, e refletem encontros interraciais. O que se percebe é que ela teve um papel central na história colonial, e nela estão eternizadas nuances daqueles períodos coloniais e seus desdobramentos, o que inclui a desvalorização dos sujeitos coloniais ou não, mas também encontra-se autores que desafiam as regras do colonialismo/imperialismo do seu próprio país. Nota-se também como textos literários têm sua importância como material para análise e compreensão da própria história, sobretudo porque, no caso da literatura colonial, e sobretudo da produzida no século XIX pelos ingleses, Spivak (1990) destaca que não seria possível ler um texto literário inglês daquele século sem lembrar que o imperialismo, compreendido como a grande *mission civilizatrice*, era parte central para a construção da representação da Inglaterra para os próprios ingleses. Obviamente não apenas do século mencionado, mas da história daquele país enquanto Império colonial ao longo de séculos.

A literatura produzida em períodos coloniais ou não, mas principalmente nessas tem refletido seu importante papel na tentativa de impor valores, crenças, ou seja, a cultura inglesa e européia aos nativos como sendo superior e como medida padrão a ser seguida. Posteriormente tornou-se um elemento, tanto no interior das colônias quanto na própria metrópole, de manutenção do controle, pela imposição de ideologias de superioridade e inferioridade para mascarar a verdadeira intenção do império inglês que era a exploração econômica e material das colônias, e uma forma de controle das massas domésticas ou não à metrópole, no sentido de ensinar aos ingleses a serem e agirem como ingleses, e aos nativos a serem nativos e agirem como tal.

BIBLIOGRAFIA

AUSTEN, Jane. *Mansfield park*. New York: Penguin Books, 1994.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BONNICCI, Thomas. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: UEM, 2005. (Coleção Fundamentum, no. 12)

_____. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: UEM, 2000.

BONNICCI, Thomas & ZOLIN, Lúcia Osana (orgs). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas* Maringá: UEM, 2005.

BRONTË, Emily. *O morro dos ventos uivantes*. Rio de Janeiro; Editora Abril, 1972.

BRONTË, Charlotte. *Jane Eyre*. In: GILBERT, Sandra M. & GUBAR, Sandra. *The Norton anthology of literature by women: the traditions in English*. 2nd edition. New York: W. W. Norton & Company, 1996

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 8 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CLARET, Martin. Introdução. In: SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

CONDÉ, Marise. *Corações migrantes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusóé*. Lisboa: Publicações Europa/América, s/d.

DONNE, John. "To my mistress going to bed." In: DONNE, John.

LOOMBA, Annia. *Colonisism/postcolonialism*. New York: Routledge, 1998.

Oxford Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary. London: OUP, 1995.

RHYS, Jean. *Wide Sargasso sea*. In: GILBERT, Sandra & GUBAR, Susan. *The Norton anthology of literature by women: the traditions in English*. 2nd ed. New York: W. W. Norton & Company, 1996.

SAID, Edward W. *Orientalism*. 25th anniversary edition. New York: Vintage Books, 2003.

_____. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

SARGENTINI, Vanice "NAVARRO-BARBOSA, Pedro. *M. Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder e subjetividade*. São Carlos; Editora Claraluz, 2004.

SPIVAK, Gayatri C. *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge, 1990 (Sarah Harasym editor).

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

DEUS E O DIABO NA OBRA CASA-GRANDE E SENZALA

Gustavo Rodrigues Mesquita¹
UFG, graduando
rm.gustavo@yahoo.com.br

Quando, em 1933, Gilberto Freyre lançou seu livro, os literatos e os estudiosos da história do Brasil se viram maravilhados com tamanha inovação tanto na forma de interpretar os acontecimentos passados, quanto no tipo de escrita explicativa, além do ineditismo metodológico recém revelado pelo livro. Após a difusão de Casa-grande e senzala houve inúmeros elogios, discursos apologéticos que significavam a satisfação da crítica ao analisar seu conteúdo. O livro repercutiu satisfatoriamente até mesmo no exterior, movimentando historiadores, sociólogos, antropólogos, bacharéis e outros, franceses, ingleses, alemães e de outras nacionalidades. Sendo assim, o que pioneiramente revela essa satisfação são os diversos textos produzidos pelos próprios literatos e pela crítica em geral. Não obstante, este êxito momentâneo teve força significativa até a década de 1950, mas foi deixando de existir ao longo do tempo e na medida em que a crítica especializada alegava que a forma de interpretar de Gilberto era generalizante, exagerada e duvidosa. Através de artigos direcionados ao livro, os professores estrangeiros Coonaert, da Sorbonne e Martin, de Stanford relataram que o autor se preocupou excessivamente na repercussão da vida sexual como elemento de essência para a formação social do Brasil. Outro apontamento importante foi feito pelo professor Carlos Estevão de Oliveira, que se ateve na desconsideração da instabilidade econômica e burocrática das instituições lusas, dizendo que nenhuma instituição possui o passado somente de glória. O professor Silvio Rabello ainda considerou a importância dada excessivamente ao meio agindo sobre a formação do brasileiro². Esses são exemplos da crítica negativa inicialmente produzida ao longo das reedições de Casa-grande e senzala. Nesta situação de ataque, Gilberto Freyre se viu obrigado a se defender, assim, respondia às críticas através, também, dos prefácios das reedições de seu livro na tentativa de esclarecer eventuais dúvidas emergentes. De qualquer modo, não cabe aqui julgar entre o certo e o errado, mas relatar a repercussão do livro em consonância com a crítica, que foi ora positiva ora negativa dependendo do momento e da escola a ser estudada.

Para representar a longa duração e a repercussão do livro dentro do Brasil é necessário atentar-se para um momento importante para esta manutenção: os esforços

¹ Aluno de graduação em História pela Universidade Federal de Goiás. Este trabalho foi desenvolvido sob orientação do professor Noé Freire Sandes.

² Para conferir com mais detalhes estas primeiras considerações, ver: FREYRE, Gilberto. Seleções de prefácios e várias outras edições deste livro em língua portuguesa. In: _____. Casa-grande & senzala. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984. 23ª edição, p. 46 a 48.

comemorativos do 25º aniversário da obra. Este momento foi importante porque contribuiu de forma significativa para a rememoração e consagração de Casa-grande e senzala dentro do Brasil. Com efeito, esta consagração pôde ser construída somente através do reconhecimento, até mesmo universal, da obra. Este grau de universalidade conquistado por Casa-grande e senzala em 1947 com a tradução para o inglês pela Editora Knopf foi algo que estava nas intenções de Gilberto Freyre, que queria ser, além de escritor referencial no Brasil, pensador reconhecido universalmente³.

Na atenção para com o 25º aniversário da obra é possível perceber a quão grandiosa é a repercussão do livro para o Brasil: Gilberto Amado, juntamente com diversos outros escritores, publicou um livro contendo explicações e reflexões sobre Casa-grande e senzala e sua influência sobre a cultura brasileira contemporânea⁴. Por mais comum que pareça, o fato desta publicação reproduz a passageira importância de Casa-grande e senzala para o Brasil enquanto nação. Além disso, ele é um crítico sobre Gilberto Freyre como um sociólogo, assim esta publicação acabou por indagar questões pertinentes à sua forma de influenciar novos trabalhos que possuíam objetivo similar ao seu: designar a formação da sociedade brasileira. Está evidente que esta influência se transferiu também para a própria cultura do Brasil, por fim contribuindo para torná-la “mais brasileira” (AMADO, 1962, p. 31). Esta publicação comemorativa do 25º aniversário da obra de Gilberto Freyre refletiu na atualização das teorias de seu livro, isto no sentido de reforçar que mesmo com o teor de romance idealizado em Casa-grande e senzala e com algumas descrições ora distorcidas, seu conteúdo estava aliado à pesquisa científica (CARDOSO, 2003, p. 20). Mas desta vez esta reflexão esteve em consonância com a crítica das décadas de 1940 e 50 porque os ensaístas que escreveram para completar o livro comemorativo de Gilberto Amado faziam parte do corpo da crítica historiográfica e sociológica da época. Em sua maioria, estes eram os conservadores do Nordeste, cuja função estava em favorecer a obra produzida por Gilberto.

Acerca do quadro sobre a revolução feita por Casa-grande e senzala, Antonio Candido consegue resumi-la quando fala sobre o sopro de radicalismo evidenciado na década de 1930, juntamente com *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda e *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Júnior. Quando diz que “são estes os livros que podemos considerar chaves, os que parecem exprimir a mentalidade ligada ao sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930”⁵. Aqui ele

³ Ver com mais detalhes as intenções seqüências de Gilberto Freyre para com sua obra em: SORÁ, Gustavo. A construção sociológica de uma posição regionalista; reflexões sobre a edição e recepção de Casa-grande e senzala de Gilberto Freyre. Este artigo está disponível em: www.scielo.com.

⁴ AMADO, Gilberto et alii. Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte; ensaios sobre o autor de Casa-grande & senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

⁵ CANDIDO, Antonio. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. P. 9 e 10.

está afirmando o aspecto inovador produzido por estes três intelectuais no tratamento e na busca por explicações teóricas para a situação brasileira. Antonio Candido disse mais:

Era justamente um intuito anticonvencional que nos parecia animar a composição libérrima de *Casa-grande e senzala*, com a sua franqueza no tratamento da vida sexual do patriarcalismo e a importância decisiva atribuída ao escravo na formação do nosso modo de ser mais íntimo. O jovem leitor de hoje não poderá talvez compreender, sobretudo em face dos rumos tomados posteriormente pelo seu autor, a força revolucionária, o impacto libertador que teve este grande livro. Inclusive pelo volume de informação, resultante da técnica expositiva, a cujo bombardeio as noções iam brotando como numa improvisação de talento, que coordenava os dados conforme pontos de vista totalmente novos no Brasil de então. (CANDIDO, 1967, p. 21)

A presente citação extraída de Antonio Candido é auto-explicativa e expressa uma mentalidade ligada à revolução não somente na história, mas na antropologia e sociologia. Contudo, este conceito de revolução feita por *Casa-grande e senzala* não ilustra o momento em que esta citação de Antonio Candido foi escrita, principalmente porque na década de 1960 a obra estava sendo criticada negativamente. Gilberto Freyre estava sendo atacado tanto por críticos brasileiros quanto por estrangeiros, já que a obra repercutiu, no início de sua existência, favoravelmente em diversos países.

Ainda levando em consideração a escrita de Antonio Candido acerca do surto revolucionário exprimido em *Casa-grande e senzala*, é possível diagnosticar, com base também em Monteiro Lobato e Jorge Amado, um forte debate sobre a ruptura no modo de interpretar o passado do Brasil, a fim de se encontrar substancialmente laços formativos de sua sociedade, e a revolução contemplativa feita sobre a cultura brasileira. O diagnóstico encontrado situa o *locus* de um debate ainda atual: a ineficiência das interpretações de antigos historiadores, nas quais estavam evidentes juízos de valor, leituras errôneas e a desconsideração de aspectos relevantes sobre a situação brasileira perante outras nações, encontrado principalmente na antiga forma de interpretar a partir do método comparativo. Neste sentido, pode ser dito que Monteiro Lobato e Jorge Amado refutam esta forma de escrita da história e designam um novo rumo para o Brasil de acordo com a capacidade de Gilberto Freyre⁶:

⁶ Jorge Amado se assemelha a Monteiro Lobato quando escreve sobre os reflexos de *Casa-grande e senzala*. A escrita de Jorge Amado sobre a repercussão do livro no Brasil pode ser encontrada no livro comemorativo de seus 25 anos com o título: "Gilberto Freyre e a revolução cultural". Este livro foi publicado em 1962 porque alguns ensaístas encontraram dificuldades de entregar suas contribuições na data prevista para entrar em acordo com aniversário da obra de Gilberto Freyre, que aconteceu em 1958.

O Brasil futuro não vai ser o que os velhos historiadores disseram e os de hoje ainda repetem. Vai ser o que Gilberto Freyre disser. Gilberto Freyre é um dos gênios de palheta mais rica e iluminante que estas terras antárticas ainda produziram. (LOBATO, 1947:732)

Esta citação é chave para se pensar dois vieses da trajetória de Casa-grande e senzala no Brasil: a análise da revolução cultural iniciada pelo livro e a localização do corpo da crítica que posteriormente o derrubaria. Através da leitura esquemática de Antonio Candido, Monteiro Lobato e Jorge Amado é possível delimitar o centro do debate sobre o valor que Casa-grande e senzala representou para uma reformulação da cultura brasileira. Segundo estes autores, o livro iluminou questões importantes para a nação e que há muito tempo estavam obscurecidas pelo tipo de escrita da história de então. A partir da difusão dos três livros considerados chaves, os estudiosos da história do Brasil começaram a fazer perguntas diferentes das que já tinham sido feitas. Quem são os brasileiros e como se deu a formação do brasileiro? Essas são perguntas que começavam a ser respondidas por Casa-grande e senzala, Raízes do Brasil e Formação do Brasil contemporâneo⁷.

Acerca da localização do corpo da crítica é necessário delimitá-la em um centro específico, cuja contribuição para o avanço das ciências humanas tenha sido relevante. Um dos principais centros responsáveis por rever o diferente tipo de sociologia de Gilberto Freyre foi o corpo de ciências sociais e de história da escola paulista – USP - das décadas de 1950, 60 e 70. Uma nova geração de cientistas sociais abrigou o papel de fazer revisão do conteúdo proposto por Gilberto Freyre, para então mostrar uma outra forma de realidade social no passado do Brasil. Os estudos da USP de então marcaram a desconstrução de alguns mitos criados tendenciosamente pelo autor pernambucano (VIOTTI, 1977, p. 227).

As revistas especializadas em ciências sociais e história de São Paulo da mesma época, tais como *Anhembi* e *Dados*, empregaram em grande parte o mesmo corpo de cientistas sociais da USP, logo a revisão historiográfica também foi sendo feita através de artigos publicados nestas. O corpo de cientistas sociais deste momento era formado por Florestan Fernandes, Richard Morse, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Thales de Azevedo, Roger Bastide e outros.

Na década de 1970, a revisão historiográfica continuou cada vez mais acentuada, tornado-se até mesmo ríspida. Neste momento o trabalho da historiadora Emília Viotti da Costa é marcante, pois desmistifica conteúdos expostos por Gilberto Freyre nos Estados Unidos e Brasil. O oitavo capítulo do livro *Da Monarquia à República: momentos decisivos*⁸

⁷ Aqui estão desempregadas as noções de outras realidades sociais possíveis, obtidas a partir da posterior revisão historiográfica feita sobre estes livros.

⁸ O capítulo em questão é “O mito da democracia racial”. Encontra-se no livro “Da Monarquia à República: momentos decisivos” escrito por Emília Viotti da Costa, em 1977.

