

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE ARTES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

O MOVIMENTO DOS SENTIDOS:
DE UTOPIA À CONVERSÃO

TESE DE DOUTORADO

Zélia Maria Viana Paim

Santa Maria, RS, Brasil
2009

**O MOVIMENTO DOS SENTIDOS:
DE UTOPIA À CONVERSÃO**

por

Zélia Maria Viana Paim

Tese apresentada ao Curso de Doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em Estudos Lingüísticos, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Estudos Linguísticos**

Orientado por Prof. Dr. Amanda Eloina Scherer

**Santa Maria, RS, Brasil
2009**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Artes e Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a
Tese de Doutorado

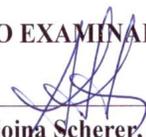
**O MOVIMENTO DOS SENTIDOS:
DE UTOPIA À CONVERSÃO**

elaborada por

Zélia Maria Viana Paim

como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em Letras

COMISSÃO EXAMINADORA:



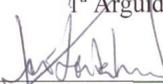
Amanda Eloina Scherer, Dr. (UFSM)

Orientadora-Presidente



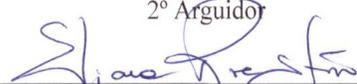
Bethania Sampaio Corrêa Mariani, Dr. (UFF)

1ª Arguidora



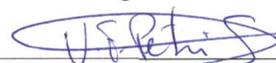
José Horta Nunes, Dr. (UNESP)

2º Arguido



Eliana Rosa Sturza, Dr. (UFSM)

3ª Arguidora



Verli Fátima Petri da Silveira, Dr. (UFSM)

4ª Arguidora

Santa Maria, 27 de abril de 2009.

A meus pais, João Antônio e Maria do Carmo,
com profunda admiração e carinho
e à minha filha, Maria Luísa, razão da minha vida.

Agradeço à Dr. Amanda Scherer por ter aberto o caminho que percorri, como sua aluna especial, sua orientanda, acadêmica do curso de doutorado da UFSM e bolsista da Capes com estágio no exterior. Agradeço pela dedicada orientação, pela confiança e amizade, pela possibilidade de realização de um grande trabalho.

Aos professores e colegas do Curso de Doutorado em Linguística da UFSM.

À Dr. Verli Fátima Petri da Silveira pela inspirada tarde em que decidimos pelo nome de Dr. Fernando Catroga

À Capes pela bolsa de Estágio de Doutorado no Exterior.

A Dr. Fernando José de Almeida Catroga, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pela orientação na pesquisa sobre história, pela amizade e acolhida na Universidade de Coimbra.

À Dra. Maria Cleci Venturini e à Dra Tania Tascheto pela leitura e correção de meu trabalho e aos colegas Larissa Cervo, Maurício Beck e Mary Neiva da Luz pela leitura e pelo debate, todos eles foram importantes para a defesa de tese e para a constituição do texto final.

A meu marido, Ronei, pelo amor e incentivo.

A meus irmãos, Paulo Antônio e Carlos Breno, e minha cunhada, Maria Cristina, pelos conselhos úteis e pelo carinho.

Aos amigos, em especial, a tia Lígia e aos primos, Luciane e Daniel, pela amizade e acolhida em Santa Maria e a Maria Aparecida, pela amizade e acolhida em Coimbra.

A Ana pela amizade, dedicação e o cuidado com a minha família.

A Irene e Jandir, pela amizade, apoio e dedicação.

Ao amigo Jadir, por ter me apresentado o relato de viagem de Cabeza de Vaca.

RESUMO

Tese de Doutorado
Programa de Pós-Graduação em Linguística
Universidade Federal de Santa Maria

O MOVIMENTO DOS SENTIDOS: DE UTOPIA À CONVERSÃO

AUTORA: Zélia Maria Viana Paim

ORIENTADOR: Amanda Eloina Scherer

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de abril de 2009.

O presente trabalho procura entender como movimento dos sentidos se constituiu no discurso do descobridor, do colonizador e do missioneiro sobre a terra descoberta e seus habitantes. Para tanto elegemos, como *corpus* de análise, sequências discursivas constitutivas de relatos de viagem que se sucederam no tempo e no espaço: Cristóvão Colombo, *Diário da 1ª Viagem*, escrito e publicado em 1493; Pero Vaz de Caminha, *Carta*, escrita em 1500, publicada em 1817; Américo Vespúcio, *As Quatro Navegações*, escrita entre 1501-1503, publicada em 1507 e *Mundus Novus*, escrita em 1502, publicada entre 1503-1504; Cabeza de Vaca, *Comentários*, escrito em 1541, publicado em 1555; Antônio Sepp, *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostológicos*, que reúne os escritos, respectivamente, dos anos de 1691 a 1692, publicado, em 1698, e de 1693 a 1701, publicado em 1710. É a Análise de Discurso de Escola Francesa (AD) que dá sustentação teórico-metodológica a esse trabalho, acrescida de conhecimentos da área da História, da Antropologia e da Filosofia. O trabalho está dividido nas seguintes partes assim nomeadas e constituídas: Prólogo – “A Procura da Felicidade” que apresenta a questão teórica: o tema da utopia cristã e da utopia guarani. Introdução – “Palavras que Posicionam”, onde apresentamos o fio condutor de nosso trabalho, o procedimento de análise, a metodologia, o tema, as questões e a tese. Parte I – “Os Espaços Míticos”, estudo sobre a constituição dos espaços nos mapas e nos relatos de viagem dos séculos XII, XIV e XV. Parte II – “O Espaço Utópico”, estudo sobre os relatos de viagem do século XVI. Parte III – “A Invenção da Cidade Feliz”, estudo sobre a constituição da Redução guarani, abrangendo os Guaranis e os Jesuítas. Parte IV – “O Discurso da Movência e o Discurso da Permanência”, constituída da análise propriamente dita, abrangendo três sub-capítulos: “A Descoberta da Terra”, onde analisamos sequências discursivas a partir de Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha, Américo Vespúcio; “A Penetração da Terra”, no qual analisamos as sequências discursivas recortadas em Cabeza de Vaca e “A Permanência na Terra”, no qual nos detemos na análise de sequências discursivas a partir de Antônio Sepp. Considerações – “Palavras que Arrematam”, na qual mostramos o que é pertinência na constituição desses discursos analisados e arrematamos, amarramos as questões de pesquisa e as análises. Post Scriptum – “O Discurso Fundador da Brasilidade”, retoma outra questão teórica: o discurso fundador e relaciona as análises realizadas. Em “O Movimento dos Sentidos de Utopia à Conversão” fizemos um estudo histórico-discursivo do movimento dos sentidos da descoberta à missionação ou da utopia à conversão. Tal movimento constituiu o discurso fundador da brasilidade.

Palavras chave: análise de discurso, história, utopia, conversão, brasilidade.

ABSTRACT

Thesis of Doctorate
Post-Graduation in Linguistics Program
Universidade Federal de Santa Maria

THE MOVEMENT OF THE SENSES: FROM UTOPIA TO CONVERSION

Author: Zélia Maria Viana Paim
Professor: Amanda Eloina Scherer
Date and Local: Santa Maria, April 16th 2009

The present work tries to understand how the movement of the senses is constituted in the discourse of the founder, of the colonizer and in that of the missionary on the found land and inhabitants. For such we have elected, as *corpus* of analysis, sequences of discourse that constitute of voyage reports that succeeded in time and space: Cristóvão Colombo, *Diário da Primeira Viagem* (Diary of the First Voyage), written and published in 1493; Pero Vaz de Caminha, *Carta* (Letter), written in 1500 and published in 1817; Americus Vespucci, *As Quatro Navegações* (The Four Voyages); written between 1501-1503, published in 1507 and *Mundus Novos* (New Worlds), written in 1502, published between 1503-1504; Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, *Comentários* (Commentaries), written in 1541, published in 1555; Antônio Sepp, *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostolóticos* (Voyages to the Jesuital Missions and Apostolic Works), that collects texts respectively, from 1691 to 1692, published in 1693 to 1701, published in 1710. It is Analysis of Discourse of French School (AD) that gives theoretic and methodological support to this work, added of knowledge of History, Anthropology and Philosophy. The work is divided in the following parts: Prologue – “In Search of Happiness” featuring Christian and Guarani utopias. Introduction – “Words that Position”, where the main theme of this work, analysis procedures, methodology, questions and thesis are presented. Part I – “The Mythic Spaces”, on the spaces on maps and in voyage reports from XII, XIV and XV centuries. Part II – “The Meeting of the Mythic Spaces” on voyages reports from XVI century. Part III – “The Invention of the Happy City” on the constitution of the Guarani Reduction, containing the Guaranis and the Jesuits. Part IV – “The Discourse of Variation and the Discourse of Permanence”, constituted of the analysis itself; containing the divisions; “The Land Founding” where we study sequences of discourse from Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha and Americus Vespucci; “The Land Penetration”, where we study sequences of discourse found in Álvaro Núñez Cabeza de Vaca and “The Land Permanence”, where we study sequences of discourse from Antônio Sepp. Considerations – “Words that Finishing”, we present what is pertinence in the constitution of these analyzed discourses and put the questions of the research and the analyses. Post Scriptum – “The Founder Discourse of the Brazilian” constitutes of the considerations on the work, resuming theoretical presuppositions of the AD. In “The Movement of the Senses from Utopia to Conversion” we studied the movement the sense from the founding to the missionary work or the utopia to conversion. Such movement of senses constituted the discourse founder of the Brazilian.

Key words: analysis of discourse, history, utopia, conversion, Brazilian.

SUMÁRIO

Prólogo	
A PROCURA DA FELICIDADE.....	10
Introdução	
PALAVRAS QUE POSICIONAM.....	30
I Parte	
OS ESPAÇOS MÍTICOS.....	37
1.1 Os lugares sagrados na cartografia medieval.....	39
1.2 O relato da viagem maravilhosa.....	42
1.3 O Paraíso Terrestre por Cristóvão Colombo.....	45
1.4 A Idade de Ouro.....	50
1.5 O milenarismo, utopia a literatura apocalíptica.....	53
1.6 As ilhas Afortunadas e o nome Brasil.....	60
1.7 A fundação de Vera Cruz.....	67
II Parte	
O ESPAÇO UTÓPICO.....	79
2.1 A humanidade plural e o espaço.....	81
2.2 Renascimento – os filósofos e a língua.....	86
2.3 As profecias e o tempo histórico.....	92
2.4 O povo eleito, o monarca eleito e a terra eleita.....	96
2.5 A experiência é <i>madre</i> das coisas.....	104
III Parte	
A INVENÇÃO DA CIDADE FELIZ.....	114
3.1 As cidades abstratas – bases no exterior.....	116
3.2 Os guaranis – seres do devir.....	118
3.3 A Companhia de Jesus – a <i>d majorem Dei gloriam</i>	122
3.4 O Direito natural.....	127
3.5 As Missões – espaço e tempo.....	136

IV Parte	
O DISCURSO DA MOVÊNCIA E O DISCURSO DA PERMANÊNCIA.....	142
4.1 A Descoberta da Terra.....	144
4.1.1 O ritual da tomada de posse.....	147
4.1.2 A metáfora do descobrimento da alteridade.....	150
4.1.3 A descoberto corpo.....	155
4.1.4 A descoberta da língua.....	158
4.1.5 <i>Quarta Orbis Pars</i>	164
4.1.6 O bom selvagem e o canibal incestuoso.....	170
4.1.7 A língua da terra.....	173
4.2 A Penetração na Terra.....	176
4.2.1 O outro – o homem desnaturado.....	179
4.2.2 O novo modo de tomar posse.....	185
4.2.3 O governante populista.....	187
4.3 A Permanência na Terra.....	190
4.3.1 O imaginário do missioneiro.....	192
4.3.2 As marcas da utopia.....	195
4.3.2.1 O insularismo.....	196
4.3.2.2 A autonomia e a tecnologia.....	198
4.3.2.3 A regularidade – a língua guarani.....	200
4.3.2.4 A regularidade – o espaço geométrico.....	204
4.3.2.5 O tempo perfeito, mecânico, moderno.....	206
4.3.2.6 A presença de Legislador.....	209
4.3.2.7 O dirigismo e a uniformidade.....	211
4.3.2.8 O coletivismo, o trabalho e a comunidade.....	213
4.3.2.9 A pedagogia missioneira.....	216
4.3.2.10 A harmonia e a invenção do centro de poder.....	220
4.3.2.11 A tolerância religiosa e a identidade homogênea.....	222
Figuras.....	227
Considerações	
PALAVRAS QUE ARREMATAM.....	228
Post Sscriptum	
O DISCURSO FUNDADOR DA BRASILIDADE.....	232
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	237

Prólogo

A PROCURA DA FELICIDADE

Tenho um pouco de vergonha, caríssimo Pierre Gilles, em lhe enviar, com o atraso de quase um ano, esse pequeno livro sobre a República Utopiana [...] só me sobrou algo a fazer: repetir aquilo que você e eu mesmo ouvimos da boca de Rafkaël. [...] Devido a uma questão que surgiu será necessário que você pergunte a Rafkaël ou por carta ou de viva voz, para resolver a dificuldade que se apresentou, cuja culpa ignoro se é minha ou sua ou de Rafkaël, já que não tivemos a presença de espírito de perguntar, e Rafkaël não cogitou em dizê-lo, em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia.

Thomas More
Utopia

A utopia é uma das formas possíveis de manifestação de inquietudes, de esperanças e de procura de uma época e de um meio social, segundo Baczko (2001). Para ele, todos os temas preferidos das utopias encontram-se nos sistemas filosóficos e nos mitos populares, nas doutrinas religiosas e na poesia. A existência do fenômeno utópico, segundo esse mesmo autor, é um fato sobre o qual se colocam de acordo historiadores e filósofos, sociólogos e literatos. A definição da noção de utopia e de seu domínio próprio se engajam a uma determinada metodologia e, portanto, maneira de abordar e de conceitualizar de todo um campo de pesquisa. No entanto, nenhum dos campos particulares do conhecimento parece suficiente para contê-la, por isso mesmo, a utopia exige por sua própria natureza o esforço interdisciplinar.