é importante para demonstrar como o trabalho da nova geração de cientistas sociais estava acontecendo. A historiadora objetivou mostrar que os estudos sobre raça e racismo feito por Gilberto Freyre se desvirtuou da realidade social e se transformou em ideologias, portanto foram construídos seguindo ideologias. Com base em diversas correntes do pensamento sociológico, é conclusivo que com o passar do tempo, a mais ilustre das obras de Gilberto foi pouco a pouco sendo desconsiderada, pois foi encontrado nela alguns valores e ideologias que deturpavam fatos sobre a formação social do Brasil ou que então apagavam a vida social pungente de localidades desconsideradas pelo autor⁹. A obra não era mais o principal fundamento de explicação sobre a realidade social do país. De tal forma, simbolicamente pode ser dito que Gilberto Freyre foi deslocado para o inferno juntamente com seu livro devido os novos trabalhos dos revisionistas. Contudo, ainda era e é referência para a compreensão de problemáticas difíceis de serem esclarecidas. Deve ser reforçado aqui que seu autor continuava a ser respeitado e idolatrado pela maioria de seu meio profissional porque era um grande inovador na ciência e foi importante para o Brasil.

Cada momento e espaço possuem sua especificidade. Assim, a revista Anhembi das décadas de 1950, 60 e 70 pode ser selecionada como um exemplo dessa idolatria e respeito. A posição da revista estava muito clara: por mais que se mostre outras realidades sociais brasileiras, assim contribuindo para o processo de ruptura com alguns valores freyrianos, todos respeitavam o trabalho do ilustre sociólogo.

É preciso, mais uma vez, dizer que nesta situação de constantes posicionamentos críticos, Gilberto Freyre utilizou como instrumento de defesa e esclarecimento, a seqüência de prefácios das reedições de seu livro. Este foi um mecanismo adotado para a agregação e o reforço de valor teórico para Casa-grande e senzala, com o intuito de manter sua longa duração, que desde então e ainda hoje depende, entre outros fatores, do julgamento de que a leitura e a revisão de seu conteúdo sejam atividades válidas para o avanço da historiografia brasileira.

Sobretudo devido os rumos tomados por Freyre, Casa-grande e senzala passou a ser sua produção mais importante, logo transformando-se em sua obra. Assim, parte da preocupação do autor pernambucano esteve centralizada na trajetória de Casa-grande. Não obstante, Gilberto Freyre acabou por se declarar escritor “transregional, transcontinental e supranacional”. Sendo assim, Casa-grande e senzala obteve renome internacional, com a crítica estrangeira geralmente a seu favor. No entanto, para o porta-voz dos revisionistas uspianos Florestan Fernandes, sua forma de pensar o Brasil não passava de regionalista e o autor, possivelmente estivesse superado. Tal antagonismo revela outras discussões: o

⁹ A crítica feita neste sentido é do professor Afonso Taunay, na qual é considerado que o livro se preocupa quase que exclusivamente com o Norte do Brasil, assim desprezando a paisagem social do Sul. Com tal severo apontamento, Gilberto respondeu que este aparente desprezo foi intencional e que os estudos sobre outras regiões do Brasil foram feitos em outros livros, tais como “Sobrados e Mucambos” e “Ordem e Progresso”.

intencional exclusivismo do Nordeste brasileiro no estudo de Gilberto Freyre, cuja razão continuava a seguir uma ideologia.

Para condensar como funcionou a crítica feita sobre a obra de Freyre se faz necessário uma citação extraída de Fernando Henrique Cardoso:

Os críticos nem sempre foram generosos com Gilberto Freyre. Mesmo os que o foram, como o próprio Darcy, raramente deixaram de mostrar suas contradições, seu conservadorismo, o gosto pela palavra sufocando o rigor científico, suas idealizações e tudo o que, contrariando seu argumentos, era simplesmente esquecido. [...] É inútil rebater as críticas. Elas procedem. [...] O fato é que até já perdeu a graça repeti-las ou contestá-las. Vieram para ficar, assim como o livro. É isso que admira: *Casa-grande e senzala* foi, é e será referência para a compreensão do Brasil. (CARDOSO, 2006:21)

Irreversivelmente, *Casa-grande e senzala* entrou para o universo dos clássicos brasileiros. Mesmo com o revisionismo o atingindo de todas as partes do mundo, o livro persistiu.

Bibliografia:

AMADO, Gilberto et alli. Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte; ensaios sobre o autor de *Casa-grande & senzala* e sua influência na moderna cultura do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

CANDIDO, Antonio. O significado de “Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CARDOSO, Fernando Henrique. Um livro perene. In: FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global, 2007.

COSTA, Emília Viotti da. O mito da democracia racial. In: _____. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala; formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. São Paulo: Global, 51ª edição, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

IANNI, Octávio. A “Sociologia” de Gilberto Freyre. São Paulo: Revista Anhembi, 1958.

MARTINS, Wilson. “Casa-grande e senzala”, em francês. São Paulo: Revista Anhembi, 1954.

NOGUEIRA, Oracy. Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo. São Paulo: Revista Anhembi, 1955.

SORÁ, Gustavo. A construção sociológica de uma posição regionalista; reflexões sobre a edição e recepção de Casa-grande e senzala de Gilberto Freyre. In: www.scielo.com.br.

O ARQUÉTIPO FEMININO NEGRO NOS TRÓPICOS DA SENSUALIDADE: UM OLHAR LITERÁRIO E HISTORIOGRÁFICO ACERCA DAS RELAÇÕES DE PODER NO COTIDIANO BRASILEIRO-COLONIZADO

Harriet Karolina Galdino dos Santos – (UFCG)¹
Graduanda
harrietkarol@hotmail.com

Profa. Dra. Juciene Ricarte Apolinário – (UFCG)²
Professora Doutora - orientadora
apolinarioju@hotmail.com

Resumo: Neste estudo analiso algumas representações literárias e historiográficas acerca do arquétipo feminino afro-brasileiro nos séculos XVII e XVIII, onde a mesma é denominada de “mulher-fruto” através do limiar de Affonso Romano de Sant’ Anna, O Canibalismo Amoroso, enquanto a branca possui atribuição de “mulher-flor”; comparativamente reflexionando, a mulher-fruta é aquela que aguça os códigos dos sentidos, pois a fruta exige uma proximidade, uma união entre tato, paladar, olfato, audição e visão; já a mulher-flor simboliza o jardim, o começo da casa, é aquela que decora as vistas, os salões. Esses jogos dos sentidos nada mais refletem do que a posição social que cada uma dessas mulheres possuía perante o coletivo católico e repressor, pensamento este socialmente e poeticamente esboçado na obra condoreira de Castro Alves, A Cachoeira de Paulo Afonso. Utilizar-me-ei ainda de Luciano Figueiredo, O Averso da Memória, de Michel Foucault, Microfísica do Poder e Gilberto Freyre, Casa Grande e Senzala afim de embasar meu discurso a cerca das relações do poder sexual que as escravas tinham sobre seus senhores e como o pudor da sociedade escravista influenciou a cultura multi-étnica e efervescente nos Trópicos do Pecado.

¹ Graduanda do 6º período do curso de Licenciatura e Bacharelado em História da UFCG. Integrante do Grupo de Estudos de Brasil Colonial e Imperial. Voluntária no Projeto Memória da Justiça Paraibana e Voluntária do Acervo Documental – o SEDHIR. Pesquisadora nos campos da História da Sexualidade, da História & Literatura, Cultura negra e em Estudos Clássicos.

² Professora-Doutora da Unidade Acadêmica de História e Geografia da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Líder do Grupo de Estudos em Brasil Colônia e Império. Chefe de pesquisa no Projeto Memória da Justiça Paraibana. Coordenadora do acervo documental do Departamento de História – o SEDHIR. Pesquisadora e Orientadora nas áreas de arquivística, e de História indígena e negra do Norte e Nordeste no Brasil Colônia.

Ao longo de um vasto tempo a historiografia nacional acostumou-se a enxergar o escravo como um objeto, ficando o mesmo a mercê das voluptuosidades e do poder disciplinatório daqueles que eram intitulados de “seus senhores”; tornando-se muitas vezes difícil perceber e recuperar o intercâmbio e a natureza cotidiana empreendida pelos cativos, além claro da percepção de como entendiam o viver.

Solange Pereira da Rocha³ ressalva a importância de avanços nas duas últimas décadas no campo dos estudos historiográficos sobre a escravidão, a inspiração dessas novas pesquisas tem como embasamento dois pressupostos muito importantes no que se refere a (des) construção do processo identitário negro no Brasil. O primeiro refere-se à concepção dos escravizados como sujeitos históricos, ou seja, ainda com as limitações e as práticas coercitivas do sistema escravista, estes arquitetaram uma lógica de sobrevivência e resistência; acabando por terra aquela prédica de que os escravos teriam se submetido passivamente aos interesses senhoriais. O escravo passa a ser o ponto analítico da pesquisa. O segundo propósito considera essencial a articulação da América com a África, especialmente com o lado ocidental denominado “África Atlântica,” porque só assim existirá um conhecimento sobre os negros escravizados e sua contribuição na edificação material e cultural do Brasil.

Através da interdisciplinaridade podemos resgatar muito acerca da história negra no Brasil. A questão do imaginário permeia a vinda do negro para o Brasil, graças ao medo pelo desconhecido. A poesia condoreira foi sem dúvidas um dos recursos que nos utilizamos para propiciar um maior entendimento sobre o martírio e o horror que sofriam durante sua passagem em um navio negreiro e sua vida cotidiana na colônia.

As relações de poder existentes na sociedade escravocrata nem sempre foram de dominação cruel, esses negros eram peças valiosas, quase todos os castigos tinham um fim moralizante afim de que não repetissem os mesmos atos que desagradavam os seus senhores e colocavam em cheque o seu poder absoluto, a morte era algo esporádico, apenas se o delito cometido fosse irreparável e esse negro não tivesse conserto e instigasse os demais a agir da mesma forma; não podemos esquecer que também existiam relações cordiais e até amorosas entre escravos e senhores.

³ Travessias atlânticas: Rotas do tráfico e a presença africana na Paraíba Colonial.

Algumas das principais fontes para se construir o passado social, cultural, político e econômico dessa sociedade escravocrata brasileira, são as Ações Cíveis e os Processos - Crimes; onde se pode observar ora algumas relações de poder, ora de afetividade. Luciano Mendonça de Lima⁴ relata algumas lutas niveladas por esses escravos no século XIX, a exemplo de Bernardo e Maria, e o cuidado de todo historiador ao ler um documento de época, saber que não deve haver exageros nem generalizações, que se deve sempre ler os documentos nas entrelinhas, porque o historiador tem um compromisso com a verdade e com a (re) escrita da História, não só dos negros mas também de qualquer etnia integrada ao Brasil.

Durante muito tempo as mulheres foram esquecidas pela história, visto que as perspectivas e as tendências históricas dos períodos que nos antecedem não encontraram nesse tema o mesmo tipo de sustentação oferecido pela estrutura socioeconômica. Contudo, a terceira geração da Escola dos Annales, movimento que revolucionou os métodos e a escrita da história em sua época serviu como base de sustentação sólida para outras “revoluções” que a seguiram, inaugura, nas figuras de Georges Duby e Michele Perrot, uma história das mulheres, tão enfatizada e reclamada pelas feministas. Assim, a mulher entra, timidamente, no quadro da historiografia, tentando romper com os paradigmas impostos pela a sociedade.

Ao tentarmos reconstituir a vida e as práticas culturais dessas mulheres, nos deparamos com o fato de que apesar de estarem presentes desde o início do processo de colonização, de participarem da luta contra as árduas condições de vida entre os séculos XVI e XVIII, da grande variedade de lugares que ocuparam em diferentes grupos sociais, raciais e religiosos, elas não eram muito visíveis. Sua quase invisibilidade as identifica como “as de baixo”. Entretanto, podemos perceber também que apesar de serem silenciadas, as mulheres nos têm muito a dizer: suas práticas cotidianas, sua luta com os filhos, com o marido, ou na falta dele, e com sua condição na sociedade nos ajuda a reconstruir, ou reconstituir, essa história ainda coberta por panos densos, mas cheia de encanto, como a própria mulher o é.

⁴ A Paraíba no Império e na República: Estudos de História Social e Cultural. Uma porta estreita para a liberdade: as ações cíveis e alguns aspectos do cotidiano escravo na Campina Grande do século XIX.

“Ao tambor, quando saio da pinha
Das cativas, e danço gentil,
Sou senhora, sou alta rainha,
Não cativa de escravos mil!
Com requebros a todos assombro
Voam lenços, ocultam-me o ombro
Entre palmas, aplausos, furor!...
Mas, se alguém ousa dar-me uma punha
O feitor de ciúmes resmunga
Pega a taca, desmancha o tambor!”⁵

A negra africana no Brasil através do limiar de Gilberto Freyre e de Affonso Romano de Sant’Anna nada mais é que uma espécie de fruto típico da terra onde a mesma está a mãos de qualquer homem que a cobice.

Em algumas representações literárias a afro-brasileira era considerada “mulher-fruto” enquanto a branca possui atribuição de “mulher-flor”, ou seja, esses jogos de sentidos nada mais refletem do que a posição social que cada uma dessas mulheres possuía perante a sociedade. A mulher-fruta é aquela que aguça os códigos dos sentidos, pois a fruta exige uma proximidade, uma união entre tato, paladar, olfato, audição e visão; já a mulher-flor simboliza o jardim, o começo da casa, é aquela que decora as vistas, os salões; enquanto a preta fica na cozinha a mercê dos maridos das belas damas.

Os quitutes preparados pelas fêmeas de cor escura reproduziam reminiscências de velhos cultos fálicos ou totêmicos.

“O sexo é o lugar da passagem por onde se estabelece a ‘cordialidade’ das relações eróticas e sociais”.⁶

⁵ SANT’ANNA, Affonso Romano de. O Canibalismo Amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia. Pág. 38.

⁶ SANT’ANNA, Affonso Romano de. O Canibalismo Amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Rocco, 1993. SILVA, Eduardo. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Esta passagem mencionada por Affonso Romano de Sant' Anna reflete as relações de poder intrínsecas nas relações cotidianas sociais entre feitor e escrava, onde a mesma utiliza-se do poder do seu corpo e da sua inteligência para submeter o feitor as suas vontades ou pelo menos escapar de situações impetuosas; é válido salientar que permeavam os contornos das negras os mais variados sentimentos como, por exemplo, a negrofilia, a negrofagia e a negrofobia.

Os padres tiveram no Brasil colônia uma situação eroticamente contrastante com certas exigências ortodoxas de santidade, ou seja, alguns destes “seres divinos” viviam amancebados com negras ou até era comum na hora das confissões ficarem excitados e aconselhar seus fiéis de forma liberativa e permissiva, aceitando inclusive abusos sexuais contra as escravas. É comum verificar nessa época a violência e o sadismo de uma sociedade falocrática, essa agressão erótica complementava as violências racial, social e econômica.