Iniciamos, pois, por situar historicamente esse fenômeno cultural. Alguns períodos históricos, como o Renascimento, foram fecundos em relação a produção de utopias. O Renascimento foi um período de grandes transformações sociais e culturais, que constituiu as bases da sociedade moderna, desdobrando-se para o mundo europeu com as navegações e o capitalismo mercantil. Nesta época, em 1515, Thomas More escreveu *Utopia*. As bases culturais para a sua escritura, no entanto, estavam fundadas no Humanismo. Esse período caracteriza-se pela investigação do passado clássico, grego e latino, operada por gerações de filólogos, literatos, filósofos e “cientistas”.

O Humanismo surgiu em Florença, cidade estado republicana e oligárquica, entre os séculos XIV e XV. Seu governante era escolhido pelo sistema de rodízio de famílias poderosas. Para que este sistema fosse mantido, Florença era impossibilitada de contar com um exército próprio. As armas do Estado poderiam ser usadas para destruir as famílias, destruindo a república e instaurando uma tirania. Essa situação fragilizava Florença, exposta à

voracidade de seus vizinhos. Nessa perspectiva, surge o Humanismo como a busca de um modelo no passado, de uma referência que pudesse emular o civismo florentino. O grande modelo foi então a Atenas de Péricles (461 – 431 a. C.), onde a principal virtude masculina era a dedicação à política, isto é, aos interesses da *polis* ateniense.

O conhecimento produzido sobre a Antiguidade situou os humanistas em dois períodos da História. Em decorrência desse fato, surgiu a noção da relatividade histórica, segundo a qual os períodos históricos constituem-se de totalidades distintas entre si, mas com conexões importantes. Os homens passaram a ser entendidos como sendo determinados pelos seus períodos de existência, não eternos e imutáveis, sempre idênticos em todas as épocas. Essa descoberta, dessacralizadora, fundou a ciência histórica moderna e emancipou o homem da religião. Daí o Humanismo ter criado as condições do homem moderno. A utopia representa o ponto de chegada do Humanismo: a concepção, constituída pela *praxis* social, de que o homem poderia ser dono de seu próprio destino. Essa foi a relação da utopia com o Renascimento, a liberdade para agir, inventar o seu próprio modelo e os seus próprios valores.

A *Utopia* constituiu a sociedade perfeita e feliz; um discurso político sobre a sociedade justa. O discurso de More constitui-se como metáfora cujos sentidos relevam da Inglaterra real de seu tempo, abalada pela irrupção traumática do capitalismo mercantil. *Utopia* surge a partir do discurso político, econômico e dos relatos de viagem. Disso decorrem as utopias serem sempre datadas, pois inevitavelmente discutem problemas do tempo de seu autor e tratam das possibilidades não efetivadas, mas efetiváveis para a constituição da sociedade perfeita. Por isso de acordo com Bazco (2001):

cada época oferece sempre um conjunto de possibilidades e o curso dos acontecimentos resulta da escolha de certas possibilidades e, portanto, da rejeição, da eliminação de outras. A realidade presente não nos diz nem diretamente nem parcialmente quais são as outras possibilidades da história, os ‘outros futuros possíveis’ que restam para sempre ao nível da pura possibilidade (BAZCO, 2001, p. 16-17), (grifos do autor).

Do mesmo modo, para Trousson (1979) as utopias estão sempre ligadas a uma situação histórica, a um contexto social político-econômico que lhe dá origem, e ao entendimento de mundo de uma sociedade em uma certa época. Nas palavras de Trousson:

Essa vontade de *representar* um universo construído a partir de um real e modificado pela especulação abstrata explica por que a utopia requer uma forma literária, somente ela é capaz de realizar a representação de um mundo em marcha, tão complexo como o mundo real, e dotado de um caminho plausível (TROUSSON, 1979, p. 19), (grifos do autor).

De outro modo, Baczko (2001, p. 20) compreende como utopia todo texto que segue o modelo proposto por More: “o relato de uma viagem imaginária ao fim da qual o narrador descobre um país desconhecido, onde reina a ordem social ideal que ele conta em detalhes”. No entanto, também compreende como utopia os textos que eram conhecidos muitos séculos antes que *le très excellent homme*, Raphaël Hythlodée tivesse feito a More o relato de sua viagem. Para esse autor a *República* de Platão, escrita entre 389 e 369 a. C., é o exemplo típico desse outro modelo de discurso utópico, *à savoir un projet de législation idéale*¹. Para Trousson (1979, p. 33), “projetos de legislação não se constituem como utopia”, mas os princípios contidos nos dois diálogos de Timeu e Crítias, aparecerão frequentemente *dans l'évolution ultérieure de l'utopia*. Pensamos que esse movimento de sentidos possibilitou a passagem do modo utópico ao discurso utópico, processo que engendrou a sua cristalização como tal.

Com a cristalização desse discurso, passamos a chamar “utopia” a textos muito mais anteriores, como, por exemplo, o projeto arquitetônico da cidade perfeita traçada pelo geômetra e astrônomo grego Hipodamos de Mileto, cerca de 500 a. C., que, aplicando a geometria e a astronomia ao plano urbanístico, concebeu a cidade de acordo com a harmonia cósmica. Trousson (1979, p. 49), aponta que foi *par l'urbanisme que tout recommence à la Renaissance*. O urbanista interessa-se pela organização social, ele situa o ser humano no coração de suas construções a ele adaptadas. Segundo Trousson (p. 49), *à une cite rationnelle et saine, reponde un homme nouveau!*. Para Baczko (2001, p. 160), o utopista é um visionário, no sentido etmológico do termo, *il voit sa Cité nouvelle*. O urbanismo, a cidade nova e o homem novo são elementos que ao passar do século XVI ao século XVII, constituíram outra utopia que pode ser comparada a de More, a *Cidade do Sol* de Tomasso Campanella, publicada em 1623.

Utopia não é um conceito neutro, mas fortemente *valorizado e valorizante*². Por isso é raro de encontrar um autor que defina sua obra como utopia e a ele mesmo como utopista. O mais comum é que os outros o chamassem utopista e o designem como um sonhador, *um faiseur de chimères*, de acordo com Baczko (2001, p. 20). Essa carga valorizante apareceu após a formação do neologismo por More e jamais se perdeu. Para o autor citado, valores diversos, até mesmo opostos são dessa forma sucesivamente agregados a essa carga. Desse modo, não são somente as utopias que conheceram uma história, mas também o discurso sobre as utopias. Consequentemente, para Baczko, *le mot “utopie” en devenant un nom*

¹ Bronislaw Baczko. *Lumières de l'utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 20.

² Bronislaw Baczko. *Lumières de l'utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 19. (grifos do autor).

générique a vu son contenu sémantique s'étendre et se diversifier, mais perdre en précision (p. 20).

A ambiguidade sempre esteve presente em *utopia*, desde que foram reunidos por More dois termos gregos **ομ τοπος**, que significam, segundo Rihs (1970, p. 272) *nulle part, lieu inexistent* ou *non lieu*. Utopia seria, portanto, uma região puramente imaginária. Segundo Trousson (1979, p. 61), More insiste sobre a característica de irrealidade de sua criação: *Utopie est pays de nulle part*, Amaurote, significa cidade fantasma, a não-visível, situada às margens do rio Anhydria, sem água. Chauí (2008, p. 7) acrescenta que seus habitantes são os Alaopolitas, sem cidade, governados por Ademos, príncipe sem povo, e seus vizinhos são os Achorianos, homens sem terra. Para essa autora, o significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, o não-lugar, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta³. Em grego, *topos* significa lugar e o prefixo “u” tende a ser empregado com significado negativo; um outro prefixo grego, “eu”, é usado para dar um sentido afirmativo ou positivo a uma palavra, indicando “nobreza”, “justeza”, “bondade”, “abundância”. Para Chauí (2008, p. 7), “o sentido positivo veio naturalmente acrescentar-se ao sentido negativo, de maneira que *utopia* significa, simultaneamente, lugar nenhum e lugar feliz, *eutópos*. Ou seja, o absolutamente outro é perfeito”.

De acordo com Baczko (2001, p. 20), *dès le XVI siècle on est consciente de cette ambigüité du néologisme de More*. Escreve Baczko que:

A ambiguidade primeira e fundamental do termo está no neologismo e era certamente desejada por More. ‘Utopia’: é ‘eu-topos’, a Região da Felicidade e da Perfeição, ou ‘ou-topos’, a Região que não existe? Ou antes utopia não designaria as duas coisas em conjunto – a justiça e a felicidade reunidas em uma ordem social que não existe em lugar nenhum (BACZKO, 2001, p. 20).

De outro modo, para Marin (1973, p. 20), mesmo a negação, parte integrante do nome “u-topie”, não pode ter sua função negativa, pois ela é anterior a um julgamento, ou mesmo a uma posição. Ela instaura entre a afirmação e a negação, um espaço, sobre o qual Marin (1973) assim se expressa:

Nem sim, nem não; nem verdadeiro, nem falso; nem um, nem outro: o neutro [...]; mas o neutro enquanto separação dos contrários, a contradição mesma sustentada entre o verdadeiro e o falso, abrindo no discurso um espaço que o discurso não pode hospedar; terceiro termo, mas *suplementar* e não sintético, aparentado de algum modo com a ficção (MARIN, 1973, p. 20-21), (grifos do autor).

³ Marilena Chauí. *Notas sobre utopia*. In: Ciênc. E Cult. São Paulo. SBPC. vol. 60 n. spe 1, Julho, 2008, p. 7.

Marin (1973, p. 9) exemplifica com a *Utopia* de More: “A utopia não é nem a Inglaterra nem a América, nem o Velho nem o Novo Mundo, mas entre os dois a contradição histórica ao início do século XVI do Velho e do Novo Mundo”. Segundo esse autor, o sentido etimológico de “neutro”, é *ne-uter*, e significa “nem um nem outro”. Esse espaço entre dois mundos, pensamos que pode ser aproximado ao “simbolismo do centro” sobre o qual escreve Eliade (1993, p. 30), “devido à sua situação no centro do Cosmos, o templo ou a cidade sagrada são sempre o ponto de encontro de três regiões cósmicas: Céu, Terra e Inferno”, a contradição religiosa? O neutro seria o centro, o espaço histórico/geográfico entre duas culturas? Essa questão pode ser exemplificada com os Sete Povos das Missões Guaranis localizados no centro, equidistante da fronteira com os portugueses e espanhóis, a chamada “fronteira viva”, portanto, utopia? Desse modo responderíamos a questão de More: “em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia”, citada na epígrafe.

A essas questões se acrescentam outras, de uma parte, aquelas que constituem o movimento do sentido de utopia, segundo Trousson (2005, p. 127), no século XVI, utopia é aquela criada por Thomas Morus, que remete à ideia de um lugar irreal e um lugar de felicidade devido à criação de um Estado modelo. A partir de Rabelais ou do *Dictionnaire de Cotgrave*, o termo leva-nos a um país imaginário. No século XVII, é substituído por “viagem imaginária”. No século XVIII seu sentido é conservado, como uma metáfora pseudo-geográfica. Ao fim do século XVIII o termo é tido não só como um lugar de felicidade, mas também como a descrição de um plano de governo perfeito⁴. Além desses sentidos cristalizados, de outra parte, somam-se as características definidoras do discurso sobre⁵ as cidades utópicas.

A partir de *Utopia* de More foram compreendidas como utopia não só a *República* de Platão, mas também a *Eneida* de Virgílio, os poemas de Ovídio sobre a Idade de Ouro, o relato bíblico do Paraíso Terrestre e, particularmente, a esperança milenarista ou o simbolismo profético medieval do abade Joaquim de Fiori, que interpretara a história segundo a imagem de três eras ou idades, a terceira e última das quais seria um tempo de sabedoria, sem escravos nem senhores, regida pelo amor e pela amizade, pelo espírito e pela liberdade. No entanto, segundo Chauí (2008), o sentido de utopia pertence à Renascença. Segundo Catroga (2003, p. 49), da releitura do mito platônico da *Atlântida* (*Crítias* e *Timeu*) e a sua

⁴Cf. Raymond Trousson. Utopia e Utopismo; in *Morus* Utopia e Renascimento. Dossiê: Utopia como gênero literário. v 2. Campinas: Unicamp, 2005, p. 127.

⁵ A relação que estabelecemos entre a *Utopia* de More, entendida como discurso fundador da utopia, e o discurso dos historiadores, antropólogos e filósofos, entendido como discurso sobre a utopia, constitui o discurso utópico, aquele que constitui discursivamente a cidade utópica segundo determinadas características fixadas por esses a partir da obra de More.

proposta de cidade ideal (*República*), tal como as *Ilhas do Sol*, de Jâmbulo nasceram, entre outras, a *Utopia* de More (1516), a *Cidade do Sol* de Campanella(1602), a *Oceana* (1658), de Harington, a *Sverambia* (1675) de Vairasse d'Allais, todas utopias renascentistas.

O Renascimento deu ao homem o lugar central. A capacidade de guiar-se a si mesmo, desde que, por meio da razão e da vontade, estabeleça normas de conduta e códigos para todos os aspectos da vida prática. De acordo com Chauí (2008), essa ideia da racionalidade e do poder da vontade conduz a duas outras, essenciais para o surgimento das utopias: a de que os homens valem por si mesmos, independentemente de privilégios de nascimento e sangue, de maneira que a oposição entre ricos e pobres é injusta e fonte das revoltas que destroem os Estados; e a de que é possível organizar um Estado sereno, feliz, glorioso e perfeito, fundado na equidade e dirigido por um verdadeiro príncipe. O humanismo político renascentista possui duas vertentes principais: a republicana e a monarquista. Para os republicanos, o valor político fundamental não se encontra nas qualidades pessoais do governante e sim na liberdade. A liberdade alcançada só pode ser conservada por meio da igualdade, isto é, da justiça. Para os monarquistas o valor político fundamental é a paz. A paz só reinará se houver a ordem, isto é, a lei.

O utopista inventa uma sociedade ideal, na qual reinam os valores humanistas: a liberdade e a igualdade, a paz e a ordem, a justiça e a lei. Dessa maneira, segundo Rihs (1970) os filósofos utopistas e seus sucessores pensam de outro modo que os cristãos. Eles acreditam realizar sobre a terra no tempo histórico, o reino da justiça, da igualdade e da fraternidade universal, por meios humanos. Para esse mesmo autor, a doutrina da comunidade acolheu muitos simpatizantes. O princípio da comunidade faz parte de uma ordem de ideias que não é própria somente de alguns espíritos sonhadores, elas fazem parte de várias tradições.

Nessa perspectiva, para Trousson (1979), os textos utópicos descrevem comunidades ficcionais, organizadas segundo determinados princípios políticos, econômicos e morais. Essas comunidades são apresentadas como ideais a serem realizados ou pesadelos a evitar, e são localizadas em lugares reais ou inventados, ou mesmo no futuro, alcançáveis após uma viagem imaginária, relatada de forma verossímil ou não. O que ressalta da definição de Trousson é a forma como o texto utópico é definido como discurso, com particularidades que seguem ao modelo determinado por More em *Utopia*.

Para Trousson (1979, p. 19), a característica “mais evidente e mais comum da cidade ideal é sem dúvida o *insularismo*”. Tal insularismo “não é apenas uma ficção geográfica: é uma atitude mental” da qual a “ilha clássica” é apenas representação, “responde à exigência

de preservar a comunidade da corrupção externa e de apresentar um mundo fechado, um microcosmo, no qual existam leis específicas que escapam ao campo magnético do real”⁶.

Toda a utopia deve se guardar do mundo. Ela corta suas ligações. Entre o mundo e a “clássica ilha” se estendem muitos obstáculos. Para Lapouge (1978, p. 74), a floresta, a montanha, o mar, o deserto não representam somente uma distância longa e perigosa. Essa regra é mais decisiva. Ela assinala uma fissura. O obstáculo traça um limite “entre duas margens do tempo, entre dois modelos incompatíveis do tempo”. O obstáculo “se inscreve na duração, não no espaço”⁷. A esse respeito Baczkó (2001) postula que “a longa travessia que efetua o narrador não marca somente o quanto o país que ele vai descrever é isolado espacialmente de sua terra natal e, portanto, do universo cultural e social de seus leitores”. Para esse autor, a ruptura topográfica marca igualmente uma ruptura no tempo: “O país imaginário não conhece a história que é aquela de seus leitores”⁸.

A cidade utópica caracteriza-se pela *autarquia*, ou independência econômica absoluta: o utopista professa o desprezo pelo ouro e pela prata. Ele teme o sistema monetário que gera desigualdade e injustiça, pois tal sistema tende a romper a uniformidade e a simetria das condições que estabelecem a cidade ideal. Consequentemente a economia fechada, perfeitamente autárquica permite excluir a moeda mediante uso exclusivo da terra. Excluem também o comércio, considerado como um fenômeno “parasitário, imoral e anti-social”, daí o culto ao sistema agrícola⁹.

A *regularidade* constitui-se como sinal evidente do controle perfeito e total. A vida associativa não deve estar submetida à fantasia e à exceção. Mais que a vontade do controle panóptico, “devemos ver aí o amor pela ordem”¹⁰. Há o temor de um desenvolvimento “natural”, sujeito às ações perturbadoras da história e dos acontecimentos comuns da vida concreta. Daí *Utopia* não ter um passado, não ser o resultado de uma evolução, ou esta evolução pertencer a um passado mítico. Segundo Lapouge (1979, p. 76), essa singularidade é de grande consequência: permite que triunfe a organização sobre o orgânico. Para esse mesmo autor, toda a utopia coloca a igualdade contra a liberdade¹¹.

⁶ Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Editions de L’Université de Bruxelles, 1979, p. 20.

⁷ Gilles Lapouge. *Utopie et Civilisation*. Paris: Flammarion, 1978, p. 74.

⁸ Bronislaw Baczkó. *Lumières de l’utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 155.

⁹ Cf. Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Editions de L’Université de Bruxelles, 1979, p. 20.

¹⁰ Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Editions de L’Université de Bruxelles, 1979, p. 21.

¹¹ Cf. Gilles Lapouge. *Utopie et Civilisation*. Paris: Flammarion, 1978, p. 78.

Um urbanismo racional organiza o espaço segundo exigências sociais, políticas e econômicas. De acordo com Chauí (2008, p. 10), “o urbanismo geométrico significa que a razão humana domina a desordem da matéria e os caprichos da natureza e da história”. Para Bazkco (2001, p. 299), a repetição do tema do urbanismo constitui a subordinação do discurso sobre a cidade a um certo ideal de “racionalidade feliz” ou “felicidade racional”. Ainda segundo esse mesmo autor, os detalhes arquitetônicos têm a função de colocar em evidência a transparência perfeita da cidade em relação aos princípios que são a sua base. Estes são os mesmos princípios que presidem a sociedade global e a cidade como se um sistema de valores sociais, morais e estéticos tivesse a sua representação no espaço. Os signos, as formas regulares, os quadrados, os círculos, os cubos, etc. são também os signos que nos permitem ler no discurso sobre o espaço a ordem, sobretudo, a idéia que comanda a vida social.

A *presentidade* constitui a cidade utópica ou, segundo Trousson (1979, p. 21), *l'utopie est*. A cidade inscreve-se em um presente definitivo que ignora o passado e o futuro, pois sendo perfeita ela não muda jamais. Para Bazkco (2001, p. 158), o tempo nessas sociedades, mesmo quando elas não são situadas sobre ilhas, é um tempo insular, fechado sobre ele mesmo. Por isso, o visitante do país imaginário encontra-se diante de uma história toda feita, completa, cujo sentido é transparente, tanto para os utopianos como para ele mesmo¹².

A presença do *Legislador*¹³, um personagem mítico, um sábio que centraliza leis justas. A ordem e a legislação devem descer do céu e não nascer da história. Essa ordem soberana suporta o equilíbrio, a harmonia e a continuidade, quem a pode instaurar e definir é o Legislador, personagem quase divino, que legisla para um povo novo, ainda não corrompido socialmente. O legislador não é o único que garante o equilíbrio e a ordem. O utopista considera que as leis justas tornam o povo bom, que as instituições formam os costumes. O utopista faz da lei um verdadeiro mito, ele é institucionalista convicto, porque ele está a procura do melhor dos mundos possíveis obtido por um jogo sutil e complicado de regulamentos e obrigações. A uniformidade social será o principal resultado das leis imutáveis. O utopiano é concebido como parte do todo, de um conjunto do qual é apenas uma parte. De acordo com Baczko (2001, p. 32), nas utopias figuram sociedades transparentes: o todo é inteiramente perceptível em cada uma de suas partes. Assim, identificados ao Estado, os indivíduos são unânimes e a sociedade fica livre de conflitos e sedições.

¹² Cf. Bronislaw Baczko. *Lumières de l'utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 159.

¹³ Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles: Editions de L'Université de Bruxelles, 1979, p. 21.

O *dirigismo*¹⁴ absoluto se impõe como negação necessária de todo individualismo. O intervencionismo radical subordina os utopianos às exigências de ordem e de equilíbrio total. Sob pretexto de liberdade, o indivíduo é escravo. Casas iguais, roupas iguais, refeições comunitárias, concepções planejadas por razões de eugenia e tantas medidas que preparam um Estado que intervém ao máximo. Os utopianos trabalham, amam e se divertem em horas fixas. Para Baczko (2001, p. 31), a atividade utópica se desenvolve “através do cotidiano”.

Toda a propriedade é banida, reina o *coletivismo*¹⁵ mais absoluto. Segundo Rihs (1970, p. 282) “a raiz do mal é a propriedade. Toda reforma é ilusória enquanto subsiste a propriedade.” A única solução é *la communauté des biens* que suprime as distinções arbitrárias, as rivalidades dos indivíduos e dos grupos¹⁶. De acordo com Baczko (1962, p. 162), “a propriedade privada é desigualdade social que resulta na opressão e despotismo, nas falsas religiões e falsas morais”. Elimina-se, dessa forma, uma fonte de conflitos, mas isso implica em limites à liberdade, daí derivando o aspecto ascético da moral utópica. A igualdade pressupõe a exaltação do trabalho e o horror ao parasitismo social. O objetivo maior do trabalho da comunidade é o melhoramento das condições de vida, o progresso material e moral de cada um. A comunidade constitui uma grande família. A felicidade é sempre coletiva, cada um oferecendo-se como espelho para todos os outros: imagem feliz, unânime e sem falhas.

Para manter os homens nesse ponto de coesão e de unanimidade, o sistema se reproduz através da onipotência da *pedagogia*¹⁷ que atua de maneira decisiva sobre a sociedade. Seu projeto é erradicar do homem a sua natureza primitiva, individualista e anárquica e substituí-la, adequando-o a uma função determinada. A pedagogia é confiada ao Estado, detentor da norma e do único modelo autorizado. A pedagogia objetiva à introjeção da ordem e da regra e busca fundamentalmente tornar a estrutura mental conforme à estrutura social.

A cidade ideal é constituída como sendo *totalitária e humanista* ao mesmo tempo. Totalitária no sentido de aspiração à síntese, a harmonia. Humanista, pois a utopia é criação humana sem apelo a uma transcendência exterior. Para Baczko (2001, p. 159) a história em utopia é uma obra puramente humana e não providencial, ela é aquela da justiça, da verdade,

¹⁴ Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelas: Editions de L’Université de Bruxelles, 1979, p. 23.

¹⁵ Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelas: Editions de L’Université de Bruxelles, 1979, p. 23.

¹⁶ Cf. Charles Rihs. *Les Philosophes Utopistes*. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII siècle. Paris: Marcel Rivière, 1970, p. 282

¹⁷ Raymond Trousson. *Voyages aux Pays de Nulle Part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelas: Editions de L’Université de Bruxelles, 1979, p. 24.

da felicidade. O utopista aspira à síntese e à harmonia e revela um inegável otimismo antropológico, pois coloca o homem no centro do mundo, mestre de seu destino.

A *tolerância religiosa* característica da cidade utópica está baseada em preceitos éticos religiosos: a imortalidade, a fraternidade e a caridade. Os motivos invocados por More em favor da tolerância religiosa são: limites da inteligência humana, Deus insondável, dignidade do homem. A dignidade do homem foi postulada por Mirandola, segundo o qual, “se não há nada mais admirável do que o homem, então cabe a ele, iluminado pela filosofia da natureza, procurar nos signos da natureza visível o invisível de Deus”¹⁸. A tolerância religiosa tem motivações profundas, pois em Utopia toda religião que fosse além de um simples deísmo pressuporia uma hierarquia e uma organização própria, e com isto seria uma potência autônoma, concorrente do Estado. Esta duplicidade de poderes dividiria o utopiano. Daí a religião em Utopia ser o culto à cidade perfeita. Como *polis*/religião, o culto é social sendo os cidadãos os oficiantes. A liberdade religiosa é apenas aparente: construção meramente terrena, não promete a Cidade de Deus, oferece a Cidade do Homem. Nesse sentido, para Trousson (2004):

O espaço fechado é a imagem da perfeição realizada [...] A figura geométrica fixa as formas e delimita sem equívocos um mundo à parte, pois a cidade utópica dobra-se sobre si mesma, sem contato com o exterior para evitar a corrupção [...]. Nada é caótico ou deixado ao acaso, mas tudo é regrado e previsto, pois o urbanismo e a arquitetura estão encarregados de refletir o estado moral da cidade. Esse é o universo da racionalidade feliz [...] (TROUSSON, 2004, p. 42).

A constituição da cidade racional e feliz estava ligada ao processo burguês de racionalização da vida. O Renascimento sintetizou um grande experimento de racionalização da vida humana. Para construir a sua sorte e o destino da humanidade, os homens daquela época fixaram normas de conduta e quiseram regulamentar cada aspecto da vida prática. Essa necessidade de impor uma racionalidade à vida individual e coletiva, inevitavelmente, chegou ao urbanismo renascentista¹⁹. As cidades medievais haviam se desenvolvido anarquicamente, pelo impulso das iniciativas individuais. De acordo com Lapouge (1978, p. 70), “a cidade medieval se constitui como destino, não como decisão”. Ela é a expressão imediata da natureza e da história. Mas essa estrutura comunal foi substituída pelas iniciativas de príncipes desejosos de ampliar seu poder e de instaurar a ordem.

¹⁸ Pico de la Mirandola. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 103 e 106.

¹⁹ Cf. Carlos Eduardo Ornelas Berriel. Cidades Utópicas do Renascimento. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, v 56, n 2, Abr. /Jun. 2004, p. 47.