Uma das narrativas mais lindas e trágicas da literatura condoreira já escrita relata uma história de amor entre Lucas⁷ e Maria, dois escravos apaixonados que decidem suicidar-se devido à violência sexual sofrida por Maria pelo seu dono, dono este que é meio irmão de Lucas, este denominado de bastardo por ser fruto de uma relação entre senhor e escrava (sua mãe), Lucas por sua vez jurou a sua mãe fidelidade eterna a família de seu pai, não podendo lavar a honra de sua bela amada eles decidem acabar com suas vidas.

Esta historietta elucida bem uma tragédia social e racial existente no cotidiano brasileiro-colonizado. Presenciamos então uma destruição do julgo familiar do escravo, podemos ainda ressaltar que o ventre da escrava não só é explorado como lugar do desejo erótico como também cede espaço substancial para o poder econômico; os casais negros eram estimulados a procriar. Em comparação a cultura branca, não evidenciamos uma tradição cristianizada de família para maioria dos escravos.

A prostituição negra na colônia se corrobora nos tabuleiros, nas casas de alcouce, nas minas, em praça pública dentre outros locais, as prostitutas em sua

⁷ ALVES, Castro. A Cachoeira de Paulo Afonso.

grande maioria eram negras forras ou escravas, sem contar com as mestiças e as brancas que foram expulsas do mundo da “nobreza branca”, essas mulheres viviam sobre um constante medo de violência, principalmente aquelas que possuíam cafetões, denominados na época de alcoviteiros, esses por sua vez cobravam tributos altíssimos pelo seu trabalho além claro da própria Igreja que cobrava altas taxas daqueles que feriam a moral da sociedade em atos devassos em praça pública, fomentando um ideal de controle da sexualidade. O ouro e a prostituição tiveram uma ligação efetiva uma vez que essas mulheres de “vida fácil” iam às minas oferecerem seus préstimos, contudo com o passar do tempo os donos dessas minas perceberam que estavam sendo assaltados por seus serviçais, acabaram então por proibir a entrada dessas mulheres nas dependências das minas, entretanto não foram suficientes as medidas tomadas para coibir este “mercado ilegal”, muitas mulheres burlaram essas medidas entrando vestidas de homem nessas minas. Os principais centros de prostituição das Minas Gerais situavam-se em Vila Rica do Ouro Preto e Conceição do Mato Dentro.

Quase que em sua totalidade, nunca foi vista uma afro-brasileira em laços conjugais legítimos, isto porque a Igreja e a sociedade não viam com bons olhos essa efervescência de culturas e cores, o que nos leva a deduzir que essas mulheres só possuíam o lugar de concubinas, mesmo quando ocorria uma separação entre um casal.

As negras não viviam apenas dos trabalhos “ilícitos”, muitas tinham empregos lícitos como: cozinheira, lavadeira, criada, mulher trabalhadora em minas, porteiras etc.; temos ainda como heranças dessa cultura afro-descendente a religião do candomblé, essa moldada quando aqui chegou devido as perseguições da Igreja Católica e da própria sociedade, em termos musicais e de dança temos como herança a capoeira e os batuques africanos, além é claro de algumas delicias alimentícias como, o café, o cuscuz, a canjica, o leite de côco, o acarajé, o vatapá dentre outros.

Podemos notar que a maioria das percepções acerca da mulher, nos mais variados períodos da história humana, é baseada na imagem que era produzida dela, essa imagem, na maioria das vezes, era fabricada pelo homem: padre, marido, pai. Deste modo, temos a figura da mulher deste período como uma “imagem fabricada”, tomando como base os paradigmas da Igreja, como sendo a maior responsável por essa ambigüidade da imagem da mulher: ora sendo representada, fabricada, como um

ser imaculado nos moldes de Maria, mãe de Jesus, ora sendo comparada a Eva, “costela” de Adão que levou o homem à perdição, e que ainda o leva a cometer os mais terríveis, porém excitantes, pecados.

Embora a Igreja tentasse de todas as formas adestrar os corpos e os desejos da Colônia, é quase inevitável não encontrarmos nos processos crimes e documentos das visitas “inquisitoriais”, entre outros, mulheres que burlaram as ordens vigentes, ou até mesmo as enfrentaram. Assim, é importante que haja uma pesquisa apurada deste tema, tomando como base o trabalho com as fontes já citadas, percebendo nelas não exclusivamente o óbvio, mas procurando lê-las em suas entrelinhas.

De acordo com alguns relatos de estrangeiros que passaram em nossas terras no período colonial, as mulheres eram desleixadas, dentro de casa usavam roupas um tanto quanto transparentes que intensificavam seu poder de sedução⁸. Existem também relatos que enfatizam o caráter da mulher submissa ao seu marido, isto é, às ordens vigentes. Podemos notar nestes testemunhos caráter dúbio que a imagem da mulher representava. Não podemos negar que muitas eram submissas ao lar e a Igreja, pois eram ensinadas desde pequenas a serem assim, a “domar” sua tendência ao pecado. No entanto, também havia aquelas que por necessidade ou por prazer burlavam a vigilância dos seus.

Muitas eram as mulheres que não seguiam ao padrão de honra e castidade estabelecida. O amor entre mulheres, à prostituição e os ofícios extra lar (adultério), conflitos envolvendo senhoras e escravas, em função dos “romances” entre os senhores e essas negras, enfim, muitas eram as práticas que iam de encontro aos padrões e a imagem ideal vinculada à mulher. Só nos resta saber se essas práticas eram conseqüências da reclusão feminina, ou se eram uma espécie de reação.

“..., a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa.”⁹

⁸ ARAÚJO, Emanuel. “O Teatro dos Vícios. Transgressões e Transigência na Sociedade Urbana Colonial”.

⁹ FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Pág. 241.

. Os casos de amor e ódio entre os (as) negros (as) e seus (suas) senhores (as) são o exemplo vivo dessas relações de poder uma vez que os donos das “peças” tinham “domínio” sobre os mesmos de forma a subjugar-los e utiliza-los como objetos de seus desejos, na sua grande maioria mulheres, uma vez que o assédio feminino das senhoras para com os escravos era bem menor, sem contar que as mesmas usavam seu poder de “patroas” para castigar as escravas bonitas que interessavam seus maridos e mantinham casos extraconjugais; o que não observamos antes, mas, hoje nos é mais claro, é a figura da negra que se utiliza do corpo e da sua astúcia para conseguir melhores condições de sobrevivência tanto na senzala quanto fora dela, não misturando o subjetivismo da paixão a seus planos, porém nem sempre era assim também havia casos em que escravos apaixonavam-se por seus donos, entretanto o final nem sempre era feliz como os contos de fadas “europeus”, uma vez que não era comum encontrar famílias reunidas em uma mesma localidade.

Nosso caldeirão multi-étnico ora se confunde pela sua relativização, ora pela sua etnocentrização, aceitar o outro é difícil seja ele quem for. Não basta quebrar as correntes da escravidão inerente às sociedades dos séculos XVIII e XIX, é necessário que nós ditos evoluídos do século XXI quebrems as correntes da ignorância que não nos deixam enxergar que nosso sangue é negro e que temos o dever de saber nossas origens, não calando novamente a cultura negra.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Emanuel. “O Teatro dos Vícios. Transgressões e Transigência na Sociedade Urbana Colonial”.

DEL PRIORE, Mary. Mulheres no Brasil Colonial. 2ª ed. – São Paulo: Contexto, 2003.

DEL PRIORE, Mary (org.); Bassanezi, Carla (coord. De textos). História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997.

FIGUEIREDO, Luciano. O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII; Prefácio Laura de Mello e Souza. – Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder; organização e tradução de Roberto Machado. –Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

LIMA, Luciano Mendonça de. Derramando susto: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande. EDUFCG, 2006.

LIMA, Luciano Mendonça de. Uma porta estreita para a liberdade: as ações cíveis e alguns aspectos do cotidiano escravo na Campina Grande do século XIX. In. Idem etal. A Paraíba no Império e na Republica: Estudos de História Social e Cultural. 3ª Ed. Campina Grande. EDUFCG, 2006. (págs. 41-66).

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. – 34ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 1998.

ROCHA, Solange Pereira da. Travessias atlânticas: Rotas do tráfico e a presença africana na Paraíba Colonial. UFPE. 2006-2007. (págs. 279-305).

SANT'ANNA, Affonso Romano de. O Canibalismo Amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

SILVA, Eduardo. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Eduardo. Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil Escravista. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HISTÓRIA, MEMÓRIA COLETIVA E LENDA: O TEXTO CATURITÉ, DE IRENÊO JOFFILY

Josemir Camilo de Melo
PhD em História pela UFPE
jcdemelo@uol.com.br

Introdução

Em 1994, chegou-me às mãos uma cópia mimeografada de *A lenda de Caturité* que era usada pelas professoras do município de Boqueirão, no Cariri Oriental paraibano. Como eu tinha uma coluna jornalística sobre cultura popular publiquei a lenda. Estava, sem saber, retornando ao jornal um texto que nascera também em jornal, em 1888, na Gazeta do Sertão, de e por Ireneo Joffily. Em 2005, dei este tema a aluna de graduação para uma pesquisa de conclusão de curso que resultou na monografia “*A Lenda de Caturité: da Memória Oral à Literatura Histórica*”, por Rosely Bezerra de Queiroz. Ao mesmo tempo circulava a Lenda de Caturité em versos nas escolas de naquele município, bem como fora informado de que havia outra versão oral da lenda que não se referia mais ao chefe Caturité e sim a um casal, cujo índio se chamava Catu e a índia Ritê. Desta, no entanto, não consegui nenhuma documentação escrita, nem escutei sua versão oral.

A partir daí resolvi pesquisar a lenda, pois o que me intrigava era: como, numa região dominada pelo tapuia cariri, a filha do chefe tribal teria um nome oriundo do universo tupi, Potira. Deparei-me, portanto, com influências literárias vindas de Alencar e de Machado de Assis o que gerou um estudo à parte. Aqui, no entanto, resolvi investigar o outro lado da medalha, de como uma memória étnica virou lenda e desta se passou à ‘história’.

A História e o historiador Joffily

A historiografia paraibana é pequena, mesmo porque o que se entendia como História só veio a ser praticada com a fundação do Instituto Histórico Paraibano (IHGP) tardiamente em 1905. O primeiro historiador paraibano, Maximiano Lopes Machado, participante da Rebelião Praieira, na cidade de Areia-PB, radicou-se em Pernambuco, tornando-se sócio do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP). Lá, através da revista do Instituto, começou a publicar fascículos de sua *História da Província da Paraíba*. Irenêo Joffily também a publicou em alguns fascículos no seu jornal *A Gazeta do Sertão* (1888-1891). No entanto, a Paraíba só viu sua obra impressa como livro em 1912, através do governador Álvaro Machado, seu sobrinho. Sobre esta aliança IHGP/Estado, ver Dias (1996) e Gonçalves (2007).

Joffily não foi um historiador comum para sua época, ou seja, um historiador de gabinete. Como sertanejo (nasceu na então zona rural de Campina Grande, na hoje chamada região do Curimataú) iniciou seus estudos andando a cavalo, pois fora obrigado, para fugir da cólera de 1856, a ir estudar no alto sertão paraibano, em Cajazeiras, com o famoso Padre Rolim. E, de lá, devido à aproximação da cólera, ainda teve de ser mandado, junto com todos os alunos, para a região cearense dos Inhamuns. Tudo isto a cavalo. Daí vieram suas primeiras percepções da natureza semi-árida e de sua gente.

Quando voltou a sua terra, um ano depois, sentindo a morte de seu pai pela cólera, encontrou sua mãe já casada com um rico proprietário. Em seguida, toda a família foi morar no Recife, o que se tornou mais outra jornada de Joffily a cavalo. Aos 18 anos (em 1862) entrou para a Faculdade de Direito e, em 1864, mostrou uma rebeldia psicológica conta o pai postiço (Édipo, à parte?) tirando o Ceciliano Pereira e criando um neologismo – Joffily (*Josephus fillii*) filho de José Luiz, com inovações na grafia, pois trocara os dois ‘i’ de *fillii*, por ‘y’, e, em vez de ph trocou-o por dois ‘ff’, como explicaria aos filhos, segundo Geraldo Irenêo Joffily (1977, p.17).

Formado, foi nomeado Juiz de São João do Cariri, a sudoeste de Campina Grande. Em 1867, percorreu de sua comarca à capital do Ceará, atravessando o Rio Grande do Norte: mais outro percurso a cavalo. Logo em seguida, foi nomeado Juiz de Campina Grande. Ao terminar seu período, abriu banca de advogado em Campina Grande, entrando para a política e sendo eleito deputado provincial, em 1868, pelo Partido Liberal. Casou-se com a jovem Rachel Olegária, descendente dos Torres Brasil (família que viera de Torres, Portugal) que morava em Alagoa Nova-PB, mas que estudava em internato no Recife, numa viagem 240 km, em liteira, que durava 5 dias (op.c it., p.19,20). Portanto, se em 1870, Joffily escreve pela primeira vez, na Paraíba, um artigo a favor da implantação de uma ferrovia do porto de Cabedelo a Campina Grande é que conhecia bem o território e as enormes dificuldades dos meios de transportes para a economia local.

Em suas andanças, Joffily assumia um papel de investigador científico, pois não só se interessava pela História, mas, em certos momentos, pela Geografia, o que resultou de suas observações e anotações refutar a cartografia da Paraíba quanto as suas fronteiras. Sua descrição foi assimilada por Euclides da Cunha quando da elaboração de Os Sertões (1995, p.72, 120).

Numa dessas viagens subiu ao pico do Jabre, o ponto mais elevado da Paraíba, bem como subiu o pico do Caturité, que, para ele seria um termo tupi: *“É verdade que, no meio desses nomes, aparece um ou outro indicando ser da língua tupi, como Caturité, pico da serra do mesmo nome, ou de Bodocongó”*. Mas, indo em busca de uma identidade Cariri, ele acrescenta: *“(…) esta palavra teria talvez variado de pronúncia,*

podendo ser que a troca do t, por c da segunda sílaba, Cacuritê, como o povo pronuncia, a aproxime mais do cariri que do tupi” (1892, p. 27,8).