More foi um político nomeado, em 1529, chanceler da Inglaterra, conhecia bem os problemas de seu tempo. Estava em missão na Bélgica ao curso do ano de 1515, na qualidade de embaixador em Anvers. Durante sua estadia, ele encontra Rafaël Hythlodée, que Pierre Gilles lhe apresenta, era um velho companheiro de viagem do célebre viajante Américo Vespúcio. O país por ele descrito se constituía de cinquenta e quatro cidades, perfeitamente idênticas, construídas com base no mesmo projeto e compreendendo edifícios iguais, tanto que é suficiente descrever uma para conhecermos as outras. Amaurote é a capital. Circundada de muros, atravessada pelo rio Anhydria, é limpa, salubre e enfeitada por graciosos jardins. O sistema político é democrático e parlamentar. A célula de base é a família camponesa composta de quarenta membros; existindo seis mil famílias em cada cidade. Cada cidade é circundada de terras cultivadas pelos cidadãos que têm a obrigação de fornecer à comunidade dois anos de serviço agrícola, independentemente do ofício que pratiquem. O governo se preocupa com o equilíbrio da população: se uma cidade é excessivamente povoada, a população em excesso é mandada para uma cidade com menos habitantes. Cada cidade é dividida em quatro bairros, e possui mercados nos quais os chefes de família se abastecem do necessário. No entanto, *Utopia* apresenta também inquietantes sintomas de opressão, segundo Berriel (2004):

O dilema que atormenta Morus²⁰ é comum a todos os utopistas: para salvaguardar a instituição ideal, criada na sua origem para o indivíduo, ele corre o risco de, ao contrário, oprimi-lo, e como todos os utopistas resolve o problema pressupondo que cada cidadão reconheça a coincidência entre necessidade e liberdade: a opressão não está nas intenções, mas nos fatos (BERRIEL, 2004, p. 47)

Independente do tormento de More, *Utopia* é uma “construção do intelecto, mas também uma obra de fé e de confiança na ação no mundo real”²¹. Segundo Berriel (p. 44), a perspectiva de More “é ética: é aquela de um homem da ordem que quer a felicidade do povo, mas não através do povo, do qual teme a violência”. As cidades utópicas nascem, conclui esse mesmo autor, da “necessidade de combater o destino, de fundar uma ‘segunda natureza’ para o homem – a História”²².

²⁰ Morus ou More, em nosso estudo optamos por More, conforme a edição de *Utopia* publicada em 1983.

²¹ Carlos Eduardo Ornelas Berriel. Cidades Utópicas do Renascimento. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, vol 56, n 2, abr. /Jun. 2004, p. 47

²² Carlos Eduardo Ornelas Berriel. Cidades Utópicas do Renascimento. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, vol 56, n 2, Abr. /Jun. 2004, p. 48. (grifos do autor).

Desse modo, “o absolutamente outro é perfeito”²³. A utopia relata a descoberta de um mundo perfeito. Ao afirmar a perfeição do que é outro, propõe uma ruptura com a totalidade da sociedade existente (outra organização, outras instituições, outras relações, outro cotidiano). A sociedade imaginada pode ser vista como negação completa da realmente existente. Nas palavras de Baczko (2001):

A utopia é a representação global de uma sociedade outra, oposta à realidade social existente, às suas instituições, ritos, símbolos dominantes, a seus sistemas de valores, de normas, de interditos, a suas hierarquias, a suas relações de dominação e de propriedade, a seu domínio reservado ao sacro. Em outras palavras, *não existe utopia sem uma representação totalisante e disruptiva da alteridade social*. O tipo ideal de utopia será a representação global de uma Cidade Nova que será uma ruptura radical com a sociedade existente. Mas sobretudo de uma vida social melhor (BACZKO, 2001, p. 30), (grifos do autor).

Dois são os sentidos que constituem uma utopia: 1) a ruptura completa com a sociedade existente; 2) o desenvolvimento do que há de melhor uma sociedade. Segundo Chauí (2008, p. 8), o fundamental é que em qualquer desses sentidos só pode haver utopia quando se considera possível uma sociedade totalmente nova e cuja diferença a faz ser absolutamente outra. Para Marin (1973, p. 249) “a utopia é uma crítica a ideologia dominante na medida em que ele é uma reconstrução da sociedade contemporânea por um deslocamento e uma projeção de suas estruturas no discurso de ficção”. Para Ricoeur (1986), a utopia denuncia a incongruência entre uma realidade em mutação e uma ordem social obsoleta que resiste ao processo de mudança. A utopia toma, dessa maneira, uma distância crítica diante da ordem social prefigurada, pois questiona o sentido do já adquirido. Bloch (2006) vê no pensamento utópico o fundamento do princípio esperança da humanidade. Sua ocorrência como gênero literário é limitada e particular, apenas uma de suas manifestações. Para esse mesmo autor, o que importa para a utopia concreta é compreender o sonho inerente ao próprio movimento histórico e destacar as formas e conteúdos que já se desenvolveram no seio da sociedade. Nas palavras desse autor:

A utopia concreta vinculada ao processo existe nos dois elementos fundamentais da realidade compreendida em termos marxistas: em sua tendência, como tensão do que está na vez mas é tolhido; e em sua latência, como elemento correlato das possibilidades reais objetivas ainda não realizadas no mundo (BLOCH, 2006, p.177).

²³ Marilena Chauí. Notas sobre utopia. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC vol. 60 n. spe 1, Julho, 2008, p. 7.

A utopia, para Bloch, não é só um movimento do pensamento em busca de uma ordem social alternativa, mas constitui a essência da liberdade humana. Nas palavras de Bloch (2006):

Destino é necessidade não decifrada, não dominada. Liberdade é necessidade dominada da qual desapareceu a alienação e da qual emerge verdadeira ordem, a saber, o reino da liberdade. A utopia tornada concreta fornece a chave para ele, para a ordem não-alienada na melhor de todas as sociedades possíveis (BLOCH, 2006, p.178).

Nesse sentido, “a utopia procura liberar a sociedade de seu passado, com a sociedade nova ela procura inaugurar um história nova”, escreve Baczko (2001, p. 36). Desse modo, essa sociedade se opõe à existente, segundo Baczko, pela organização outra da sociedade tomada como um todo; pela alteridade das instituições e das relações que compõem a sociedade como um todo; pelos modos outros segundo os quais o cotidiano é vivido. Essa alteridade perfeita, a utopia, possui segundo Chauí (2008) as seguintes características:

1. É normativa, isto é, propõe um mundo tal como deve ser, em oposição ao mundo de fato existente.
2. É sempre totalizante e crítica do existente, ou seja, só há utopia quando há a representação de uma outra sociedade que negue ponto por ponto a sociedade existente.
3. É a visão do presente sob o modo da angústia, da crise, da injustiça, do mal, da corrupção e da rapina, do pauperismo e da fome, da força dos privilégios e das carências, ou seja, o presente é percebido como violência.
4. É radical, buscando a liberdade e a felicidade individual e pública, graças à reconciliação entre homem e natureza, indivíduo e sociedade, sociedade e Estado, cultura e humanidade, e à restauração de valores esquecidos ou descurados como a justiça, a fraternidade e a igualdade.
5. É uma maneira peculiar da imaginação social, que busca combinar o irrealismo, ou a crença na total transparência do social, e o realismo, por meio da apresentação dos mínimos detalhes da nova sociedade. A transparência é considerada o princípio fundamental da nova sociedade, que não oculta nem dissimula nenhum de seus mecanismos e nenhuma de suas operações. Os detalhes, por seu turno, servem para dar concreticidade à nova sociedade imaginada e cada detalhe exprime o todo e o simboliza. Dessa maneira, as instituições são signos do novo, do todo e da interiorização coletiva da boa sociedade.
6. É um discurso cujas fronteiras são móveis, ou seja, a utopia pode ser literária, arquitetônica, religiosa, política. [...] O fundamental, porém, é que esse discurso não é um programa de ação, mas um exercício de imaginação. [...] No entanto, o discurso utópico pode inspirar ações ou uma *utopia praticada*, que assume o risco da história, mas com a finalidade de alcançar o fim da história ou do tempo e atingir a perenidade (CHAUÍ, 2008, p. 9).

Nesse sentido, para Baczko (2001), há utopias que se proclamam como uma fala, às vezes fundadora, e encontram prolongamentos na constituição de comunidades exemplares que pretendem colocá-las em prática. É, segundo esse autor, sobre o Novo Mundo em ruptura

com o Velho Mundo que se multiplicaram as experiências comunitárias que se propõem a regenerar a vida social. Isso significa que quase a totalidade das utopias praticadas são marcadas por uma forte tonalidade religiosa, por um messianismo ou milenarismo, na medida em que ambos concebem um tempo de abundância, paz e felicidade terrenas para o povo de Deus²⁴.

Os relatos de viagem sobre populações primitivas influenciaram os filósofos iluministas, mais especialmente a cidade dos utopistas. Em More, Raphaël Hythlodée era um navegador português amigo e companheiro de viagem de Américo Vespúcio; em Campanella, o mestre dos hospitalários dialoga com um capitão genovês, anteriormente timoneiro de Cristóvão Colombo. Para Rihs (1970, p. 331), os pensadores europeus acreditavam que “além da idade social, isto é do quadro histórico da sociedade ocidental, existe populações felizes e venturosas, das quais restam traços nos países longínquos, nos povos que nos chamamos de ‘primitivos’”. Um tipo de homem novo derivado da natureza é descoberto do mesmo modo que os temas da justiça, da bondade natural, da comunidade de bens. Temas tão correntes na literatura política e social que é impossível de os separar dos relatos dos viajantes.

Daí, segundo Rihs (1970, p. 371), os filósofos utopistas, os reformadores sociais, os escritores políticos, as seitas religiosas, os teóricos contemporâneos concluíram que o ideal comunitário estava inscrito profundamente no coração do homem, que ele figura como uma constante, nos anais da história. Desde a origem, está no ato moral das aspirações à igualdade absoluta das condições, a esperança de fazer passar esse dogma do domínio da utopia àquele das realidades materiais. Para esse mesmo autor, as primeiras comunidades cristãs, as ordens monásticas, às missões do Paraguai, as populações primitivas do continente americano e das ilhas são sucessivamente mostras da sobrevivência de sociedades igualitárias. Para Rihs (1970, p. 371), os filósofos procuraram o “estado primitivo”, o “direito natural”, essas “constantes de sociedades de todos os tempos, desde os mais recuados aos mais recentes”, isto não quer dizer que eles desejassem ver um retorno à idade de ouro suposta, divina ou imaginada, mas para tentar descobrir nesse passado as características permanentes do homem. A cidade que eles esboçam é um projeto de longo porte cuja realização permitirá ao indivíduo viver sua vocação de homem²⁵.

Para Lapouge (1978, p. 180), esse projeto utópico se concretiza nas Missões jesuíticas, depois que Ignácio de Loyola, *ravi en éxtase, perdu d’ascèse et promis à restaurer le*

²⁴ Cf. Bronislaw Baczko. *Lumières de l’utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001, p.34.

²⁵ Cf. Charles Rihs. *Les Philosophes Utopistes*. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII siècle. Paris: Marcel Rivière, 1970, p. 372.

royaume de Dieu ici-bas. O jovem Loyola organiza as armas de Cristo, instrui, exalta depois ele os expede aos homens. Logo, a imensa rede da Companhia de Jesus *enveloppe le monde*²⁶. Loyola visa os domínios de Deus e começa por desarranjar a terra. Suas milícias caminham na história. Para esse autor, Loyola é um formador de história; ele trabalha uma raça de militantes sem igual: máquinas duras e dóceis, inacessíveis às paixões, inaptas à fraqueza, como os utopianos. No entanto, a rota de Loyola e de More “seguem itinerários que vão em sentido oposto: o humanista deserta sua época para as praias plácidas da utopia. O monge espanhol usa da utopia como de um canhão cujas balas tombam na época dos homens”, escreve Lapouge (1978, p. 178).

Paraíso terrestre, messianismo, utopia, história marcam alternativamente o Paraguai e cada um desses modelos é aplicado com um rigor implacável. Tudo começa pelo Paraíso. No entanto, o paraíso dos povos selvagens é tão bem estruturado como uma utopia: ritos, costumes, mitos, usos e códigos discurso próprio se entrelaçam para assegurar uma existência intemporal ao grupo primitivo. Quando a civilização vem bater ao Paraguai, vieram com ela os primeiros missionários e a pregação cristã justapondo dois movimentos messiânicos – o jesuítico e o guarani. Esse messianismo tira seu fervor de profecias bíblicas e do fundo mítico guarani. Uma experiência começa e *la république Guarani se maintiendra cent e cinquante ans*²⁷. Sobre elas os julgamentos variaram.

Mas os jesuítas não são atores triviais da história. Se eles se banham em suas ondas, seus projetos visam além do horizonte dos homens. A batalha na qual eles estão engajados visa um outro combate, no campo do espírito. Essa singularidade explica por que os padres “protegem” os guaranis do circuito mortal da história. Com a missão, substituem a “utopia biológica” dos índios guaranis por uma utopia racionalista. A planta dos povoados, o comunismo econômico, a proclamação da igualdade e a extinção da liberdade, toda essa forma ao mesmo tempo constitui-se como ilustração do objetivo visado e uma inclinação imaginária sobre a qual somente as máquinas duras e dóceis de Loyola podem agir. As reduções cobrem um espaço escondido, inacessíveis às caravelas, aos bandeirantes, aos espanhóis, a outras armas que o Ocidente expede sem tréguas em direção as partes virgens do mundo.

No contexto etnocêntrico, o discurso guarani era descrito como superstição, bruxaria, rebeldia e até mesmo como “macaque”, no dizer dos jesuítas, imitação da religião cristã. De acordo com Clastres (1980):

²⁶ Gilles Lapouge. *Utopie et Civilisation*. Paris: Flammarion, 1978, p. 177.

²⁷ Gilles Lapouge. *Utopie et Civilisation*. Paris: Flammarion, 1978, p. 179.

Os Thévet, os Nóbrega, os Anchieta, os Montoya traem, sem o querer o silêncio censor, reconhecendo a capacidade sedutora da palavra dos feiticeiros, principal obstáculo, dizem eles, à evangelização dos selvagens. Com isto, malgrado eles mesmos, deixavam aparecer a confissão de que o cristianismo reencontrava no universo cultural dos Tupi-Guarani, isto é, dos homens “primitivos”, algo fortemente articulado para opor-se com sucesso, e como que num plano de igualdade, à intenção missionária. Surpresos e amargos os zelosos jesuítas descobrem sem o compreender, na dificuldade de sua pregação, a finitude de seu mundo e a irrisão de sua linguagem. Constatam com estupor que as superstições diabólicas dos índios podiam se elevar às regiões supremas daquilo que se chama religião (CLASTRES, 1980, p. 12).

O que, no universo dos guarani, se interpunha à realização do messianismo jesuítico e das profecias do milênio? O “milênio” dos próprios guaranis, o *ivy maray*, a promessa e esperança da Terra sem Mal. Aquele que os jesuítas chamavam de feiticeiro, era o *Karai*, o profeta guarani, profeta errante que, de tribo em tribo, de aldeia em aldeia, proclamava a necessidade do abandono deste mundo mau, a necessidade da purificação e da preparação para a grande viagem que os levaria à pátria das coisas não mortais, a residência dos deuses, a Terra sem Mal.

Quando no começo do século XVI, os primeiros europeus chegaram na América do Sul, portugueses e franceses entre os Tupi, espanhóis entre os Guarani, depararam-se com essas sociedades culturalmente homogêneas, profundamente trabalhadas por uma surda inquietação. Tratava-se do fenômeno das migrações religiosas que lançavam os índios aos milhares na esteira dos *Karai* numa apaixonada procura pela residência dos deuses, a maior parte das vezes de oeste para leste, em direção ao Sol levante, mas por vezes também no sentido oposto, em direção ao Sol poente. No entanto, segundo Oliveira (2004, p. 88), “essas migrações messiânicas resultaram em fracassos, pois na busca ao Oriente encontraram-se com o mar intransponível e, nas migrações ao Ocidente, com os exércitos incas”.

Os profetas guaranis, homens “receptores do divino” confiavam em uma realidade sagrada e se deixavam possuir por ela. Esta realidade do sagrado e de homens possuídos pelo espírito é reconhecida pelos missionários sempre nos mesmos feiticeiros guaranis, no sentido que estes pajés, magos e curandeiros estavam possuídos pelo demônio, o espírito da mentira. Não obstante, intolerantes em relação aos pajés indígenas, os jesuítas nos legaram dados suficientes que tornaram possível reconstituir o essencial do “messianismo guarani”, no qual se reconhece que a palavra profética tem papel prioritário.

O messianismo guarani profetizava a existência da Terra sem Mal à que haviam de chegar para salvarem-se da destruição da terra na qual viviam. Na Terra sem Mal eram possíveis todas as transgressões, os homens adquiriam ali os atributos dos deuses, entre eles a

imortalidade. Lugar de repouso dos deuses, onde as flechas partem sozinhas à procura da caça, com terras excepcionais onde o milho cresce sem que ninguém cuide dele, território dos advinhos, do qual toda a alienação está ausente, território que foi, antes da destruição da primeira humanidade pela grande água, a morada dos humanos e dos divinos. Pode-se alcançar a Terra sem Mal após a morte ou no transcurso da própria vida²⁸. Nesse sentido, segundo Clastres (1978, p. 199), o “caminho para chegar a Terra sem Mal é interpretado como um caminho espiritual”.

Para entendermos a profecia guarani há que sabermos a gênese dos *Karai*, os profetas? O mito da criação do mundo guarani conta que “no âmago de um nada tenebroso percorrido pelos ventos, surge inengendrado, *Nhamandu*, o deus gerador das coisas na tua totalidade”²⁹. Depois da teogênese a antropogênese. Os humanos criados pelo deus *Nhamandu* são como parte do divino. O deus *Nhamandu* torna existente o que faz do Guarani eleitos dos deuses – a Palavra³⁰. A terra primeira alberga uma humanidade que confina com o divino. São humanos-divinos. Este estatuto ontológico implica a obrigação essencial de se conformarem com a sua própria natureza. Mas o desejo humano impede de ser alcançado o estado de perfeita plenitude. O fim da primeira terra é a disjunção do humano e do divino, a ruptura de sua boa vizinhança, a disjunção do *Um* que, dividido, se reparte de um e de outro lado de uma fronteira para lá da qual habitam os deuses. A imagem simbólica da separação, e ao mesmo tempo, obstáculo real, a grande água, o mar cujas margens opostas abrigam, doravante, uma, a Terra sem Mal, morada do divino, a outra, a terra malsã, morada da humanidade.

Segundo Clastres (1977, p. 44), uma transgressão maior operou a disjunção do que antes foi unido: o incesto, “como conjunção do mesmo e do mesmo”, “como rebatimento sobre si mesmo do humano”, “como desafio e denegação do divino”. O desejo que arrebatou *Karai Jeupié* e a irmã de seu pai é que desencadeia o desaparecimento da primeira terra sob a grande água. Primeiro um imenso incêndio veio assolando a terra desde o Oeste, para depois chegarem as intensas chuvas, que foram cobrindo tudo e matando todas as criaturas. Os únicos que sobreviveram ao cataclisma foram os dois culpados. *Karai Jeupié* escapou à cólera dos deuses e conquistou o estatuto do divino, uma vez que se torna *Karai*, o profeta. Segundo Clastres (1977) existe uma ambiguidade na violação do interdito maior, para ele:

²⁸ Hélène Clastres. *Terra sem Mal*. Trad. Renato Jaime Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 199.

²⁹ Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 19.

³⁰ Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 44.

O incesto é pois simultaneamente mediação para o humano e caminho para o divino. Dizer que o incesto se não opõe ao divino é reconhecer que as regras são feitas para os homens e não para os deuses. *Karai* Jeupié comete o incesto, com isso recusa a regra, rompe com a condição humana, iguala-se aos deuses que, ignorando o interdito, se situam para além da culpabilidade (CLASTRES, 1977, p. 44-45).

A esse discurso mítico articula-se de modo preciso a palavra profética dos *Karai* que exortavam os guaranis a largarem tudo e partirem em busca da Terra sem Mal. Essa busca era preparada através da prática contínua do jejum e da dança. Os *Karai* se diziam não pertencentes a nenhuma tribo ou aldeia, como não tendo pai, nascido de mulher e da divindade. Enunciando a ausência do pai, afirmava não pertencer a linhagem alguma e, portanto, à própria sociedade. Mais do que isso, negava a ossatura da sociedade indígena, organizada pelos laços de sangue e parentesco. Pela enunciação de seu discurso profético, que rompia com o discurso interno com a sociedade e com seus valores, proclamavam o fim de suas normas; implicava, sobretudo, o abandono radical da regra social maior, a que proibia o incesto³¹.

A nova terra, depois da grade água, é espaço da imperfeição. Os Guaranis, no entanto, recordam aos seus deuses a dívida que estes contraíram para com eles, na origem de um mundo para o qual não foram feitos. Segundo Clastres (1980, p. 13), o discurso dos *Karai* pode-se resumir em uma constatação e uma promessa. Por um lado, afirmavam sem cessar o caráter intrinsecamente mau do mundo e, por outro, exprimiam a certeza de que era possível conquistar um mundo bom. O discurso profético dos *Karai* repercutia neles como a expressão de uma verdade à espera da qual se encontravam, como uma prosa nova que dizia o novo semblante, o semblante mau do mundo, da sociedade em que viviam. O profetismo e as migrações dos *Karai* de aparecimento bastante anterior à chegada dos ocidentais não eram a resposta aos conquistadores, nem contraponto aos mitos indígenas cristianizados, era um movimento autóctone referido à experiência da própria sociedade guarani.

O profetismo *Karai*, nesse momento da chegada dos ocidentais, estava inserido num momento que conjugava fatores demográficos (forte crescimento populacional), sociológicos (tendência à concentração em grandes aldeias, em vez de dispersão) e políticos (emergência de chefias poderosas) eclodia, nessa sociedade primitiva, a inovação mais mortal: a da divisão social, da desigualdade, aponta Clastres (1977, p. 13). O profetismo traduzia, no plano religioso, uma crise profunda da sociedade, e essa crise estava ligada ao lento, mas seguro

³¹ Cf. Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 45. e Marilena Chauí. Profecias e tempo do fim. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo. Cia das Letras, 1998, p. 500.

crescimento de poderosas chefaturas. Em outras palavras, a sociedade guarani, enquanto sociedade primitiva, sociedade sem Estado, via brotar do seu seio um poder político separado que ameaçava deslocar a antiga ordem social e transformar radicalmente as relações entre os homens. Segundo Clastres (1977, p. 11) não é possível compreender as migrações e aparecimento dos *Karai*, nesse momento, sem articular a outro aparecimento, o dos grandes *mburuvicha*, os chefes.

No entanto, esse desejo de deixar o mundo imperfeito nunca abandonou os guaranis. Tornou-se o eixo quase único em volta do qual se organizavam a vida e o pensamento da sociedade, a ponto de ela se definir como comunidade religiosa³². A espera e a esperança de um mundo sem males, o seu próprio milênio, os fez migrarem das zonas centrais do continente rumo ao litoral leste e oeste. A chegada dos europeus, a brutalidade da conquista, o esmagamento das rebeliões indígenas todas essa violência conjugada cortou o livre desenvolvimento da transformação social consecutiva ao movimento profético. Cerceado do lado da *praxis*, o desejo de imortalidade dos guaranis orientou-se no aprofundamento da Palavra, ecoou pela via do *logos*, afirma Clastres (1977, p. 11).

Segundo Clastres (1977, p. 9), os guaranis designam “Belas Palavras” às palavras que empregam ao dirigirem-se aos seus deuses. Bela linguagem, grande falar, agradável ao ouvido dos divinos que o consideram digno deles. Promessa de êxtase para quem as pronuncie, exaltação de quem as ouça. Esse mesmo autor escreve que “essas *nhe’ e porã*, essas Belas Palavras, ressoam ainda hoje no mais recôndito da floresta que, desde tempos imemoriais, abrigou aqueles que, denominando-se a si mesmos *Ava*, os Homens, se afirmam desse modo depositários absolutos do humano”. Verdadeiros homens, pois eleitos dos deuses, marcados com o selo do divino, eles igualmente se dizem *Jeguakava*, os Adornados. Daí as penas da coroa que lhes adorna a cabeça, essas reproduzem o flamejante toucado do grande deus *Nhamandu*.

Os belos adornados, os eleitos dos divinos, não obstante, estão condenados a uma existência malsã de imperfeição, de incompletude. Porque a totalidade das coisas que compõem o mundo podem ser ditas segundo o *Uno*, e não segundo o múltiplo, é que o mal está inscrito na face do mundo. Assim, o modo de existência ditado pelo *Uno* é o transitório, o passageiro, o efêmero. Tomado do lado corruptível, o *Uno* torna-se sinal do finito. É por isso que, em contrapartida, um habitante da Terra sem Mal é sem dúvida um homem, mas também o duplo do homem, um deus. O bem não é o múltiplo, é o *dois*, simultaneamente *o um e o seu*

³² Cf. Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 11.

outro, o *dois* que designa realmente os seres completos. A existência é *malsã*, *achy*, por se processar sob o signo do *Uno*. A terra sem Mal é a morada calma onde o ser já não é dito segundo o *Uno*, o espaço indiviso dos seres dos quais é possível afirmar que são ao mesmo tempo homens e deuses, conclui Clastres (1977, p. 13) em relação a cosmogonia guarani³³. Os homens só podem, por consequência, existir conforme a sua própria substância se fizerem incessantemente a relação original que os liga aos deuses. O canto sagrado não é um ato de fê, não é um pedido angustiado. Nas Belas Palavras os guaranis afirmam o saber da sua própria divindade, conclui Clastres (1977, p. 29).

Ao relacionarmos esse estudo sobre utopia da cristandade e a utopia guarani com as Missões jesuíticas guaranis, perguntamos se essas se constituíram como uma utopia concreta. Essa utopia concreta deve sua existência histórica ao imaginário ocidental e guarani a cerca da procura da felicidade? Na esteira de Kern (1994, p. 86-87), compreendemos que a ação conjunta dos missioneiros e dos guaranis engendram um sujeito motivado pelas “aspirações utópicas de sua sociedade”. O seu papel histórico é a realização da utopia na prática do cotidiano. Eles foram capazes de imaginar uma sociedade perfeita e ordenada, segundo suas aspirações e seus valores europeus e guaranis, respectivamente. Para esse autor citado, “suas aspirações utópicas foram sempre concebidas na realidade do contexto histórico colonial platino em que se inseriram”. Constituíram uma comunidade, uma “cidade feliz”, uma “terra sem mal” livre da escravidão, da fome e do genocídio. Essa comunidade teve a forma de uma comunidade de fiéis, voltada para a “maior glória de Deus”. Pensamos que utopia é a aspiração à constituição de uma sociedade absolutamente outra, justa, perfeita e feliz. Tal sociedade só pode acontecer a partir da ruptura com a totalidade da sociedade existente para a constituição de um outro cotidiano sob o signo da ordem e da igualdade dos desejos humanos.