Na descrição histórico-geográfica que mais se aproxima do cenário da ‘lenda’ de Caturité, Joffily descreve:

Com o auxílio do governo, formaram-se duas fortes bandeiras e partiram à conquista do sertão. [...] O capitão-mor Theodósio de Oliveira Ledo, comandante de uma delas, chegando à missão do Pilar, teria seguido sua viagem acompanhando o rio Paraíba até o boqueirão da serra do Carnoyó, onde fez demorado acampamento, fundamento da atual povoação de igual nome; se ela já não estivesse fundada, como faremos notar adiante. [...] Para alcançar este ponto, já em pleno sertão, Oliveira Ledo teria necessidade de repelir por muitas vezes os Carris, principalmente além de Natuba, onde o Paraíba passa apertado entre serras; fazendo prisioneiros, que era o fim principal dessas entradas. [...] Deste modo, à palavra consoladora do missionário, à paz por ele pregada aos míseros indígenas sucedia a guerra com seus horrores. [...] Continuando a sua descoberta, o capitão-mor achou-se na junção do rio Paraíba com o Taperoá, e seguiu pelo vale deste, ao Norte, até que entre o riachão Timbaúba e o de Santa Clara encontrou as hostes Cariris, (provavelmente os Sucurus) embargando-lhe a passagem. Uma carta de data de sesmaria refere-se ao combate ou batalha que aí teve lugar, dizendo que – os Tapuias foram derrotados, sofrendo grandes perdas...(op. Cit., p.32/3).

E, aqui, já podemos fazer um paralelo de como Joffily se afastou da História, principalmente de seu *Notas sobre a Paraíba*, com outra redação que só será alterada com a presença dos diálogos de Potira. Em Caturité, quem fala é o senhor ‘C’ quando narra:

Já faz muito tempo. Meu avô presenciou; a meu pai ele contou o que viu e meu pai contou a mim. Esta serra coberta de matas v virgens e cheia de fontes d’água, era habitada pela tribo Bodopitá, uma das mais valentes da raça cariri.

Os brancos da Paraíba e da missão do Pilar dominavam até o pé da Borborema, nunca a tinham subido. Eram para eles regiões desconhecidas e tenebrosas. Foi quando os portugueses querendo estender o seu domínio, encarregaram ao capitão-mor Theodósio de Oliveira Ledo, de conquistar o sertão (JOFFILY, Livro II, p.425/6).

Se Joffily já conhecia a lenda, pois pelos cálculos ele a teria recolhido por volta da primeira viagem, quando Juiz em São João do Cariri (c.1867) ele foi bastante honesto (se não positivista) para não se trair e colocar a lenda como parte (ou discurso paralelo ao) da História. No entanto, e apesar de ser descendente por parte de pai, dos Oliveira Ledo, Joffily parece não concordar com suas táticas beligerantes, a ponto de reproduzir uma carta do Capitão-Mor da Paraíba, sobre o ‘genocídio’ (aspas nossas) praticado contra os Cariri em que o Conselho Ultramarino pedia castigo contra aquele ‘bandeirante’ (SEIXAS,). Joffily se tornou o único a gravar esta história de Caturité, pois Machado (1977) nada diz sobre a invasão dos brancos às terras dos tapuia cariri.

Em Busca da Lenda

Buscamos identificar a lenda de Caturité através de historiadores locais e dicionaristas de termos indígenas. Almeida (1977) não cita nenhum título que aborde a lenda de Caturité, na secção de lendas, nem possui bibliografia explícita sobre o termo Caturité, ou Potira. Câmara Cascudo também parece não conhecer a lenda de Caturité, pois não a cita entre as lendas indígenas. Se assim for, Joffily foi o primeiro e único a dar versão escrita à lenda, por volta de 1889/91, quando publicava sua *Gazeta do Sertão*.

De onde colhemos exatamente a lenda de Potira? Resolvemos verificar o significado do nome consultando dicionários clássicos, tanto dos tempos coloniais, como da época imperial e, para surpresa, não consta o termo Potira. Provavelmente como o dicionário era da língua portuguesa, isto implicava em portuguesa de Portugal, daí os termos indígenas não fazerem parte. Tanto que buscamos em Bluteau, em Blake, em Mello Moraes e não encontramos Potira (que é uma personagem real do “sul”), muito menos Caturité (personagem ‘lendária’, do “norte”).

O pouco que se sabe da lenda é uma ligeira observação feita por seu neto Geraldo I. Joffily (responsável pela reedição de *Notas sobre a Paraíba*) em que diz que Irenêo Joffily fez divagações literárias sobre a lenda, romanceou-a. É possível que Joffily tenha ido buscar o nome Potira em Alencar, mais exatamente em Ubirajara. Seria muito pouco, diante da evidência de uma personagem tão de peso como a heroína machadiana Potira. Mais ainda, que tendo Joffily pendores historiográficos, fora buscar uma personagem de carne e osso - Potira - que vivera e sofrera (muito importante, para o romantismo) no século XVI, no que se chamou de Confederação dos Tamoios. Vivia-se o indianismo imperial, o que, tardiamente, Joffily vai tentar implantar na Paraíba, não só pela escritura da tradição oral de Caturité, mas pela escolha do povo Cariri como emblema, chegando o autor a assinar artigos de jornal como Índio Cariri.

De Memória e narradores

O texto Caturité é um ‘resgate’ da memória coletiva do sertão, muito embora pareça, no primeiro momento de que se trata de uma memória objetivada, ou ativa, aquela que é narrada a outrem (Senhor “C”), através da linguagem ou da escrita, ou seja, como lembrança. Embora Joffily depois aja como um narrador, é de suas memórias desta narrativa de que vai se valer. Teríamos que descontar desta lembrança de suas andanças, que a memória não pode ser vista só como recordação (processo consciente),

mas também pelo seu lado do esquecimento (processo inconsciente) uma forma de amnésia. Cargas afetivas podem inibir a constituição da narrativa e da Memória, exercendo censura e seleção nos elementos a serem narrados ou escritos (LE GOFF: 1992, p.425/6). Joffily, ao se dizer descendente de Teodósio de Oliveira Ledo, não teria alterado a narração memorialística de Caturité?.

Mas, voltemos ao texto. Trata-se de uma trama anônima, resultado de uma sociedade de memória essencialmente oral – os povos índios. Portanto, quando Joffily a ‘reproduz’ é como se ele quisesse mostrar uma história “objetiva” - tal como praticada no Ocidente cartesiano. No entanto, segundo Le Goff, ela é “ideológica” (cautela, aqui, com o termo), pois ele quer se referir à memória coletiva, aquela que, segundo ele, tende a confundir História e Mito. A sociedade tribal indígena era essencialmente oral e foi mantida, durante muito tempo, pela proibição à escolaridade. A História dos nossos ancestrais índios não pode ser resgatada sem seus mitos e lendas, como esta de Caturité que dá nome à montanha e, hoje, ao município onde teria se passado o massacre da tribo Bodopitá.

Partiremos, portanto, da primeira etapa da Memória (Le Goff: p. 427) que é a étnica, a das sociedades ditas selvagens e mostraremos como, através da intervenção de uma pessoa erudita, a memória passa, no caso de *Caturité*, da oralidade à escrita, tornando-se aparentemente História. Dizemos aparentemente, porque de fato, quando o historiador, então jornalista, Irenêo Joffily publica a lenda de *Caturité*, ele já o faz como literatura, onde se percebem nítidas influências dos românticos, inclusive da fase poética de Machado de Assis, de onde tirou, talvez, a personagem Potira.

Na memória étnica, segundo Leroi-Gourhan, (apud Le Goff, p.428/9) a manutenção do mito/história (lenda) depende de famílias e clãs através de especialistas em narrações, verdadeiros homens-memórias, genealogistas, líderes religiosos e idosos que mantêm o papel de coesão do grupo étnico. Faltaria, aqui, esta ligação entre o texto joffiliano e os narradores étnicos, já que Joffily captou a lenda de um certo senhor ‘C’ (assim, mantido no anonimato pelo autor),

Esta memória oral que é passada de geração a geração não só de maneira mnemônica, mas por outros processos narrativos mais flexíveis, como as lendas e suas variações e até pelo canto, pareceu sofrer um hiato com o desaparecimento dos índios Bodopitá. Mesmo assim, parodiando ainda Le Goff, há uma trama narrativa – a lenda - que, junto com a história dos acontecimentos – a invasão de luso-brasileiros no sertão, sob a bandeira do Capitão-Mor Teodósio de Oliveira Ledo (c.1690) - é muito mais importante do que mesmo as estruturas profundas, pois as sociedades sem escritas procedem com mais liberdade, mais criatividade.

No caso exclusivo de Caturité, temos por base uma memória étnica – a transmissão oral do heroísmo deste chefe, que primeiro deve ter-se espalhado pelas aldeias indígenas e missionárias (século XVIII) e depois alhures. Quando Joffily recolhe a narrativa oral (c. 1867) ela já está em fase de lenda e a guarda consigo por duas décadas, até que a publica em seu jornal *Gazeta do Sertão*, em 1888, aí com o texto eivado de aportes literários.

Fora do parâmetro europeu que dá azo a Le Goff, podemos dizer que com a (passagem à) escrita, atingimos uma segunda forma de memória, a artificial, que historicamente se desenvolve em duas formas: o monumento e o documento. A primeira é o de (com)memorar um acontecimento. A segunda forma, o documento, passou a se basear na escrita, mas carregando, em si, um caráter de monumento. Teria sido essa a idéia de Joffily? Se a escrita, como alerta o historiador francês, serve para registrar os acontecimentos, criará, de per si, um feedback, que é a possibilidade de a(du)lteração. Este é o momento joffiliano, que tem sido tomado como um dos criadores do mito Cariri. No seu afã de indianista tardio, Joffily pode ter alterado a lenda, pois só a gravou de memória e a reproduziu 24 anos depois, para lançá-la como texto de imprensa.

Com a publicação de a *Gazeta do Sertão*, Campina Grande passava a viver o que Chartier chama de “*aculturação tipográfica*” do povo urbano, pois o escrito favorece “(...) *a entrada do povo urbano na cultura do escrito impresso*”, pois “(...) *o impresso, sempre, é tomado dentro de uma rede de práticas culturais e sociais que lhe dá sentido (...)*” (CHARTIER: p. 111 e 197, e p.173).

Le Goff também acentua que é com a imprensa que se iniciam novos tempos da memória (op. cit., p.457). Isto parece corroborar Benjamin, quando diz que a “*Cada manhã recebemos notícia de todo o mundo (...) quase nada do que acontece está a serviço da narrativa...*” (BENJAMIN, op. cit., p.203). No entanto, se a publicação de Caturité pode ser tomado como um serviço à narrativa, já não o é mais como memória coletiva, pois Joffily a a(du)ltera, pois sabia a quem se dirigir ao lançar uma tiragem de jornal que correspondia a 1/3 da população local (mil exemplares – aumentada depois para 1.300) para uma população de 4 mil habitantes, levando-se em conta que a o jornal saía aos sábados, dia de feira, quando a população subia um pouco). Mais ainda, na abertura de Caturité, o prólogo é narrado na primeira pessoa, seu encontro com o senhor ‘C’.

Se para os dois autores europeus é com a imprensa que a arte da memória (oral) parece em decadência, pode-se afirmar, paradoxalmente, que, no caso de Joffily/Caturité se inicia outro tipo de memória, o texto impresso lido, repetido e decorado se transforma novamente em outra ‘narrativa’ oral, como as versões que vivem hoje pelos municípios do Cariri paraibano. Não sabemos até que ponto a ação intelectual de Joffily resguardou ou matou a memória coletiva, a lenda. Podemos comparar o affair Joffily com o que

comenta Benjamin, a respeito do narrador do século XIX (Leskov) para mostrar como a narrativa estava sendo suplantada pelo romance (BENJAMIN, 1994, p. 211, 199/200). É bom lembrar que no caso do Brasil, o romance começa pelo jornal, sob a forma de folhetim. E, no caso, de Joffily, este parece assumir aquilo que Benjamin fala do narrador que é imaginado como alguém que vem de longe, pois tem muito que contar (Op. cit., p.198). Este seria o caso de Joffily, no seu périplo a cavalo em direção ao pico do Caturité e que ao narrar na imprensa, parece assumir este lugar para ter o crédito de seus leitores.

Perdia-se, assim, no texto joffiliano publicado, a “*memória, musa da narrativa*” (Benjamin, op. cit., p. 211). Em vez de ter-se transformado em História, meta dos historiadores, a memória Caturité ter-se-ia transformado em peça lítero-jornalística. Em sua reprodução escrita, Caturité deixa alguma margem de criatividade quando o texto cai em comunidade de atores de uma Formação Discursiva Oral (ou iletrada) forçados a se manterem nela pela falta de escolaridade: as diversas versões tanto oral como em cordel que circulam atualmente. Mantivemos a dicotomia do conceito de memória – musa da narrativa - que aparece em Benjamin como oposição à rememoração – musa do romance (Joffily). No caso da oralidade colhida para o jornal, naquele momento de Joffily, ocorria a transformação da memória a que se refere Benjamin, como “uma guinada histórica”.

Caturité: História ou Literatura?

Pergunta-se acerca da existência do nome tupi Potira no cariri paraibano do século XVII, já que eram rivais dos Tapuia. Como Caturité poria em sua filha um nome da tribo dos Potiguara ou Tabajara? Mais ainda, por que o chefe da tribo Bodopitá teria também um nome tupi – Caturité? Mas, uma dúvida nos assalta: quem denominava a topografia cariri? Uma das vertentes explicativas é a de os colonialistas encontrarem os nativos e estes se referirem á topografia em sua língua - Kiriri; a outra variante é a de que, como a tribo Bodopitá havia sido ou era até então uma aldeia missionária jesuítica, não teria havido, aí, a influência dos ‘línguas’ (intérpretes) tabajara ou potiguara na toponímia local? Isto, provavelmente, é insolúvel.

É de estranhar o termo Potira, que fora uma personagem cara a Machado, no seu falso épico *Americanas*, lançado em 1875, seu livro de poesias. Ali, ele vai buscar uma personagem histórica Potira, naquilo que se chamou A Confederação dos Tamoios, na História da colonização:

Para constituir seu cenário, Joffily se cerca de um vocabulário indigenista-machadiano-alencarino que se podia encontrar em qualquer livraria do centro do Rio ou em qualquer jornal, mais ainda no universo poético desde os barrocos. Ademais, diferentemente da narrativa histórica/historiográfica, Joffily cria ou reproduz diálogos, como se estivesse presente, o que é,

portanto, uma técnica do romance, com narração na terceira pessoa. Embora, inicia sua narrativa 'lendária' sob a forma da História, vem mais adiante introduzir diálogos:

No caso específico da tribo Bodopitá, pode-se rastrear a História, já que a narrativa de "C"/Joffily é historicista. E não é no livro *Notas sobre a Paraíba* que melhor arma o cenário e sim em cinco edições de a Gazeta do Sertão de 1889, numa 'reportagem' intitulada "Um Passeio de Trinta Léguas". O faro jornalístico de Joffily é impressionante para a época. Já produzia matéria para o seu jornal. Foi neste espaço de sua Gazeta, que publicou Caturité, em três edições, no começo daquele ano. O autor, posteriormente, publicou o texto como folhetim e, em sua estada no Rio de Janeiro, doou um exemplar à Biblioteca Nacional.

Mas, voltando ao seu texto, Joffily introduz (ou reproduz) diálogos às páginas 427 e 428, sempre em torno da dupla, mas tendo Potira como protagonista dos diálogos, enquanto Caturité o é das ações narradas pelo narrador ausente. Joffily faz o chefe Caturité imitar o oitibó (coruja). Pelo menos em Alencar, oitibó está em Iracema e em o Guarani. Joffily, neste seu pequeno texto, o cita cinco vezes. O uso desta ave talvez seja para aproximar da literatura portuguesa que tem o pássaro canoro noitibó.

É possível traçar uma linha entre os três autores (Joffily-Alencar-Machado; ou, em ordem cronológica das influências: Alencar-Machado-Joffily) do nacionalismo indianista. A vertente mais forte de Joffily, não é Machado de quem tirou Potira e sim, de Alencar que, se outra coisa não fora sua influência literária (até Joffily publicar a Gazeta), teria o cearense deixado sua áurea ao ter pisado os mesmos salões das aulas de Direito da Faculdade de Olinda/Recife (1848/50).

Outro detalhe que surge da trilogia Alencar-Machado-Joffily é que Machado de Assis fez a Introdução (?) de Iracema (1865). Lá, ele convocava as letras a um nacionalismo romântico (redundância), a uma volta ao indianismo, mas com adaptação à língua erudita sem ferir a semântica indígena. É possível que Joffily tenha também lido esta Introdução machadiana, onde se pregava uma literatura 'americana'. Mas, roubado o personagem a Machado de Assis, ferindo talvez a lingüística e cultura do povo Cariri (ao adotar o nome Potira), Joffily mergulha quase que totalmente no romance alencarino*. Enquanto a Potira de Machado é raptada por gente de sua própria tribo – o guerreiro Anagê, a Potira de Joffily é raptada pelos brancos. Ambas invocam Tupã, mas em falas diametralmente opostas. A Potira machadiana é cristã e rejeita a volta a Tupã. A Potira joffiliana rejeita totalmente os ensinamentos cristãos:

* Em 1917, o escritor cearense Padre Heliodoro publicou um folheto com o título "A Iracema Paraibana" (JOFFILY: 1977, p.431, nota de pé de página)

Pagé (sic) dos brancos, respondeu ela – Tupã é poderoso no Céu, manda o trovão e o raio contra a terra, e não pode ser morto em uma cruz, como este vosso Deus (sic) (...) O nosso Pagé, continuou ela – diz que Tamandaré foi salvo do dilúvio no olho de uma palmeira que flutuou sobre as águas”. (Ver em anexo).

Arremata Joffily que o religioso, contristado e ao mesmo tempo admirado de semelhante raciocínio e da tenacidade com que a *jovem indígena sustentava as suas absurdas crenças* (itálico nosso para mostrar a posição conservadora do escritor Joffily), empregou todos os meios de conversão...” (Ver em anexo).

Na construção da trama, Joffily parece parodiar Machado, através de figuras como: “*Tal no cimo do velho Corcovado*”, quando Joffily também terá um topos montanhoso, o pico do Caturité de onde se atiram o chefe e sua filha. A fuga de Potira das mãos de Anagê pode ser, em parte, a fuga da Potira joffiliana das mãos dos brancos e da Igreja. Joffily decide o final dos dois, trocando o “*taquaral à noite sussurrando,/ Despenhada cachoeira*” de Machado, pelo carrascal da caatinga e dos despenhadeiros da montanha Caturité.

Vencidos, no alto do Caturité, Potira

(...) ferida no peito por uma bala, inclinou a fronte e ia cair, quando Caturité, soltando um terrível grito, segurou-a, levantando-a em seus hercúleos braços/ Então recuou alguns pasos, sempre com os olhos fitos nos seus inimigos (...) dando prodigioso salto, foi cair sobre os galhos de um frondoso jatobá e desapareceu no abismo” (JOFFILY, op. cit., p. 430/1).

Caturité, o texto, seria um romance indigenista tardio? Uma História (até então, oral) vista pelos de baixo? Polifonias.

ANEXO I

“CATURITÉ”*

Esta serra coberta de matas virgens e cheia de fontes d’água, era habitada pela tribo Bodopitá, uma das mais valentes da raça cariri.

Os brancos da Paraíba e da missão do Pilar dominavam até o pé da Borborema, nunca a tinham subido. Eram para eles regiões desconhecidas e tenebrosas.

Foi quando os portugueses querendo estender o seu domínio, encarregaram ao capitão-mor Theodósio de Oliveira Ledo, de conquistar o Sertão.

* Mantivemos o estilo com que Geraldo Irenêo Joffily transcreveu o texto diretamente do jornal, ou seja, os parágrafos curtos da prática jornalística da época.

Caturité, bom e grande entre os seus e chefe da tribo Bodopitá, deu o alarme entre as tribos irmãs e provocou o levante geral contra o gigante inimigo.

Muitos combates renhidíssimos foram dados, e os portugueses sempre venceram.

O que valiam as flechas dos pobres indígenas contra as armas de fogo dos seus inimigos?

Subindo pela margem esquerda do Rio Paraíba, o Capitão-mor aproximou-se desta serra e em último combate exterminou a tribo Bodopitá.

Caturité não morreu, apesar de ter muitas vezes afrontado a morte e de ser o último a abandonar o campo, cheio de ferimentos retirou-se e foi acolher-se nos esconderijos do alto monte, a que deixou o nome.

Depressa sararam as feridas do seu corpo: mas as d'alma sangravam e sangrariam sempre, sobretudo porque Potira, sua estremecida filha, era prisioneira dos portugueses.

Potira, a virgem cariri, singela e bela como a bonina, acompanhou com os demais prisioneiros o exército do Capitão-mor até o Boqueirão, onde estabeleceu o seu arraial.

Caturité do seu elevado posto viu a marcha dos inimigos, viu o seu acampamento, viu finalmente que seria cercado e não quis fugir para os sucurus, a tribo irmã, que podia ainda organizar para salvar a filha e fugir com ela ou então morrer.

Era noite escura. O rio Paraíba estava cheio. Caturité desceu o alcantilado monte e atravessando o rio a nado, alcançou à margem direita, e por ela seguiu até que descobriu os fogos do arraial inimigo.

Orientou-se, e segunda vez, lançou-se n'água, atravessou um braço do rio, tomando pé em uma ilha, próxima à margem esquerda, onde se achavam os portugueses. Ali chegando com infinitas precauções, subiu a uma elevada craibeira e por entre as suas densas ramagens lançou o olhar sobre o arraial.

Na encosta de um outeiro, em terreno pedregoso, havia o Capitão-mor assentado o seu acampamento. Na frente tinha o rio; à direita, na direção do poente, estava a serra cornoió. Eram os dois lados por onde poderia ser atacado, e por isto, como guerreiro experiente, escolheu um terreno, guardado por duas linhas naturais de defesa, para o seu arraial.

Já havia dias que Oliveira Ledo chegara. O arraial formava um grande quadrilátero, tendo no centro a espaçosa tenda do Capitão-mor, e nas suas quatro faces via-se ao pé de arvores as toscas palhoças dos soldados, que não dispunham de tendas, como o seu chefe.

No meio do campo existiam a pequenos espaços grandes baraúnas e aroeiras. Fora à caatinga era tão fechada pelo caroá, macambira e chique-chique, cobrindo inteiramente o solo nos espaços deixados por árvores e arbustos, que era difícil penetrá-la.

À noite, grandes fogueiras circulavam o campo, medida necessária para afugentar as feras, e soltavam-se os cães, amestrado nessa guerra contra os indígenas, e que eram (sentidas) sentinelas mais vigilantes do que os próprios soldados.

Muitos prisioneiros tinham feito o Capitão-mor nos diversos combates, que dera contra os cariris. A presa já era importante e tornava-se preciso cumprir a lei, isto é, tirar-se os quintos para El Rei.

Os prisioneiros foram entregues aos cuidados de um frade, que acompanhava a bandeira, perito no dialeto cariri, afim de doutriná-los.

Potira, pela sua mocidade, pela sua beleza e, sobretudo, pela sua origem, mereceu especial atenção de Oliveira Ledo e do religioso, o qual, admirado da penetração de seu espírito, até então cercado de espessas trevas, esforçava-se pela sua conversão.

Naquela noite o religioso continuava o seu ensino aos catecúmenos, e, depois de explicar a formação do mundo, o dilúvio universal, o modo porque Noé foi salvo e a vinda do Messias anunciado, levantou a imagem do crucificado e apresentou-a a Potira dizendo:

- Eis o nosso Deus! (Tupã).

- Pagé dos brancos, respondeu ela – Tupã é poderoso no Céu, manda o trovão e o raio contra a terra, e não pode ser morto em uma cruz, como este vosso Deus.

- O nosso Pagé, continuou ela – diz que Tamandaré foi salvo do dilúvio no olho de uma palmeira que flutuou sobre as águas.

O religioso, contristado e ao mesmo tempo admirado de semelhante raciocínio e da tenacidade com que a jovem indígena sustentava as suas absurdas crenças, empregou todos os meios de conversão, explicando os mistérios por meio de comparações e imagens, a fim de ser mais facilmente compreendido. Ao mesmo tempo fez-lhe promessas as mais sedutoras.

Potira ficou perplexa. O religioso insistiu; e ela ia responder, quando ouviu ao longe o lúgubre canto do oitibó. Sobressaltou-se e disse depois de uma pausa:

A filha de Caturité só pode seguir a religião de seu pai; de balde insistis, Pagé dos brancos, para que a deixe.

O religioso, sumamente penalizado pela inutilidade de seus esforços, por supor que aquela alma não quereria, nunca, deixar o erro e aceitar a luz da verdade, deu por finda a prática naquela ocasião, mandando retirar os catecúmenos.

Potira e seus companheiros, algemados e presos uns aos outros com fortes cordas de caroá, dirigiram-se escoltados para as proximidades de uma grande fogueira, onde sentaram-s em círculo.

Súbito ouve-se de novo o canto de oitibó, parecendo agora partir de uma baraúna, em que Potira se recostara.

Cessaram todos os rumores. O arraial dormia.

Caturité dominando todo o campo inimigo do cimo da carabibeira, onde estava, viu a luz de uma fogueira os prisioneiros e entre eles Potira, a quem o religioso dirigia a palavra. Então imitou o canto do oitibó para anunciar a sua presença.

Depois viu que os prisioneiros se retiravam e que tomavam posição um pouco adiante. Foi quando ouviu repetido o canto que soltara.

Tinha agora a certeza de ter sido compreendido por sua filha. Esperou. Passado algum tempo, desceu da árvore, entrou no rio e mergulhando surgiu na margem oposta.

Não se levantou; a posição horizontal, que guardava n'água, conservou em terra. De bruços deslizou sobre o solo, sem que se ouvisse o choque de qualquer pedra, que se deslocasse ou o atrito de seu corpo sobre a erva.

Imperceptivelmente ganhou terreno aquele vulto, que se dizia imóvel, até que atingiu um penhasco isolado, à pequena distância do arraial. Lá chegando, levantou-se, amparado da pedra e de novo fez ouvir o canto do oitibó.

O som agora tinha variado. A ave notívaga tem a propriedade de expedir sons vagos, indeterminados, quando voa, parecendo, assim, dar o anúncio de sua passagem. Quando, porém, pousa, o seu canto muda; a sua voz lúgubre torna-se acentuada.

Assim, o oitibó tinha agora soltado o seu canto em som breve e imperativo, como se quisesse dizer:

- Vem! Vem...

Decorreu o espaço de alguns minutos.

De repente, a esbelta figura da jovem indígena revelou-se, e Potira, lançando-se nos braços de Caturité, diz:

- Eis tua filha, Caturité! Mas fujamos, que os brancos nos perseguem.

O momento era crítico. O chefe cariri tinha formado o plano de fuga, atravessando com sua filha o Paraíba, naquela ocasião barreira insuperável para os seus inimigos, mas vendo os pulsos de Potira presos com algemas, conheceu logo a impossibilidade de por em execução o seu plano.

Tomou então a resolução de fugir pela margem do rio, até as fraldas da elevada serra, onde era o seu asilo.

Mais rápida do que a ema do seu sertão estava agora Potira tolhida em sua carreira; mas, ainda assim, nunca seria alcançada pelos soldados portugueses que a perseguiam, se não fossem os cães, que botaram em sua pista.

A matilha sendo açulada por seis arcabuzeiros, que a seguiam de longe, alcançou o par perseguido obrigando Caturité a deixar a margem do rio, penetrando na caatinga, onde poderia melhor defender-se.

O guerreiro cariri tinha as suas armas, o rígido tacape e o arco com a uiruçaba cheia de setas.

Entrando na caatinga dois gigantescos cães, mais audazes do que os outros se lançaram furiosos sobre eles. Caturité com a maior agilidade duas vezes vibrou o tacape e as prostrou por terra moribundos, sacudindo-os em seguida sobre o resto da matilha, que recuou amedrontada.

Teve tempo, então, de alcançar um serrote e do seu cimo Potira soltou um grito de alegria.

- Jacy! - disse ela.

A lua, no quarto minguante, aparecia agora por trás de uma nuvem já elevada no horizonte. À sua luz Caturité examinou as algemas que prendiam a filha e dispôs-se a quebrá-las, muito embora ficassem contusos ou feridos os seus pulsos. Via ser impossível de outro modo a sua salvação.

Escolheu uma pedra da maior rigidez e usando dela como martelo, coseguiu, sem demora, libertar a jovem indígena da infame prisão.

Potira, vendo-se livre, como o passarinho que alisa as penas para o rápido vôo, ajeitou a sua arassoia e despediu-se em carreira veloz por uma clareira do bosque.

A matilha continuou a persegui-los; mas já não acometiam, esperava que seus senhores chegassem para darem cabo da caça.

E essa caçada humana, semelhante à do jaguar, continuou pelo resto da noite e com o aparecimento do dia.

Subindo a serra, já dia claro Caturité tomou posição ao pé do grande jucá, que ainda lá existe e dispôs-se a exterminar o resto da matilha.

Uma primeira seta, que disparou, pôs fora de combate um dos cães e o outro que restava abrigou-se por trás de uma árvore no cerrado da mata.

Nesse momento assomou um dos arcabuzeiros, e Caturité, que já tinha o seu arco preparado, cravou-lhe uma seta na garganta.

Os outros portugueses apareceram logo e quando o chefe indígena disparou de novo o seu arco, estrondou uma descarga de quatro tiros.

Potira, ferida no peito por uma bala, inclinou a fronte ia cair, quando Caturité, soltando um terrível grito, segurou-a, levantando-a em seus hercúleos braços.

Então recuou alguns passos, sempre com os olhos fitos nos seus inimigos, até que se aproximou do despenhadeiro.

Conservando sua filha exânime, reclinada sobre seu ombro e sustentando o seu corpo com um dos braços, Caturité voltou-se rapidamente e dando prodigioso salto, foi cair sobre os galhos de um frondoso jatobá e desapareceu no abismo. (JOFFILY: 1977, p.423-431).