³³ “Eco familiar [...] esse pensamento nos traz [...] reconhecemos [...] de certo modo na precisão dos termos, o pensamento metafísico que, desde a mais longínqua origem grega, anima toda a história do Ocidente. Num e noutro caso, pensamento do Uno e do não Uno, pensamento do Bem e do Mal. Mas os sábios pré-socráticos diziam que o Bem é o Uno, ao passo que os pensadores guarani afirmam que o Uno é o Mal”. Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 13. É importante apontar a contradição entre a metafísica greco-ocidental (o Um como Bem) e a cosmogonia guarani (o Um como Mal) e as consequências políticas de cada uma: a idealização da relação Estado-povo na utopia renascentista ocidental e a recusa da divisão social entre aqueles que mandam e os outros que obedecem. Apesar do sincretismo entre as duas na utopia das Missões, o que temos é uma aliança com subordinação, em que a utopia guarani é dominada, por isso mesmo constituindo-se como lugar de resistência indígena.

Introdução

PALAVRAS QUE POSICIONAM

Movimento de sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios: isto é o discurso, isto é o ritual das palavras. Mesmo das que não se dizem. De um lado, é na movência, na provisoriedade, que os sujeitos e os sentidos se estabelecem, de outro, eles se estabilizam, se cristalizam, permanecem.

Eni Pulcinelli Orlandi
Análise de Discurso: princípios e procedimentos

A terra descoberta habitada por indígenas e sem escrita foi sendo contada por outros. Viajantes, descobridores, colonizadores e missionários europeus escreveram sobre o que aqui julgaram encontrar. Faz parte de nosso imaginário termos nossa história e nossa identidade instituída e configurada pelo outro. Assim pensando, o fio condutor do trabalho, a noção da Análise de Discurso que perpassa nosso estudo é a constituição do sujeito: o outro que nos conta. Para entendermos a constituição do sujeito tomamos as modalidades de identificação propostas por Pêcheux ([1975], 1988, p. 213-222): a identificação, a contra-identificação e a desidentificação do sujeito com a formação discursiva em que está inscrito, num determinado momento histórico-social, porque a identificação/interpelação do sujeito está ligada também à constituição do sentido.

Na primeira modalidade, a identificação, ocorre segundo Pêcheux (p. 215), uma “superposição” entre o sujeito da enunciação e o sujeito universal, uma “tomada de posição” pelo sujeito, que realiza seu assujeitamento sob a forma do “livremente consentido”. Tal tomada de posição releva da identificação plena do sujeito do discurso com a forma-sujeito da formação discursiva que o afeta, caracterizando-se assim o discurso do “bom sujeito”, aquele que reflete espontaneamente o sujeito universal, acreditando ser a fonte do seu dizer e o controlador dos sentidos do seu dizer. No entanto, está determinado pelo interdiscurso que especifica qual é a formação discursiva com a qual ele deve se identificar naquele momento sócio-histórico.

Na segunda modalidade, a contra-identificação, o sujeito da enunciação se volta contra o sujeito universal. Esta tomada de posição caracteriza o discurso do “mau sujeito”, aquele que se contrapõe a forma-sujeito. Segundo Pêcheux (p. 215), essa tomada de posição consiste em uma “separação (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta)” que conduz o sujeito do discurso a se contra-identificar com a formação discursiva que o afeta.

A terceira modalidade de identificação, a desidentificação, segundo Pêcheux (p. 217) funciona ou “constitui um trabalho (transformação-deslocamento) da forma-sujeito”. Para ele, “esse efeito de desidentificação se realiza paradoxalmente por um processo de subjetivação de apropriação dos conceitos científicos e de identificação com as organizações políticas de ‘tipo novo’”. A forma-sujeito se desidentifica com a formação discursiva dominante que o afeta e desloca sua identificação para outra formação discursiva que, naquele momento, não ocupava a posição de dominante, mas que faz parte do “todo complexo” do interdiscurso.

Segundo Pêcheux ([1975], 1988, p. 182), as relações sociais e históricas “têm uma história, ligada à construção progressiva, no fim da Idade Média, da ideologia jurídica do Sujeito, que corresponde a novas práticas. É a passagem de um sujeito religioso (medieval) para um sujeito de direito (aquele que é igual ao outro, do capitalismo)”. Conforme Orlandi (1988, p. 49), “a subordinação explícita do homem ao discurso religioso é substituída por uma menos explícita, que insiste precisamente na ideia de um sujeito livre e não determinado quanto às suas escolhas, o sujeito de direito”. Acreditamos que esse sujeito mercantilista religioso se identifica, contra-identifica e desidentifica com a formação discursiva mercantilista capitalista que o afeta. Desse modo, a partir de uma determinada identificação/interpelação o sujeito toma diferentes posições, em nosso caso dissemos que cumpre determinados papéis como o de descobridor, de explorador, de colonizador, de missioneiro, papéis que privilegiamos entre tantos para entender o discurso desse outro em outro tempo.

O analista de discurso para trabalhar a materialidade discursiva, segundo Orlandi (2005, p. 77-78), “traz para dentro de sua prática o trabalho com a metáfora e a paráfrase”. Para ela, “paráfrase e metáfora são os suportes analíticos de base”. É a definição de “efeito metafórico”, postulada por Pêcheux (1969), como fenômeno semântico de substituição contextual que produz um deslizamento de sentido que Orlandi traz para o campo dos procedimentos analíticos e aproxima da noção de “gesto de interpretação”. Em nosso caso a metáfora explicita-se como procedimento de análise porque a metáfora, segundo Orlandi (2003, p. 79), é “constitutiva do processo de constituição mesma do sujeito”.

Orlandi (2003, p. 79) postula a “metáfora” como “transferência de sentido”, o ponto de partida e o ponto de chegada, através de deslizamentos de sentidos, são completamente diferentes. Para ela, essa diferença se sustenta em um mesmo ponto que desliza do ponto de partida ao ponto de chegada, levando a autora citada a afirmar que “há um mesmo nessa diferença”. Entendemos que o movimento que se dá para a produção de sentidos, os deslizamentos, as derivas é próprio às condições de produção em que estão imersos. Nesse sentido, metáfora

é entendida também como um “fenômeno semântico de produção de sentidos” historicamente determinados (p. 79).

Pêcheux (1990, 1988) considera a metáfora restritivamente como “uma palavra por outra”, é o ponto em que um ritual se quebra, porque possibilita o equívoco, daí a falha estruturante de qualquer dizer³⁴. Essas são “formas de aparição fugidias de alguma coisa ‘de uma outra ordem’, vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio”³⁵. Do ritual a metáfora. A falha no ritual da interpretação/identificação faz com que o sujeito se contra-identifique ou se desidentifique com a formação discursiva que o afeta, também pela deriva, pelos deslizes um sentido pode sempre tornar-se outro.

A partir disso nosso tema se constitui como uma questão: Como o movimento dos sentidos se constituiu no discurso do descobridor, do colonizador e do missioneiro sobre a terra descoberta e seus habitantes?

Para respondê-la partimos da seguinte afirmação:

Os discursos se constituem de acordo com a abordagem do espaço pelo sujeito do discurso. Assim pensando separamos os relatos em três partes: a descoberta da terra; a penetração da terra e a permanência na terra.

A descoberta da terra

O Diário da 1ª Viagem de Cristóvão Colombo, escrito e publicado em 1493;

A Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500, publicada em 1817;

As Quatro Navegações e Mundus Novos de Américo Vespúcio, o primeiro escrito entre 1501 e 1503 e publicado em 1507, o segundo escrito em 1502 e publicado entre 1503 e 1504.

A penetração da terra

Comentários de Ávar Nuñez Cabeza de Vaca, escrito em 1541 e publicado em 1555.

A permanência na terra

Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostológicos de Antônio Sepp, o primeiro escrito entre 1691 e 1692 e publicado em 1698, o segundo escrito entre 1693 e 1701 e publicado em 1710.

³⁴ Michel Pêcheux [1969]. Análise Automática do discurso (AAD 69). In *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: UNICAMP, 1990.

³⁵ Michel Pêcheux [1975]. *Semântica e Discurso: Uma Crítica à Formação do Óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi e outros. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

Esse gesto de interpretação foi importante para compreendermos o movimento dos sentidos de descobrir, governar e evangelizar que emergem no discurso desse outro inserido nesse processo discursivo do qual tratamos.

A partir da citação de Orlandi (2003, p. 10) que constitui a epígrafe desta introdução, entendemos que a natureza da viagem liga-se à abordagem do espaço. Desse processo constitui-se pelo sujeito o discurso pelos efeitos de movência e de permanência. De acordo com De Certeau (1994, p. 201-202) “o lugar é um espaço praticado”, podendo-se afirmar que o espaço é passível de transformações, de afastamentos e de aproximações; enfim, de deslocamentos, “diversamente do lugar, não tem, portanto, nem a univocidade nem a estabilidade de um próprio”. Ainda segundo De Certeau, o “lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade”. É desse lugar próprio que o sujeito constitui o seu discurso.

Tendo em vista esta aproximação propomos as seguintes questões:

O sujeito do discurso da descoberta constituiu o “discurso da movência”?

O sujeito do discurso da colonização e da missionação constituíram o “discurso da permanência”?

A princípio entendemos que o discurso da descoberta se constituiu no relato do descobridor que viajou sem se fixar em lugar algum. O sujeito movia-se, em busca da utopia. O discurso da colonização se constituiu no relato do explorador que se constitui colonizador ao se fixar na terra descoberta. O discurso da missionação se constituiu no relato de conversão do indígena e no relato de constituição da redução. Esses sujeitos fixaram-se na terra para a constituição da utopia. Desde o discurso da descoberta foi sendo constituído o conhecimento sobre o Novo Mundo e o Novo Homem, esse conhecimento possibilitou a concretização do projeto renascentista de construção de um Outro Mundo e a invenção de um Outro Homem. A utopia, a alteridade absoluta. Nesse sentido propomos uma outra questão:

Na constituição da redução de São João Batista e o relato desse experimento no discurso do missionário Sepp emergem as marcas da utopia?

Para procedermos à análise, nosso *corpus* constitui-se de sequências discursivas, que contemplam momentos históricos de vários textos. Procuramos destacar a relação que se estabelece entre a sequência discursiva e suas condições sócio-históricas de produção. No que se refere a este trabalho, algumas distinções devem ser feitas. Os relatos de viagem são o suporte textual a partir do qual estaremos construindo o *corpus*; eles fornecerão sequências discursivas recortadas em função da questão a ser investigada. Uma observação se faz necessária: a noção de recorte, uma noção específica da teoria, se conjuga à noção de *corpus*.

Recorte, conforme Orlandi (1987, p. 140), “não é um segmento mensurável em sua linearidade”, e sim um “pedaço” que o analista promove em função de seu trabalho e de seus objetivos. Procuramos estabelecer, através dos recortes, sequências discursivas para localizar os pontos pertinentes aos processos discursivos em análise.

Desse modo, a constituição do nosso *corpus* efetuou-se conforme a análise e as questões feitas no desenvolvimento da tese que foram norteando a escrita do texto. Foi o procedimento teórico-metodológico com as indagações que lhe são próprias que foram definindo o *corpus*, dando-lhe contorno. A organização do *corpus* foi, portanto, resultado do gesto de interpretação. O gesto de interpretação do analista, conforme Orlandi (2004, p. 84), apoia-se em um dispositivo teórico. Dispositivo esse que demarca uma posição de leitura outra em relação às demais teorias. Importa destacar que vai se proceder a uma análise histórico-discursiva que visa o funcionamento e o modo como está sendo discursivizado movência e permanência. Desse modo, fizemos a análise em recortes, marcados no texto como SDD – Sequência Discursiva do Descobridor; SDC – Sequência Discursiva do Colonizador; SDM – Sequência Discursiva do Missioneiro.

Segundo Orlandi (2003, p. 10): “Saber como os discursos funcionam é colocar-se na encruzilhada de um duplo jogo da memória: o da memória institucional que estabiliza, cristaliza e, ao mesmo tempo, o da memória constituída pelo esquecimento que é o que torna possível o diferente, a ruptura, o outro”. Pêcheux (1999, p. 50) havia postulado que a memória deve ser entendida “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador.” Para ele, “a memória é um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos” (p. 56).

Orlandi (1990, p. 37) compreende que “o discurso histórico estabiliza a memória”. Para ela, o discurso histórico é o da constituição da identidade do homem na relação com o tempo e com a memória. Nas palavras de Orlandi (p. 124): “Na construção da sua identidade é no discurso histórico que o homem se constrói em sua dimensão memoriável”. Nessa construção, outros discursos ganham autoridade como lugares privilegiados, definidores. Segundo Orlandi (p. 124) “‘se criam’ como documentos de memória”. O discurso histórico abrange outros discursos que não o da história, constituindo assim “a história do estabelecimento de um saber como a história de um povo”.

Os três primeiros capítulos, a busca das condições de produção, contemplam elementos históricos, religiosos, sociais e míticos que constituíram a memória do outro que

nos outorgou sentidos. Desse modo, nosso gesto de interpretação levou-nos aos navegadores, aqueles que se lançaram ao desconhecido em busca de espaços míticos cujos sentidos estavam enraizados fora da história dos homens. A Idade de Ouro e o Paraíso Terrestre, onde reinava a felicidade primordial e vivia uma raça de homens próxima a dos deuses, configurando sentidos do espaço perfeito que emerge no desenho dos mapas e nos relatos de viagem. Em um segundo momento, buscamos os protagonistas do descobrimento que movidos pelo mito do espaço perfeito e do tempo perfeito navegaram o grande mar oceano e em seus relatos de encontro e reencontro constituíram efeitos de sentido de um novo mundo, um novo homem, um outro mundo, um outro homem, o espaço utópico, porque colonizável segundo o imaginário eurocêntrico, a Terra de Vera Cruz. A seguir, buscamos os agentes da colonização, aqueles que constituíram o espaço colonial e o espaço missionário. Nos detemos na Companhia de Jesus, a milícia eclesiástica que com suas práticas evangelizadoras se constituiu como partícipe da colonização do espaço e do outro, nas Missões e nos elementos que a constituíram, os guaranis e os jesuítas e no direito natural que deu as bases jurídicas para a colonização.