Referências bibliográficas

- ALENCAR, José de. *Ubirajara*. São Paulo: Editora Ática, Série Bom Livro, 1998.
- ALMEIDA, Horacio de. *História da Paraíba 2 Tomo II*. João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura/SEC/ Editora Universitária UFPB, 1977.
- ASSIS, Machado de. *Americanas*. In: *Obras Completas de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. 1955, p.255-278.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- BORGES, José Elias Barbosa. *Indígena da Paraíba (1) Classificação Preliminar*. Educação e Cultura. Ano III. Nº 12, 1984, p. 30 – 43.
- CHARTIER, Roger. *Leituras e Leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1999. Não consta Potira nem Caturité.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editores, 1995. (37ª edição).
- DIAS, Margarida Maria Santos. *Intrepida ab Origene: O Instituto Histórico e Geográfico Paraibano e a produção da história local – 1905/1930*. João Pessoa: Almeida Gráfica e Editora Ltda, 1996
- Gonçalves, Regina Célia. *Guerras e açúcares*. Bauru-SP: EDUSC, 2007.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- JOFFILY, Geraldo Irenêo. (Apresentação e Observação). *Seleção das crônicas de Irenêo Joffily*. (Livro II). In: JOFFILY, Irenêo. *Notas sobre a Parahyba*. (Livro I). 2ª edição. Brasília: Thesaurus. Editora, (S/d), p. 423 – 431.
- JOFFILY, Geraldo Irenêo. *Irenêo Joffily. Primeiro Centenário da Morte*. João Pessoa: Gráfica/UNIPÊ, 2004.
- JOFFILY, Irenêo. *Notas sobre a Parahyba*. (Livro I). 2ª edição. Brasília: Thesaurus. Editora. (1977).
- Notas sobre a Parahyba*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1892.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas. UNICAMP, 1992.
- MACHADO, Maximiano Lopes. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa, UFPB, 1977. (2 vols.)
- MELO, Josemir Camilo de *O Resgate da História Indígena na Paraíba. Notas para uma Pesquisa Etnohistórica*. In: SÁVIO, Luiz et all (Orgs.). *Índios do Nordeste: Temas e Problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999, p.193-219.

Oralidade, Memória Popular e Jornalismo. (Comunicação) IV Encontro de História Oral do Nordeste, Ilhéus-BA, UESC, 2007. (Inédito)

(MELO) CAMILO, Josemir. *A Lenda de Caturité.* Campina Grande: Jornal da Paraíba (Coluna O Povo; Suplemento Paineis) 25/12/1994, p.2.

PINTO, Irineo Ferreira. *Datas e Notas para a História da Parahyba.* João Pessoa, UFPB, 1977, Vol. 2.

QUEIROZ, Rosely Bezerra de. *“A Lenda de Caturité: da Memória Oral à Literatura Histórica.* Monografia de conclusão da Licenciatura em História. Curso de História, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2005.

SEIXAS, Wilson. *Pesquisas para a História do Sertão da Paraíba.* Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, Nº 21, p. 51-84.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. *Dicionário de Topônimos Brasileiros de Origem Tupi.* São Paulo, Traço Editora, 1985.

HISTÓRIA E EDIFICAÇÃO: ANÁLISE DA RETÓRICA NA ESCRITA MISSIONÁRIA JESUÍTICA NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ NO SÉCULO XVIII.¹

Roberta Lobão Carvalho

Graduanda em História pela Universidade Estadual do Maranhão

E-mail: rlc_hst@yahoo.com.br

1. Introdução

As narrativas produzidas por missionários vêm permeadas de relatos sobre a natureza e sua abundância, sobre suas viagens longas rumo ao novo, ao desconhecido, a serviço de Deus e do Reino, permitindo o contato com “*uma multiplicidade de costumes nunca antes imaginados*”² Os relatos escritos sobre os objetivos e o cotidiano das missões possuíam um caráter informativo e edificante, devendo relatar o que ocorria em diferentes pontos e servir de exemplo a outros missionários, Castelnau-L’Estoile afirma que:

*“A correspondência desempenhava um papel maior na difusão do ‘modo de fazer’ jesuíta, fundamento de sua identidade. Um dos objetivos destas trocas de informações era de fazer saber a uns o que se passava com os outros, permitindo aos jesuítas isolados reafirmar por meio da leitura das cartas e das obras seu pertencimento a Ordem”.*³

Dessa forma percebemos que as narrativas jesuíticas não são absolutamente uma tábua em branco, impressionadas por acontecimentos vividos pelos missionários, estas possuíam um caráter específico segundo as tradições letradas e teológicas da Ordem. Alcir Pécora nos diz que as narrativas missionárias “*possuíam três aspectos decisivos: o da informação, o da reunião de todos em um, e, enfim, o da experiência mística ou devocional*”.⁴

Neste artigo discutiremos a narrativa da morte do primeiro mártir da Companhia de Jesus no Antigo Estado do Maranhão⁵, o Padre Francisco Pinto. Para a

¹ Agradeço ao Professor Mestre Alírio Cardozo que contribuição e orientação dedicada à produção deste trabalho.

² RAMINELLE, RONALD. **Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão.** In. FRAGOSO, João; Bicalho, Maria Fernanda Baptista; Gouveia, Maria de Fátima; (org.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial portuguesa (séc. XVI-XVII)**, Civilização Brasileira. 2001, p.227.

³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma Vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil- 1580-1620.** Bauru, SP: Edusc, 2006, p.72.

⁴ PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros.** São Paulo: EDUSP, 2001, pp. 18 e 28.

⁵ Quando nos referimos ao Maranhão, estamos falando do imenso território que começa a noroeste da capitania do Ceará, onde encontrava termo a ocupação efetiva do espaço pelo Império português, e vai até a desconhecida divisa com o Vice-Reinado do Peru. (...) Em dias de hoje, o Maranhão corresponderia aos Estados que compõem a chamada Amazônia legal (Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia, Roraima, Acre, Tocantins) e mais os atuais Piauí, Maranhão e, por vezes, o Ceará, muito embora essa transposição para dias atuais seja

devida compreensão desse relato específico é importante mencionarmos que um dos recursos utilizados pelos padres jesuítas em suas obras é fazer constante menção ao passado bíblico relacionando-os ao ocorrido nas missões. Alírio Cardozo nos lembra que ao estudarmos uma obra jesuítica devemos observar que:

“(…), as histórias que podemos ler em Crônicas, Cartas e Relações quinhentistas e seiscentistas foram, muitas vezes, produzidas tempos depois do suposto ocorrido. (...). As informações produzidas nestes textos deveriam ser ordenadas segundo padrões retóricos e dogmáticos, confundido naturalmente passado e presente. Assim, o texto jesuítico relaciona, sem problemas, o Amazonas, o Tejo, o Nilo; da mesma forma, confunde: o Pará, Portugal, o Egito; e ainda: o Governador, o Rei, o Faraó”.⁶

Percebemos, deste modo, que ao analisarmos este relato devemos atentar para a forma como os jesuítas constroem sua “História”, observando que estes acabam teatralizando os acontecimentos ao utilizar os artifícios da arte retórica (bastante cultivada entre os padres da Companhia de Jesus entre os séculos XVI a XVIII). O relato sobre a morte do Padre Francisco Pinto, parece-nos um estudo de caso relevante para pensarmos, a partir dele, a relação entre a invenção retórica e a experiência vivida por aquele padre. Lembrando sempre que o *“historiador que pretende construir uma versão minimamente verossímil da narrativa sobre as viagens e travessias jesuíticas, a partir das próprias fontes missionárias, deve estar atento a tais conversões”*.⁷

A partir de agora, ao invés de somente explicar a narrativa sobre a morte do padre Francisco Pinto, iremos contá-la de acordo com o relato de outro jesuíta, o padre José de Moraes, pois percebemos que uma história ou uma simples narrativa pode nos ajudar a compreender como os padres da Companhia entendem a própria noção de “Crônica” e a idéia de narrativa, para assim repensarmos o conceito de “História” entre os jesuítas.

2. O primeiro mártir do Maranhão: um estudo de caso.

Na obra *História da Companhia de Jesus no Maranhão e Pará* escrita em 1759, pelo Padre José de Moraes, encontra-se a narrativa sobre a morte do Padre Francisco

bastante pobre em termos descritivos. Na prática, o Maranhão terminava até onde alcançavam os interesses privados dos grupos lusos pernambucanos que fizeram a conquista. (CARDOZO, Alírio Carvalho. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. Campinas, São Paulo: [s.n.], 2002, p.13-14.)

⁶ CARDOZO, Alírio. **“História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636”**. In: CARDOZO, Alírio; MARTINS, César. **História do Xingu e Belém**: Editora da UFPA, 2008. (no prelo).

⁷ CARDOZO, Op. Cit., 2008. (no prelo), p.2.

Pinto. Moraes conta que ainda nas primeiras tentativas de “colonização” das terras do Maranhão os Padres Francisco Pinto e Luis Figueira foram nomeados como primeiros missionários e descobridores do Maranhão, o primeiro, glorioso mártir, e o segundo primeiro fundador da missão do Maranhão. Moraes sempre identifica a conquista do Maranhão com o esforço de missão jesuítica. O início da missão fora, também, o início da colonização do Maranhão, ressalta-se ainda o caráter de mártir, que será imputado aos jesuítas durante toda narrativa.

O padre Pinto era um homem conhecedor das línguas indígenas, devido à experiência que já havia adquirido nas aldeias de Pernambuco, segundo se dizia, sabia tratar dos gentios com rara paciência. Quando os padres Pinto e Figueira saíram do colégio para suas missões partiram em uma embarcação que levava sal a Jaguaribe⁸. O relato conta a passagem dos jesuítas do Ceará para o Maranhão, onde havia estado Martim Soares Moreno, o famoso capitão que comandou a conquista do Maranhão em 1615. O objetivo desta passagem era temperar os ânimos dos indígenas daquela região, notadamente azedos com as ações de Pedro Coelho, capitão pernambucano, que juntamente com Martins Soares Moreno iniciou a empreitada da conquista das terras do Maranhão. Referimo-nos aqui ao ocorrido anteriormente quando Pedro Coelho, de acordo com José de Moraes, levado por sua ganância iludiu e depois aprisionou vários indígenas, forçando-os a trabalhar em suas obras particulares.

Os jesuítas viriam para acalmar o ânimo desses indígenas, que agora se encontravam arredios e desconfiados com os portugueses. Para melhor fazerem, os missionários vieram acompanhados de alguns dos indígenas que foram:

*“amarrados no Ceará, assim tabajaras como tupinambás, vindos do Maranhão a serra, e da serra ao injusto cativo dos pernambucanos, que posto já na sua liberdade pelo mesmo governador Gaspar de Sousa, viviam contentes em nossas aldeias, e agora acompanhavam gostosos aos nossos padres”.*⁹

Vemos que os padres, devido a sua alegada experiência no trato com os indígenas, são utilizados como apaziguadores de uma perigosa situação criada pelos colonos portugueses. Os jesuítas acalmaram o ânimo dos indígenas enganados por Pedro Coelho, e logo estes se ofereceram aos padres para formarem uma nova

⁸ Atualmente se localiza na Micro-Região do médio Jaguaribe no Ceará

⁹ MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)**. Editora Alhambra, Rio de Janeiro, 1987, p. 27. (doravante **História da Companhia de Jesus**)

missão. Fundada a missão, Moraes relata que os padres começaram a trabalhar pela conversão dos indígenas, ensinando os primeiros mistérios da fé aos meninos e meninas, e catequizando os pais e mães. Esta forma de catequese é a chamada “via amorosa” que de acordo com Pécora:

*“supõe entre outras práticas a visita e a pregação desarmada dos padres nas aldeias, o exemplo da vida dos missionários, (...) a pregação sistemática aos adultos, o ensino de leitura e escrita do português aos adultos, além de doutrina religiosa aos pequenos”.*¹⁰

Depois de acalmar e reduzir os tabajaras a fé católica, o padre Francisco Pinto resolveu partir para o Maranhão. José de Moraes mostra em seu relato o desejo que o padre tinha de ficar no aldeamento, ele enfatiza o grande apego dos indígenas pelos padres, e dos padres pelos indígenas. Produzindo, assim um panorama que ressalta a boa relação entre os missionários e os indígenas, criando um cenário favorável a ação dos jesuítas. Segundo ainda o padre Moraes: *“entre muitas lágrimas e sentimentos se despediram dos seus potiguaras, e estes de seus amantíssimos padres, tomando todos a sua bênção e acompanhados já de uma filial e amorosa saudade”.*¹¹ Notamos nesta passagem que os jesuítas não cumpriam sua vontade pessoal, mas a obediência devida aos Superiores da Ordem. Na verdade, segundo o ideal de obediência jesuítica, um padre deveria confundir a vontade dos superiores com a sua própria.

Os padres seguiram seu caminho acompanhados de alguns tabajara da serra e dos tupinambá do Maranhão e um potiguara que não os quis largar, chegando ao rio Paranamirim saíram da orla e buscaram passagem pelo sertão no qual devido à quase inexistência de trilha abriam o caminho com as forças de seus braços.

O caminho percorrido pelos padres foi muito difícil, era tempo de chuva e devido a este fato muitas vezes tinham que continuar sua jornada molhados, pois não possuíam roupas para mudar e nem local para se abrigar e faltavam-lhes também alimentos. Na orla havia peixes e mariscos, porém no serrado faltava-lhes opções. O leitor pode perceber que as dificuldades passadas pelos missionários são ressaltadas durante toda a narrativa, porém elas sempre são recompensadas. Desta forma temos o exemplo do que Cristina Pompa chama de *relato edificante*, ou seja, Moraes utiliza-se do que Pécora também chama de *“uma composição de quadro temático, um*

¹⁰ PÉCORA, 2001, p.47.