Este trabalho dá relevância às condições de produção do discurso antes do descobrimento e da colonização, bem como as representações de condições de produção que relevam dos discursos no momento das análises. São as condições de produção que nos dão a compreender o discurso, como o espaço onde a memória discursiva funciona. Pêcheux (1999, p. 52-53) entende a “questão da memória discursiva como estruturação de materialidade discursiva complexa, estendida em uma dialética da repetição e da regularização”. Isto é, restabelece “os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos”; “a condição do legível em relação ao próprio legível”. Mas sob o mesmo, reside “o jogo da metáfora, como outra possibilidade de articulação discursiva... antes de se desdobrar em paráfrase”.

Retomando as modalidades de identificação podemos dizer que o sujeito plenamente identificado com a forma-sujeito da formação discursiva dominante produz, no discurso, a reiteração dos efeitos de sentido. Ocorre a repetição dos efeitos de sentidos, pois só a espaço para o mesmo. O sujeito que se contra-identifica com a forma-sujeito da formação discursiva dominante produz, no discurso, o surgimento de novos efeitos de sentido no interior do mesmo. Desse modo contesta a repetição dos efeitos de sentido, abre espaço para a diferença, para o outro no interior do mesmo. O sujeito que se desidentifica com a forma-sujeito da formação discursiva dominante produz, no discurso, uma ruptura na produção dos sentidos, funda novos sentidos. Ao desidentificar-se com os efeitos de sentidos da formação discursiva

dominante, abre espaço para o novo, para outra formação discursiva. Do mesmo ao outro e ao novo, os sentidos se movem e permanecem. Desse modo, no *Movimento de sentidos: de Utopia à Conversão*, os sujeitos do discurso da descoberta à missionação engendraram o discurso fundador da brasilidade.

I Parte

OS ESPAÇOS MÍTICOS

[...] o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos [...], uma realidade que passou a existir, quer seja uma realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, é sempre portanto uma narração de uma criação, descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir [...] o mito é considerado como uma história sagrada, e portanto uma história verdadeira, porque se refere sempre a realidades. O mito cosmogônico é verdadeiro porque a existência do mundo está aí para o provar, o mito da origem da morte é também verdadeiro porque a mortalidade do homem prova-o [...]

Mircea Eliade
Aspectos do Mito

O mundo medieval para o qual voltamos nosso olhar e nosso gesto de interpretação, em especial para os séculos XIII, XIV e XV, era um tempo em que os homens não se situavam nos espaços reais, tampouco nos tempos medidos. No início das grandes navegações ibéricas, a concepção da terra como esfera ainda não era generalizada em todos os círculos sociais, não havia a representação que permitisse localizar os lugares, estimar as distâncias, saber a posição de rios, mares ou continentes. O sítio da felicidade inicial que se materializa nos mapas do mundo incentiva a navegação, e os viajantes muitas vezes acreditaram ter, na sua viagem verdadeira, deparado com o mundo dos mitos, tomando-o como verdade. Um sem número de vezes, a Idade de Ouro e o Paraíso Terrestre estiveram ao seu alcance no paradeiro final de suas viagens.

Nos oceanos, procuraram-se as ilhas Bem-Aventuradas, as ilhas Afortunadas, a ilha de S. Brandão, a ilha Brasil e tantas outras ilhas míticas. E por toda a parte as cristandades resultantes da pregação de S. Tomé – o paraíso cristão de Preste João. São lugares utópicos, por onde os sentidos deslocam-se, misturam-se as referências, conforme o mundo se descortina aos olhos humanos, embora na demanda do lugar ideal os homens buscassem o que paradoxalmente permanecia sem lugar, *u-topos*.

Esta “utopia geográfica”³⁶ constituída por esses homens foi uma resposta às desigualdes e às injustiças das sociedades concretas. O mundo medieval era permanentemente assolado por guerras, peste, fome, cismas e heresias. Nessa civilização, a Igreja, era a instituição que detinha a produção cultural e fazia a leitura ideológica da sociedade, apontando a existência de três categorias sociais: aqueles que oravam (clero), aqueles que

³⁶ Fernando Catroga. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Editora Quarteto, 2003, p. 48.

lutavam (nobreza) e aqueles que trabalhavam (camponeses, artesãos). A funcionalidade dessa classificação impossibilitava a mobilidade social. Os indivíduos estabeleciam na sua categoria social uma relação de justiça específica, diversa da que mantinham com as outras categorias. Entendemos que a relação entre as classes sociais e a conseqüente ocupação do espaço por elas sempre foi diferente.

A Igreja que “tanto fez para modelar a sociedade medieval” era uma parte muito real dessa mesma sociedade, afirma Cohn (1980, p. 67). Era a maior proprietária de terras do mundo. E uma tal riqueza, uma organização tão poderosa tinha nomeações tentadoras para oferecer. De um lado, os filhos das famílias nobres preenchiam seus quadros. Papas, bispos e abades nada mais eram do que políticos, cortesãos ou príncipes com vestimentas eclesiásticas. Por outro lado, os nobres funcionários feudais eram dotados de grande autonomia frente aos poderes reais, que falhavam no desempenho de seu papel de juiz imparcial. Os elementos socialmente mais humildes vivenciavam uma situação de permanente injustiça, desamparados pela Igreja e pelo Estado. Este era o paradigma simplificado das desigualdades que se arrastava por toda a Idade Média.

Quando a “solução” para tensões, conflitos e contradições não encontra caminhos para serem resolvidos no nível da realidade, a resposta pode estar na narrativa mítica, cujos elementos essenciais estão na história sagrada. O homem medieval almejava antecipar a esperança de salvação e felicidade futura, pelo estabelecimento no seu presente de uma sociedade ideal, que reproduzisse na terra os tempos adâmicos. Um outro espaço alcançado, através de uma viagem – peregrinação, mercância, navegação. Tal espaço permaneceria idêntico e inalterável desde a gênese do mundo. Mas essa virgindade inviolável não estaria privada de possuir um elemento constitutivo das representações imaginárias do maravilhoso, as riquezas: ouro, pedras preciosas e especiarias³⁷. Lugares referidos nos relatos de viagem entendidos *comme un equivalent narratif de la carte géographique*, conforme Marin (1973, p. 66). Desse modo, lugares, sujeito, mundo vão sendo constituídos, conforme o imaginário mítico.

³⁷ “Na terra prometida todas as pedras são preciosas”. Cf. Guillermo Giucci. *Viajantes do Maravilhoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.39.

1.1 Os lugares sagrados na cartografia medieval

A concepção do mundo na cartografia da Idade Média se constituiu em relação à produção e concepção desses lugares míticos a par de lugares reais. Santo Agostinho (354 – 430) e Isidoro de Sevilha (560 – 636) elaboraram explicações a cerca de conhecimentos geográficos de acordo com os preceitos religiosos da época. Obras leigas, como os relatos de viagem de Marco Polo, de Jeham de Madenville e o do cardeal Pierre d’Ailly também tiveram forte influência sobre a geografia da Idade Média. Conhecer as idéias dominantes desse momento histórico e a tradição de sentidos nos permite entender porque depois dos Descobrimentos os viajantes procuravam lugares míticos que se acreditavam reais. O mito movia os homens.

Na Antiguidade, o ponto de partida dos gregos platônicos e pitagóricos para afirmarem a esfericidade da Terra foi estético – a circunferência era a figura perfeita. Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), através da Matemática e da Astronomia realizou a comprovação dessa esfericidade. Estrabão (63 a.C.? – 24 d.C.?), também grego, autor da obra *Geographia*, dividiu essa superfície em “climatas”, linhas paralelas definidas astronomicamente, de acordo com a duração do dia. A localização dos lugares estabelecida por um padrão cartográfico de paralelos e meridianos, independente dos novos lugares a serem descobertos foi estabelecida pelo astrônomo grego Hiparco de Nicéia (190 a. C. – 120 a.C.). Mais tarde, outro grego, Ptolomeu (83 – 161) aproveitou os conhecimentos dos antecessores e contribuiu para o conhecimento geográfico como a localização do Norte ao cimo do mapa. No entanto, *Cosmographia* de Ptolomeu, somente foi traduzida em latim no começo do século XV, sendo impressa a partir de 1470.³⁸

Na Idade Média europeia, o traçado do mundo se fazia então na esfera ideológico-religiosa com a contribuição de antigos mitos. Do mesmo modo o relato de viajantes mesclava as descrições de terras e de povos reais com imaginários. Os navegadores detinham o conhecimento prático da bacia mediterrânea e o comércio contribuiu para que o espaço geográfico continuasse sendo percorrido, não só por povos europeus. Nessa seção do presente capítulo, estudamos a concepção geográfica e cartográfica cristã. Para essas as representações

³⁸ No início do século XV, *Cosmographia*, de Ptolomeu, se torna disponível, traduzido por Jacopo Angeli de Scarpia, entre 1406 e 1410. O texto fora transmitido sem os mapas, que os geógrafos voltaram a desenhar baseando-se nas indicações de Ptolomeu. A edição da versão latina de Angeli da *Geografia (Cosmographia)*, publicada em Bolonha em 1477 (mas com data de 1462), é preparada por uma verdadeira equipe de “cientistas”. Cf. Eugenio Garin. *O Homem Renascentista*. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991, p. 132.

do mundo seguiam o modelo *Orbis Terrarum Tripartite* ou mapas “T/O”, que mantinha a forma de circunferência. As terras emersas em um mar circundante eram divididas por três rios que formavam um T, representando o corpo de Cristo, compreendendo a ecúmena, ou seja, as terras habitadas. Esses primeiros mapas da era cristã eram “mapas ecumênicos” e a divisão da terra em três partes representava a divisão do mundo por Noé entre seus três filhos. O mundo é assim representado em *Etimologias* de Sto. Isidoro, divulgada e reeditada após a invenção da imprensa (Fig. 1).

Episódios e lugares mencionados nas Sagradas Escrituras tinham sua localização no traçado que representava o espaço real. Nesse sentido, a cartografia medieval – mapas-mundi, planisférios e cartas geográficas – durante longos anos, garantiu espaço ao Paraíso Terrestre nas suas representações do mundo. As oficinas monásticas concebiam-nas com base na ciência geográfica de santos homens, como Sto. Agostinho, Sto Ambrósio ou Sto. Isidoro. A história sagrada da criação e escatologia do mundo e do homem comandava as suas concepções. Nesse sentido, o Paraíso Terrestre representando o início da história humana era situado no cimo da representação; por isso localizavam o Oriente também ao alto. Jerusalém, o umbigo do mundo, ocupava a parte central, para onde deveriam convergir os olhares dos cristãos. Nesse sistema cartográfico, o mundo era figurado como representando o corpo de Cristo, conforme dissemos. Os braços estendidos apontam um para o Norte outro para o Sul, já que o Oriente ficava ao cimo. O Paraíso Terrestre, como era comum a todas as configurações utópicas, era rodeado de um muro circular com apenas uma porta fortificada e fechada. O acesso a esse jardim abençoado era interdito ao homem, quer fosse ele carnal ou espiritual. Não obstante, o sítio da Criação continuaria a existir na face da terra e nos mapas medievais.

Ao passar os séculos, as terras percorridas pelos caravaneiros e navegadores precisavam ser descritas e apreendidas de maneira a permitir tanto a ida como a volta aos seus locais de origem. Godinho (1990, p. 225), aponta as traves mestras do que era o cosmos então: a terra é uma ilha, cercada pelo oceano primordial, formando a figura de um círculo ou de uma elipse. Uma cruz, cujo eixo era o Mediterrâneo, da qual um dos braços era o rio Don, o outro era o rio Nilo, dividia o emerso em três grandes continentes: Europa, Ásia, África. Jerusalém, ocupava o centro e o oriente, o cimo. Os quatro pontos cardeais definiam os eixos do sistema. Aos quatro cantos localizavam-se os quatro elementos resultantes de pares de virtudes – seco e úmido, quente e frio – que determinavam a composição do todo. A presença humana era marcada no desenho de castelos e palácios, e a toponímia referia ao real e ao mito. A toda volta do círculo ou da elipse do orbe corria o oceano primordial, onde se sucediam as ilhas separadas por barcos, animais marinhos, dragões e serpentes gigantescas.

A partir do século XIII, a passagem da representação do mito para a do real torna-se possível com o conhecimento advindo da cultura grega, mas reelaborado e ampliado pelas culturas judaica, islâmica e hindu, conduziu ao sistema cartográfico, por rumos de agulhas e distâncias estimadas. No entanto ainda no século XIV, ao distanciar-se do eixo do conhecimento científico e da medida – bacia mediterrânea e costa da África –, as indicações imbricam-se com os mitos, como no Atlas Catalão dos Cresques, de 1375. No século XV, os mapas resultariam de dois vetores que divergiam: por um lado, as viagens reais, segundo rotas que formavam uma teia de relações mercantis, eram representadas em carta de marear ou portulano; por outro lado, as viagens imaginárias, segundo o mundo dos símbolos – da ventura à perdição –, expressão de mitos cosmogônicos e de anseios utópicos de encontro ou reencontro.

Segundo os historiadores europeus, para aqueles que ultrapassam a linha do horizonte pela prática e pela experiência o mundo estava mudando. Os mitos também seguiam os seus caminhos. Os centros que detinham a produção do conhecimento sobre a confecção de mapas, as escolas monásticas, as cortes eruditas e os círculos intelectuais e livrescos, debatiam-se ainda entre os mitos e as utopias que lhes apontavam direções. Do mesmo modo os mercadores e pilotos, conquistadores e aventureiros encontravam incentivo nos mitos para a ação e a invenção. A própria evolução cartográfica, se, por um lado, rompia com os mitos tradicionais, de outro, não podia conceber-se sem eles. Aos poucos, quando a carta geográfica considera as viagens portuguesas ao longo das costas da África passou a colocar o Norte ao cimo; Jerusalém não mais o centro do mundo, e o Paraíso Terrestre passou a ser omitido.