¹¹ Idem, ibidem. P.31

conjunto de cenas exemplares".¹² Outro exemplo deste relato edificante encontra-se no seguinte trecho:

*"Mas nem as grandes dificuldades que nas passagens dos rios encontrariam, nem a grande falta do que comer que padeciam entibiava os ânimos, ou enfraquecia a força daqueles agigantados campeões; lutando continuamente com os perigos, e com a mesma morte, a que se faziam superiores com sua constância e sofrimento."*¹³

Passados sete meses de sua partida de Pernambuco alcançaram os missionários a Serra de Ibiapaba, Francisco Pinto e Luis Figueira foram os primeiros missionários que pisaram estas terras vista como terra da promessa e considerada fronteira natural entre o estado do Brasil e a região do Maranhão. Na narrativa da chegada dos missionários a serra, percebemos que Moraes pretende mostrar que os indígenas dali possuíam bom ânimo para recebê-los, tanto que, relata que ao chegarem a serra os missionários enviam os tabajaras que os acompanhavam para dar notícia de sua chegada e *"não sendo necessário maior aviso, correram, todos juntos a buscá-lo, e como os achavam em força, debilitados os levaram em braços para uma das três populosas aldeias"*.¹⁴

Quando recuperaram suas forças, os padres começaram logo as suas tarefas de conversão dos gentios, tarefa essa que pela boa disposição dos indígenas para com os missionários, e do bom ânimo que possuíam para se tornarem cristãos não se revelou tão difícil. Os padres passaram cinco meses catequizando os indígenas e edificando uma igreja para seus trabalhos espirituais. Depois disso, antes de partir ao Maranhão - que era o objetivo último de sua missão - resolveu o padre Pinto enviar embaixadores das nações convertidas para darem testemunho às nações vizinhas das benesses trazidas pelos missionários e de seu bom exemplo de vida. Tudo isto feito para preservar o trabalho que até então tinham realizado. Entre essas nações vizinhas encontram-se os tacarijus, *"nações dentre todas as mais bárbara, e por isso do venerável padre a mais apetecida para universal concórdia de todo aquele distrito"*.¹⁵ Enviaram embaixadores para tratar com essa nação, como tardaram a retornar resolveram os missionários partir para o Maranhão, acompanhados por alguns tupinambá, tabajara e potiguar.

¹² POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi, e Tapuias no Brasil colonial**. SP. EDUSC. 2003, pp. 83 e 84.

¹³ MORAES, Op.Cit. p.31.

¹⁴ Idem, ibidem. p.32

¹⁵ MORAES. Op. Cit. p.34

Passados dois dias de sua partida os padres foram cercados pelos tacariju, que já haviam matado os embaixadores enviados anteriormente deixando apenas um com vida para que os guiasse até os missionários, que foram atacados, ao amanhecer, sem ter forma alguma para sua defesa. Alguns indígenas levaram o padre Figueira para se esconder na mata que, segundo Moraes, fora poupado, pois havia de lançar depois os primeiros fundamentos da missão jesuítica no Maranhão.

O padre Francisco Pinto não desfrutou da mesma sorte do padre Figueira, ele foi morto nessa empreitada a golpes de pau - de - jucá, um pedaço de madeira utilizado pelos tacariju para matar seus inimigos. A morte do padre Pinto teria sido aos 11 dias de janeiro de 1608. Na narrativa da morte do padre Pinto é sempre destacada a santidade e grandeza de espírito deste missionário disposto a morrer por sua missão não reagindo ao ataque dos indígenas pôs-se a rezar a Deus mostrando tamanha fé e coragem, segundo Moraes.

Destaca-se, ainda, o fato de morrerem três indígenas na defesa do padre, representantes das três grandes nações pelas quais Francisco Pinto havia trabalhado. O primeiro pertencia à nação potiguara e chamava-se Pedro, o segundo era Antônio da nação tupinambá, e o terceiro um tabajara chamado de Iguaçumirim (água pouco quente). A morte destes três indígenas fora representada como sinal do amor e da fidelidade que os indígenas possuíam pelos missionários jesuítas.

A morte do padre Pinto não encerra sua participação na crônica do padre José de Moraes nem na história da missão jesuítica no Maranhão, pois ele ainda será muitas vezes lembrado como exemplo de conduta e como forma de consolo e alívio a outros missionários. Além disso, seriam atribuídos milagres aos restos mortais do padre, que seria mesmo depois de morto, responsável pela conversão de diversos indígenas. Assim constrói-se a idéia de que sendo homem santo e dedicado ao serviço de Deus, em morte continuou com a obra que com amor e exemplo iniciou e realizou em vida.

A narrativa que acabamos de expor nos mostra pontos importantes da história da Companhia de Jesus, não apenas a respeito da missão dos jesuítas, mas sobre o fundamento erudito de sua escrita. Ao relatar esses acontecimentos Moraes busca construir uma narrativa que possua um caráter devocional, que crie um sentimento edificante ao leitor da obra, jesuítas ou não.

“Dessa forma, temos claro que o relato epistolográfico jesuítico não tem unicamente um caráter informativo, mas

*também um a mensagem que se pretende ao mesmo tempo devocional, doutrinária e persuasiva”.*¹⁶

A escrita missionária abordava aspectos que transcendiam o caráter informativo. Pécora nos diz que as principais funções das cartas jesuíticas eram edificar, dar notícias dos frutos das missões, instruírem os missionários enviados em missões, e unir os ânimos. Percebemos este caráter múltiplo na história da morte do padre Pinto.

Ao relatar as dificuldades da missão do Maranhão, Padre Moraes sempre reforça o sentido da benção e dos frutos que ela proporcionava aos missionários, e até mesmo a morte do padre Pinto é considerada como abençoada, pois nada seria mais honroso a um missionário jesuíta que morrer em missão, ou como afirma Strieder, morrer como verdadeiro soldado da *“milícia de Cristo, que combate pelo reino de Deus”*.¹⁷

Observa-se aqui que Moraes traz para o primeiro plano de sua narrativa as dificuldades da missão, *“reinterpretando-a como ‘fezes do cálix’ da salvação do gentio, em que a fé se traduz, por vezes, não apenas como aceitação voluntária da morte, mas como intenso desejo do martírio”*.¹⁸ As narrativas jesuíticas são entendidas como lugar no qual se podem compartilhar as alegrias e tristezas vividas isoladamente nas missões. *“Acentuando o seu caráter de participação afetiva e experiência mística, constitui-se como estreitamento amoroso dos membros da Companhia”*.¹⁹

2. A ars dictamines.

Para melhor compreender a função desempenhada pelo relato edificante na narrativa inaciana, iremos fazer uma breve análise da epistolografia jesuítica para entendermos qual o papel desempenhado por ela na construção desta história, não para distinguirmos o que há de real nela, mas para entendermos os princípios norteadores do que o padre Moraes chama de “História”.

¹⁶ CARDOZO, Alírio Carvalho. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. Campinas: [s.n]. Dissertação de Mestrado apresentada a UNICAMP, 2002, p.21.

¹⁷ STRIEDER, Inácio Reinaldo, **Os Jesuítas e suas matrizes utópicas**. IN: BRANDÃO, Silva (organizadora), **História das Religiões no Brasil**, Volume 3, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, p.28.

¹⁸ PÉCORA, Alcir & CARDOZO, Alírio. **Da Língua a Escrita: a epistolografia jesuítica na Amazônia (séc. XVII-XVIII)**. IN: FIGUEREDO, Aldri. **Enciclopédia Cultural da Amazônia**. Vol. I, Belém. Fundação da Amazônia. 2008 (no Prelo), p. 2

¹⁹ Idem, ibidem, p.2

Os jesuítas não deveriam agir somente sobre ordens diretas de um superior presente. Cada qual deveria ser capaz de tomar decisões. Esperava-se que um jesuíta fosse capaz de agir por conta própria, mas a sua atividade epistolar era tão importante que “*diferentemente de outras atividades deixadas à iniciativa individual, esta era regulada por prescrições rígida, que distinguiam gêneros epistolares conforme os conteúdos e destinatários*”.²⁰

A epistolografia jesuítica e parte da arte da escrita eram regidas pela *Ars dictaminis*²¹ medieval e moderna. Essa arte de época favoreceu também o conhecimento de obras como o relato de José de Moraes. Classicamente a carta erudita é assim dividida: *salutatio, captatio benevolentiae, narratio, petitio e conclusio*²². Esse modelo é estudado por Alcir Pécora, que afirma que:

“as cartas não testemunham, nem significam nada que sua própria tradição e dinâmica formal não possam acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o índio ou o jesuíta, ou ainda melhor, o índio do jesuíta são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero”.²³

Pécora desenvolveu um estudo da *Ars Dictaminis* ao longo da tradição epistolar moderna. Na mesma direção Guilherme Luz afirma que:

“destacando o profundo interesse que esta arte despertou no século XVI, no seio da Companhia de Jesus, em especial no seu próprio fundador, Santo Inácio de Loyola. Para o autor, a companhia não aplicou simplesmente as técnicas disponíveis para confecção de cartas adaptando-as a sua necessidade práticas. Mais profundamente, ela as aperfeiçoou, incorporando-as às práticas adequadas à atividade missionárias”.²⁴

²⁰ POMPA, Op. Cit. p. 81.

²¹ A *ars dictaminis* é uma arte que ensina a escrever uma carta erudita segundo normas já previamente estabelecidas por tradições e tratados clássicos e medievais.

²² A *salutio* é a primeira parte do exórdio da carta. Trata-se de uma breve saudação, entendida como aplicação de uma fórmula piedosa, com poucas variações notáveis, seja qual for o lugar hierárquico do destinatário; A *captatio benevolentiae*, segunda parte do exórdio, busca disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida; A *narratio* é basicamente a composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam como exemplo de situações repetidas, que referem menos ocorrências únicas do que cenas exemplares, típicas, relativas a práticas longamente estabelecidas; A *petitio* é as várias solicitações feitas à autoridade competente; A *conclusio*, lugar devocional que acentua a malha hierárquica e mística constituída pela Sociedade de Jesus. (PÉCORA, Alcir & CARDOZO, Alirio. **Da Língua a Escrita: a epistolografia jesuítica na Amazônia (séc. XVII-XVIII)**. IN: FIGUEREDO, Aldri. **Enciclopédia Cultural da Amazônia**. vol.; I. SP. Fundação da Amazônia. 2008 (no Prelo).)

²³ PÉCORA, Op. Cit. p.18.

²⁴ LUZ, Guilherme Amaral. **Carne humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista**. Campinas: [s/n.]. Dissertação de Mestrado apresentada a UNICAMP, 2003, p. 34.

Para Pécora, da mesma forma, o principal texto da Companhia de Jesus que trata das cartas como instrumento útil a fé católica são as *Constituciones inacianas*, do qual se retirou as três funções básicas das correspondências: informar, reunir todos em um e gerar uma experiência mística ou devocional. “*A ars dictaminis, portanto, tornar-se-ia, na sua versão inaciana, algo comparável às fábulas místicas dos séculos XVI e XVII, (...). Nas suas formas particulares, a “carta jesuítica” atualiza a própria mística inaciana*”.²⁵

As cartas jesuíticas mais do que relatos do espanto dos jesuítas sobre o novo mundo possuíam uma expressão maior, e seu conteúdo se modificava de acordo com sua maior ou menor circulação. Para Cícero as cartas nasceram do:

“desejo de informar aos ausentes, quando era interessante para eles ou para nós que eles fossem informados de qualquer coisa (...), as cartas se dividiam em pelo menos três gêneros: cartas de informação; cartas familiares ou jocosas (ou privadas), cartas severas e graves (ou pública)”.²⁶

A obra do padre José de Moraes é classificada como uma crônica, podendo ser analisada enquanto uma espécie de carta pública ou negocial, que “*trata de assuntos de interesse geral, por isso admite a dissertação, a erudição, a doutrina, os ornamentos e a polêmica, (...). Diferente da familiar que de preferência é breve*”.²⁷ A “carta negocial” possuía um caráter edificante e qualquer um poderia ler seu conteúdo, incluindo autoridades portuguesas. Semelhante as cartas, a crônica jesuítica comporta três níveis básicos de intervenção sobre a realidade:

“1º Informação da situação específica das missões, dos lugares e dos homens; 2º Reforço no sentido de solidariedade da Ordem, a partir de práticas e métodos compartilhados; 3º Construção de uma mensagem devota, acomodando as circunstâncias ao padrão retórico e preceitos escolásticos do período”.²⁸

Portanto, ao analisarmos a constituição das cartas jesuíticas estamos também analisando a crônica, que se estabelece como um dos gêneros pertencentes à epistolografia jesuítica, no caso específico a “carta negocial”.

²⁵ LUZ, Op. Cit., p.34.

²⁶ TIN, Emerson. **Família Del Universo: Arte epistolar e lugar comum nas cartas familiares (1664) de D. Francisco Manuel de Melos.** Campinas, [S.N]. Dissertação de Mestrado Apresentada a UNICAMP, 2003, p.31.

²⁷ HANSEN, João Adolfo (org.). **PE. Antônio Vieira: Cartas do Brasil (1626-1697) Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará.** Hedra. SP, 2003, p.18.

²⁸ PÉCOR, Op. Cit. p.28.

Ao relatar a história da morte do padre Pinto devemos analisar também os recursos da retórica empregados na narrativa já que se assemelha a “carta pública” jesuítica, que possui ornatos de elocução com “*a função de fazer com que o público fique atento, dócil e bem disposto*”.²⁹ Para que a história narrada adquira um caráter devocional Moraes utiliza-se de alegorias históricas, *que para Peter Burke: “é a percepção e representação de um evento ou de um indivíduo do passado em forma de outro evento ou indivíduo*”.³⁰ Exemplo da utilização destas alegorias é igualar eventos do passado, que são na sua maioria passagens bíblicas, com ações e episódios do presente.

Um exemplo claro do uso deste artifício na narrativa da morte do padre Pinto é quando ao chegarem a Serra de Ibiapaba, Moraes afirma que os missionários “*pisaram esta serra, que para eles se podia chamar agora terra de promessa*”.³¹ Percebemos a comparação estabelecida entre a jornada do padre Pinto para chegar a Serra do Ibiapaba com a dos israelitas que, de acordo com as escrituras bíblicas, passaram 40 anos no deserto. A Serra seria a terra prometida na qual emanavam leite e mel, e os missionários seriam comparados aos israelitas, povo escolhido por Deus para habitar a tal terra prometida. Vemos então que na utilização de uma alegoria histórica edificante os jesuítas não encontravam problema algum em relacionar o passado bíblico com os acontecimentos por eles narrados.

Outro artifício retórico utilizado por Moraes para tornar sua narrativa edificante é a suposta docilidade e fidelidade do indígena aos jesuítas. *Ao longo do esforço de conquista espiritual, existe a necessidade de demonstrar o controle e o reconhecimento que os missionários teriam sobre os nativos. Tal artifício é capaz de mobilizar, com eficiência, a boa recepção do leitor*³².

Observamos a utilização deste artifício em várias passagens da narrativa da morte do padre Pinto, porém vamos destacar apenas duas que consideramos bastante sugestivas. A primeira trata da chegada dos padres a serra do Ibiapaba, esta passagem mostra o bom ânimo dos indígenas para com os padres:

“Chegando ao alto da serra os nossos descobridores, mandaram diante alguns tabajaras de sua comitiva, para noticiarem aos

²⁹ Idem, ibidem, p.19

³⁰ BURKE, Peter. **História como alegoria**. In: Estudos Avançados 9 (1995) p.197.

³¹ MORAES, Op. Cit. p. 32

³² CARDOZO, Alírio. **História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636**. In: CARDOZO, Alírio; MARTINS, César. **História do Xingu e Belém**. UFPA, 2008. (no prelo).

*parentes, que eram chegados às suas terras os pais abunas, antigos benfeitores da sua nação; e não sendo necessário maior aviso, correram todos juntos a buscá-los, e como os acharam tão debilitados de forças os levaram em braços para uma das três populosas aldeias”.*³³ (Grifo nosso).

Vemos a utilização da *tópica*³⁴ da boa disposição dos indígenas para com os jesuítas mostrando uma impressão favorável por parte dos índios da região mesmo sem conhecerem os padres que eram chamados de “pais abunas”, antigos benfeitores da sua nação, mostrando desta forma que a fama das boas obras dos jesuítas era anterior a chegada dos padres à serra.

Em outras obras de jesuítas encontramos relatos que enfocam o ânimo favorável dos índios em relação ao trabalho missionário, como, por exemplo, o relato do padre Figueira de sua viagem ao Xingu, o relato do Padre Fernão Cardim, e ainda o relato do próprio padre Francisco Pinto. Desta forma temos a percepção que esse tipo de narrativa não é incomum.

A segunda narrativa se dá no momento da morte do padre Pinto. Aqui Moraes destaca como evento notável o fato de três indígenas terem sacrificado suas vidas em defesa do padre.

*“Uma circunstância fez ainda mais notável a morte deste esclarecido varão, que bem dá a conhecer a grande estimacão que os índios faziam de sua preciosa vida: porque empenhados a defendê-lo três das três nações, em cujo serviço tinha saído de Pernambuco o fervoroso missionário, todos foram mortos e deram, não pequeno, testemunho de sua lealdade, oferecendo-se como primícias em nome dos seus nacionais junto ao mesmo corpo, que havia sido altar de uma alma tão santa, e de um espírito tão virtuoso”.*³⁵ (Grifo Nosso).

Destaca-se a fidelidade e a lealdade dos indígenas pelos seus missionários, aponto de darem a própria vida por eles. *“Na verdade, o grande objetivo desse tipo de construção é captar o ânimo do leitor, via de regra, outro padre da Companhia”.*³⁶ Encontramos também a recorrência de tópicos que tratam da relação dos colonos proprietários com os indígenas, representando-os como maus cristãos e maus exemplos aos índios, tanto que os padres Pinto e Figueira têm que, antes de iniciarem sua jornada ao Maranhão, passar no Ceará para acalmar os ânimos dos indígenas

³³ MORAES, Op. Cit. P. 32.

³⁴ Tópicos ou lugar comum são fontes de argumento, a serviço da arte da palavra. APUD IN: CEIA Carlos, **Lugar Comum**. In: **Dicionário de Termos Literários**: Disponível em www.fcsh.unl.pl.

³⁵ MORAES, Op. Cit. p. 35.

³⁶ CARDOZO, Alírio. **História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636**, p. 8.

que foram aprisionados e escravizados por Pedro Coelho, destacando-se, mais uma vez, o papel central dos jesuítas na conversão e redução dos indígenas.

Segundo Pompa, “na segunda metade do século XVII, os debates sobre a natureza dos índios, sua humanidade, sua possibilidade de conversão estavam, para os jesuítas e os missionários em geral, encerrados”.³⁷ O índio é caracterizado agora como o próximo, aquele que necessita dos jesuítas para se converter de seus maus hábitos, e inclinado a receber os preceitos cristãos. Ainda segundo Pécora e Cardozo: “Práticas más, porém, não são o mesmo que má natureza. Nesta diferença, reside o fundamento teológico da conversão e da interação jesuítica”.³⁸ O índio visível nas cartas é um índio na história da conversão e não descontextualizado dessa história.

Já dissemos que o objetivo fundamental das cartas, crônicas ou qualquer outro tipo de documento produzido pelos jesuítas era a união dos ânimos em torno da procura da vontade de Deus. Dever-se-ia produzir uma imagem da Companhia através das letras. Qualquer notícia deveria primeiro edificar, e para conseguir a consolação nada melhor que mostrar os avanços da glória divina nas obras e ações apostólicas dos padres e irmãos. O que quero dizer aqui é que as narrativas produzidas pelos jesuítas não eram fruto do acaso, mas seguiam um direcionamento para a produção de uma imagem da Ordem, ou seja, para uma construção de uma história jesuítica:

*“A narrativa jesuítica não é nunca apenas relato de fatos passados ou diagnóstico de uma situação inalterável, mas é sobretudo relato de expectativa de uma história futura, quer dizer, narração de práticas ou projetos de intervenção da companhia de Jesus nas coisas do Brasil”.*³⁹

A questão da construção de uma história jesuíta nos remete a pensar qual seria o conceito de história utilizado por estes padres, em nosso caso, damos destaque à figura de Moraes. Este missionário escreve sua crônica de maneira a tornar os fatos edificantes para seus leitores, tendo ciência de que “*escrevendo para serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado*”.⁴⁰ Dessa forma o próprio Moraes afirma que escreve para fazer referências a ações que “*se façam recomendáveis à posteridade dos tempos, de modo que nem seus membros hão de*

³⁷ POMPA, Op. Cit. P. 84.

³⁸ PÉCORA, Alcir & CARDOZO, Alírio. **Da Língua a Escrita: a epistolografia jesuítica na Amazônia (séc. XVII-XVIII)**. IN: FIGUEREDO, Aldri. **Enciclopédia Cultural da Amazônia**. Vol. I, SP. Fundação da Amazônia. 2008 (no Prelo), p. 4.

³⁹ PÉCORA, Op. Cit. p. 18.

⁴⁰ LODOÑO, Fernando Torres, **Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI**. IN: revista Brasileira de História. V.22, n.43, São Paulo, 2002. In: www.scielo.br.

*sair tão grandes, que passem a ser disformes, nem tão diminutos, que pareçam defeituosos por pequenos”.*⁴¹

Os jesuítas escreviam sua narrativa, “*organizavam sua escrita de modo a dá veracidade ao tema*”.⁴² Disponham dos acontecimentos do modo que melhor lhes parecesse, não que desqualificassem o conceito de “verdade”, mas escolhiam a “*disposição dos argumentos, dentre os vários elencos de argumentos*”,⁴³ pouco se prendendo a fatos que não pareçam edificantes. Outra característica da narrativa do padre Moraes era que pouco se prendia a cronologia dos acontecimentos, no decorrer de sua obra percebemos que dá maior ênfase aos seus significados. Ao pensarmos a escrita missionária jesuítica temos que entendê-la para além de relatos etnográficos, de espanto diante uma nova realidade, mas como verdadeira chave de todo o sistema missionário jesuítico.

3. Considerações finais.

O padre Moraes ao relatar a missão do padre Pinto destaca o sofrimento que esse padre passa, falas do caráter exemplar de sua morte, de como os jesuítas se portavam diante de suas obrigações, aponta que o padre Pinto “*sendo humilde por virtude, foi prudente por estudo, e afável e criativo com os índios (...), morreu conquistando, por que viveu conquistando*”.⁴⁴ É notório assim o caráter que se encontra nas cartas jesuíticas de consolação, ânimo e exemplo a outros missionários, de como deveriam viver em fé mesmo diante das provações que passavam, e para que todos que tivessem acesso a sua obra pudessem observar quão virtuosos eram os padres da Companhia.

Existem diversos relatos de ações dos inacianos, mostrando a virtude e o comportamento exemplar que possuíam, além da sua participação em diversos conflitos, a favor dos portugueses, como por exemplo, a ocupação francesa e holandesa, nas quais os jesuítas são retratados como “personagens” importantes na reconquista pelos portugueses do território ocupado. Mas destacamos a história do padre Francisco Pinto por encontramos pontos que favorecem a utilização da retórica na narrativa.

⁴¹ MORAES, Op. Cit., p.15.

⁴² HANSEN, Op. Cit, p. 20.

⁴³ Idem , ibidem , p.21

⁴⁴ MORAES, Op. Cit, p.38

Queremos destacar como os jesuítas observavam os fatos e sua disposição e como os utilizavam na construção de sua história, como José de Moraes tenta organizar fatos *reais* da forma que acha mais adequada. Em várias passagens de sua obra o próprio padre afirma “*alteremos em parte a precisa e rigorosa cronologia dos anos*”,⁴⁵ por preferir da ênfase ao sentido das ações.

Os jesuítas não desqualificavam um conceito de “verdade”, porém pouco se prendiam a acontecimentos que não conservassem uma dimensão edificante. O conceito seiscentista e setecentista de “História”, tal como é utilizado pelos Padres da Companhia de Jesus, se afasta sistematicamente da simples narrativa do “real” e relativiza a noção de verdade. A concepção de temporalidade e história do século XVIII é providencialista, relacionando o passado e a expectativa do futuro. Por acreditar que Deus é a causa de tudo, a história sempre se repete em todos os diferentes tempos.

4. Bibliografia:

BETTENDORFF, Pe. João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. 2ª Ed. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de estado da Cultura, 1990, p.04

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

BOXER, C. R. **Idade de Ouro no Brasil**. TRD. Nair de Lacerda. Companhia Editora Nacional, 2ªEd. São Paulo, 1963

BURKE, Peter. **História como alegoria**. In: Estudos Avançados 9 (1995).

CARDOZO, Alírio & CHAMBOULEYRON, Rafael. **Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)**. IN: DEL PRIORE, Mary & Flávio Gomes (Org.). **Os Senhores dos Rios**. São Paulo. Editora CAMPUS, PP. 33-60, P.47.

CARDOZO, Alírio. **História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636**. In: CARDOZO, Alírio; MARTINS, César. **História do Xingu e Belém**. UFPA, 2008. (no prelo).

⁴⁵ MORAES, Op. Cit., p. 147.

CARDOZO, Alíro Carvalho. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. Campinas: [s.n]. Dissertação de Mestrado apresentada a UNICAMP, 2002, p.21.

CARVALHO, Jacinto de, S.J. **Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão**. São Luís: ALUMAR, 1995.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma Vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil- 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CAVALCANTI FILHO, Sebastião Barbosa. **A Questão Jesuítica no Maranhão Colonial (1655-1759)**, São Luís, SIOGE, 1990.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**; Tradução de Maria Lourdes Menezes; 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Portuguese Colonization of Amazon Region, 1640-1706**. Tese de Doutorado (história) apresentada à Universidade Cambridge, Inglaterra, 2005.

CRISTÓVÃO, Fernando (coord.) **Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias**. Almedina, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, L3. FCT. Coimbra, 2002.

Dicionário de Termos Literários: Disponível em www.fcsh.unl.pl.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. Martins Fontes, São Paulo, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**, 22ª edição. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas em Portugal, séculos XVI-XX**, In: Revista Lusófona de Ciência das religiões- Ano V, nº9/10.

FRANCO, José Eduardo. **Os catecismos antijesuítas pombalinos: As obras fundadoras do antijesuítismo do Marquês de Pombal**. In: Revista Lusófona de ciência das religiões- Ano IV, 2005/ nº 7/8.

HANSEN, Adolfo João. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Bahia do século XVII**. São Paulo/Campinas: Ateliê Editorial/ Editora da Unicamp, 2001.

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

HANSEN, João Adolfo (org.). **Pe. Antônio Vieira: Cartas do Brasil (1626-1697) Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará.** Hedra. SP, 2003.

HANSEN, João Adolfo. **A escrita da Conversão.** IN: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). **Diálogos da Conversão.** Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, pp.15-44.

HANSEN, João Adolfo. **Ler & Ver: Pressupostos da Representação Colonial.** Disponível em www.geocities.com.

HANSEN. João Adolfo. **Metafísica contra-reformada do teólogo subordina a história ao tempo: O Profeta da Luz.** Disponível em www.folha.uol.com.br

HOONAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil,** Petrópolis: Vozes, 1992.

LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas, A Conquista,** Tradução: Maria Fernandes Gonçalves de Azevedo, 1ª Ed. Editora Estampa. Lisboa, 1993, p. 482-483.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 4ªed. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.

LEITE, S.J, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil III.** Imprensa Nacional, Rio de Janeiro. 1943.

LIMA, Luis Costa. **A Aguarrás do Tempo: Estudo sobre a narrativa.** RJ. Rocco. 1996.

LISBOA, João Francisco. **Jornal de Tímon II: Apontamentos, Notícias e Observações para servirem à História do Maranhão.** 1º Volume.

LOBO, Ovídio da Gama: **Os jesuítas perante a História.** Ed TYP. Constitucional, 1860.

LODOÑO, Fernando Torres, **Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI.** IN: revista Brasileira de História. V.22, n.43, São Paulo, 2002. In: www.scielo.br.

LODOÑO. Fernando Torres. **La Experiencia Religiosa Jesuita y La Crónica Misionera de Pará y Maranhão em El Siglo XVII.**

LUZ, Guilherme Amaral. **Carne humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista**. Campinas: [s/n.]. Dissertação de Mestrado apresentada a UNICAMP, 2003.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo**. Tradução: Antônio de Paula Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEIRELES, Mário M, **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão**. SIOGE, São Luís, 1977.

MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)**. Editora Alhambra, Rio de Janeiro, 1987.

PÉCORA, Alcir & CARDOZO, Alírio. **Da Língua a Escrita: a epistolografia jesuítica na Amazônia (séc. XVII-XVIII)**. IN: FIGUEREDO, Aldri. **Enciclopédia Cultural da Amazônia**. Vol. I, Belém. Fundação da Amazônia. 2008 (no Prelo).

PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: EDUSP, 2001

PÉCORA, Alcir. **“Cartas à Segunda Escolástica”**. In: Adauto Novaes. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das letras/ Minc. Funarte, 1999, pp. 372-414.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi, e Tapuias no Brasil colonial**. SP. EDUSC. 2003.

RAMINELLE, RONALD. **Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão**. In. FRAGOSO, João; Bicalho, Maria Fernanda Baptista; Gouveia, Maria de Fátima; (org.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica Imperial portuguesa (séc. XVI-XVII)**, Civilização Brasileira. 2001.

REIS, Arthur César Ferreira. **A conquista espiritual da Amazônia**. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, s.d.

SOUZA, José Coelho de, S. J. **Os Jesuítas no Maranhão**. Fundação Cultural do Maranhão. São Luís. 1977.

STRIEDER, Inácio Reinaldo, **Os Jesuítas e suas matrizes utópicas**. IN: BRANDÃO, Silva (organizadora), **História das Religiões no Brasil**, Volume 3, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

TIN, Emerson. **Família Del Universo: Arte epistolar e lugar comum nas cartas familiares (1664) de D. Francisco Manuel de Melos.** Campinas, [S.N]. Dissertação de Mestrado Apresentada a UNICAMP, 2003.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus; introdução de Serafim Leite.** 3º ed. Petrópolis, Vozes, Brasília, INL 1977.

VIEIRA, Padre Antonio. **História do Futuro: livro antepimeyro prolongamento a toda história do futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della; matéria, verdade, ET utilidade da história do futuro.** Belém: SECULT/IOE/PRODEPA, 1998. Fac-símile.