Delumeau (1992) aponta três grandes fatores que conduziram gradualmente os cartógrafos a modificarem as suas representações do mundo. A redescoberta de *Cosmographia* de Ptolomeu, impressa a partir de 1470. Nesta obra não se situava o Leste ao alto, nem se fazia referência à história sagrada. Nesse sentido, a terra, cingida pela rede dos meridianos e dos paralelos, deixou em princípio de ser a construção hierarquizada de lugares que a cartografia medieval mostrava, centrados em Jerusalém ou na bacia do Mediterrâneo. À influência secularizante exercida por Ptolomeu vieram acrescentar-se a precisão dos portulanos e os conhecimentos das viagens portuguesas e espanholas anteriores às de Colombo e de Magalhães.

A partir do século XIV, cartas de marear e mapas-do-mundo foram sendo orientados para o Norte e deixariam de dar a crer que o Paraíso Terrestre existisse ainda na nossa terra,

algures no Oriente³⁹. Navegadores e mercadores iam construindo os espaços reais, iam-se apropriando deles: “esses espaços traçados por rotas e rumos por onde sabe ir-se aonde se quer, voltar donde se chegou ao porto de partida, e refazer a viagem sempre que se pretendia”⁴⁰. Não deixariam, porém de se inscrever em mitos e almejar utopias, ambos imbricados nas representações cartográficas de sentido prático e eficazes para a navegação ou para deslocação por caravanas. Segundo pensamos, a tipografia não veio assentar e difundir apenas a novidade, o mercado editorial que iniciava recuperou e divulgou também o conhecimento tradicional dos medievais dando-lhes importância renovada.

1.2 O relato da viagem maravilhosa

Embora a precisão descritiva fosse fundamental, o mundo ainda se constituía nos relatos de viagem e se constituirá mesmo depois dos Descobrimentos como um acervo de monstros, prodígios, mitos e maravilhas. Para Catroga, (2003, p. 49) este imaginário se arquitetou, conforme referido antes, como uma espécie de “utopia geográfica”, como resposta aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas. Para Godinho (1990, p. 92), em relatos da “geografia anacrônica que transporta o ocaso da Idade Média a situação existente muitos séculos atrás”. Holanda (2004, p. 14) chama de “geografia fantástica”, as versões de viajantes que, apoiadas nos juízos dos teólogos, situavam o Paraíso nos confins da Ásia. Nessa seção do presente capítulo, tratamos do mundo mítico que permanecia bem presente na cultura quinhentista, “avivado pelas supostas viagens, que gozam do favor do público e mantém desperta a sua curiosidade”⁴¹, como em *O Livro das Maravilhas*, de Marco Polo, século XIII; *Voyage d’Outremer* de Jehan de Madeville, século XIV; *Ymago Mundi* do cardeal Pierre d’Ailly, século XV.

Polo (1254-1323) era membro de uma família de mercadores venezianos e seu manuscrito datado de 1290 tivera muitas publicações antes mesmo da invenção da tipografia, embora faça referência a paraísos particulares de reinos fabulosos, como o reino do Velho da Montanha, que fazia crer aos seus súditos que aquele era o paraíso descrito por Maomé.

³⁹ Cf. Jean Delumeau. *Uma História do Paraíso* - O Jardim das Delícias. Trad. Tereza Peres. Lisboa: Terramar, 1992, p. 85.

⁴⁰ Vitorino Magalhães Godinho. *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*. Séculos XIII-XVIII. Lisboa: Difel, 1990, p. 229.

⁴¹ Tzvetan Todorov. Viajantes e Indígenas. In: *O Homem Renascentista*. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991, p. 231.

Segundo Polo (1999, p. 74), o Velho construiu “em um belo vale fechado, entre dois montes altíssimos o mais belo jardim que jamais se viu [...] No centro do jardim havia uma fonte, com muitas bicas, de onde jorravam o vinho, o leite, o mel e ainda a água. Havia nesse jardim as donzelas mais belas do mundo; que tocavam todos os instrumentos e cantavam como anjos”. Embora, no relato de suas viagens pelo Oriente, não avistasse o Paraíso Terrestre, o *locus* da Criação, descreveu cidades com a tentativa de localização de regiões míticas, como o reino de Preste João. Polo representou um ponto de transformação no relato de lugares ao descrever cidades asiáticas e não somente lugares imaginários. Apesar desta mudança, as suas descrições foram transformadas séculos depois em lugares míticos, como o Eldorado.

Mandeville, nascido por volta de 1300, de nacionalidade francesa-borgonhesa ou inglesa (Jean d’Outremeuse ou de Brougogne), escreveu em francês seu relato sobre uma viagem fantástica ao Levante, à Índia e à China. De acordo com Delumeau (1993, p. 65) e Godinho (1990, p. 547), trata-se de uma compilação, redigida em primeira pessoa, que reúne os mitos e conhecimentos geográficos possuídos no século XIV. Em relação ao Paraíso Terrestre relata o que ouviu falar, pois não sendo digno de lá entrar não o viu pessoalmente: “diz-se que é a terra mais alta do mundo, e fica no Oriente no começo da terra. E é tão alta que aflora de perto o círculo da lua”. Mandeville adverte que “não há homem mortal que possa aproximar-se, não sendo por especial graça de Deus”. Delumeau (1992, p. 64) observa que *Voyages* de Mandeville teve um enorme êxito, difundido em cento e oitenta edições numa dezena de línguas. Segundo Delumeau, os melhores geógrafos da renascença fazem de Mandeville o Ulisses dos tempos modernos.

Uma outra obra que fez a compilação dos conhecimentos livrescos, míticos e reais, dos inícios dos Descobrimentos é a *Ymago Mundi* do cardeal Pierre d’Ailly, 1410, que circulou manuscrita, sendo editada em Lovaina em 1483. O cardeal d’Ailly reforça a idéia da elevada altura do Paraíso Terrestre, de sua existência terrestre e de sua função de fonte dos quatro maiores rios da terra habitada. As suas descrições geográficas serviram para corrigir antigos mapas medievais e sua obra fazia parte da biblioteca de Colombo. De acordo com Delumeau (1992, p. 64) “um dos livros favoritos de Colombo, a avaliar pelas centenas de anotações à margem que ele fez sobre o exemplar que possuía”.

As diferentes caracterizações de geografia “anacrônica” por Godinho e “fantástica” por Holanda e a caracterização da utopia como “geográfica” por Catroga, como vimos, articulam-se com a noção de compensação que o maravilhoso literário suscita? A compensação da trivialidade do cotidiano, o desejo de um mundo melhor representado por uma viagem para um espaço que seria belo, harmonioso e justo. O maravilhoso como herança

assume várias funções, mas a compensação é sua função original. É importante ressaltar que não tinha função de fuga, e sim de realização.

O *maravilhoso* está na essência do imaginário medieval, segundo Le Goff (1994, p. 25). Para este mesmo autor (2002, p. 16), seu sentido pode ser situado entre o miraculoso e o mágico, o sobrenatural. O sobrenatural medieval era dividido em três domínios: *mirabilis* que se aproxima do maravilhoso que estudamos; *magicus* que é o sobrenatural malévolo, satânico; e *miraculosus* que é o que podemos chamar de maravilhoso cristão, conforme Le Goff (1994, p. 49). O que entendemos por *maravilhoso* refere a um universo de objetos e coisas aptas a suscitar admiração e estupefação: *mirabilia* de fato. Como elementos da cultura o maravilhoso faz parte da herança de cada sociedade que inventa um maravilhoso específico, este se alimenta sempre de um maravilhoso anterior, como qual não pode evitar o confronto.

E a *maravilha* se desencadearia pelo “ingresso, em um contexto habitual, de uma estranheza mais ou menos acentuada, que reconduz a lugares longínquos, aos quais atribui-se o valor nostálgico de um bem perdido que deve ser recuperado”, segundo Lanciani, (1991, p. 21). Daí o desejo, de amalgamar ao próprio sistema esse “outro lugar”, esse elemento diverso, esse reencontro. Para a autora citada, as viagens abrem passagem à *estranheza*. A viagem se delinea como conquista do espaço da alteridade, como recuperação da *mirabilia* perdida.

Em torno a esse tema articula-se uma sucessão de representações, como os relatos de viagens maravilhosas que terminarão por sugerir elementos característicos tanto de lugares quiméricos como de regiões desconhecidas. A imaginação, alimentada por todos os motivos maravilhosos herdados da tradição, constituíram-se no eixo suporte dos itinerários fictícios, como em *Voyages d’Outremer* de Jeham de Madeville, e infiltram-se nos relatos de viagem reais, como nos diários de Cristóvão Colombo.

Os elementos do maravilhoso, contudo, se articulam em sistema diverso daquele do mito, a partir do qual são obtidos, estruturando-se de modo tal a dar coerência à lógica da narrativa, e, ainda, agindo como suporte de outras maravilhas redutíveis ao verossímil. Entendemos que os elementos do maravilhoso e os do mito têm em comum o fato de serem uma narrativa da *novidade*. Nesse sentido, Marin (1973), ao escrever sobre as características essenciais do mito assim se expressa:

le mythe est d’abord, et dans sa réception immédiate, un récit, une histoire, un ensemble linguistique combinant des unités élémentaires d’après les catégories temporelles de l’avant et de l’après. Selon l’histoire ou le récit, le mythe est le lieu narratif de la contingence et de l’événement: *tout peut arriver dans un mythe, les actes les plus extraordinaires, les aventures les plus exceptionnelles, les situations les plus imprévues*. Il faut lier, pensons-nous, cette surprise, ce jaillissement de

l'événement, se suspens de l'attention à l'irréductible nouveauté; il faut les lier à la forme du récit dans son aspect le plus superficiel (MARIN, 1973, p. 53). (grifos nossos).

Os acontecimentos maravilhosos encontrados na narrativa mítica e no relato de viagens são paradoxalmente imprevistos e esperados. Tanto que, aos poucos, conforme a geografia se torna familiar, o imaginário mítico rechaça o símbolo do maravilhoso para lugares sempre mais remotos e inacessíveis, onde ele possa continuar a manifestar-se. Será a descoberta de novos mundos que fornecerá o terreno no qual os símbolos do maravilhoso adquirirão novo vigor. Cristóvão Colombo, leitor de autores antigos e medievais, transfere para esses lugares “novamente encontrados” elementos do repertório que estavam perdendo a força nos finais do século XV, de acordo com Lanciani (1991, p. 23). Colombo sobrepõe elementos do próprio imaginário a uma realidade apta a fazer funcionar de novo os mecanismos alimentadores da cultura do maravilhoso. O Paraíso Terrestre não difere do paraíso terrestre que os mapas medievais situavam nos confins da terra e nem mesmo daqueles das representações dos séculos anteriores, *locus* delegado do triunfo do maravilhoso. Entendemos que o relato de viagem constituiu-se como uma escritura caracterizada por elementos míticos e maravilhosos, capazes de suscitar a “*mirabilia* de fato”, que possibilita as diferentes leituras que articulam as geografias fantástica, anacrônica e a utopia geográfica.

1.3 O Paraíso Terrestre por Cristóvão Colombo

Com o passar dos séculos foram muitas as interpretações que a humanidade fez do mito do Paraíso Terrestre. Para a maior parte dos autores, a palavra “paraíso” designa o jardim das delícias, onde viveram Adão e Eva. De acordo com Delumeau (1992, p. 9), “durante cerca de três milênios os judeus e depois os cristãos não tiveram dúvidas sobre o caráter histórico da narrativa do *Genesis* relativo ao jardim que Deus tinha feito surgir no Éden”. Conforme o Livro do *Gênesis* a descrição do Paraíso Terrestre assim se faz:

O Deus Eterno plantou um jardim na região do Éden, no Leste⁴², e ali pôs o homem que ele havia formado. O Deus eterno fez que ali crescessem árvores lindas de todos os tipos, que davam frutas boas de se comer. No meio do jardim ficava a árvore que dá a vida e também a árvore que dá o conhecimento do bem e do mal.

⁴² Refere ao Oriente.

No Éden nascia um rio que regava o jardim e que saindo dali, se dividia, formando quatro rios. O primeiro é o Pison⁴³; que rodeia a região de Havilá, onde há ouro. O ouro dessa região é puro, e ali também há um perfume raro e pedras preciosas, o bdélio⁴⁴ e a pedra de ônix. O segundo rio se chama Gion⁴⁵; ele dá a volta por toda a região de Cuxe. O terceiro rio é o Heidequel⁴⁶, que passa pelo leste da Assíria. E o quarto rio é o Eufrates (Gn. 2, 8-14).

O homem e a mulher viviam ali uma existência imortal. Depois da queda do homem, o Deus Eterno disse: “Agora o homem se tornou como um de nós, pois conhece o bem e o mal. E ele não deve comer a fruta da árvore da vida e viver para sempre” e escondeu o Paraíso dos olhos humanos “no lado leste pôs os querubins e uma espada de fogo que dava voltas em todas as direções. Deus fez isso para que ninguém chegasse perto da árvore da vida” (Gn. 3, 22-24). De acordo com Eliade (1993, p. 106-107), o “mito do Paraíso mostra-nos a imagem de uma humanidade ideal, gozando de uma beatitude e plenitude espirituais inalcançáveis na condição do homem pecador”. Os mitos de vários povos aludem a uma época longínqua, em que os homens não conheciam nem a morte, nem o trabalho, nem o sofrimento, e tinham todos as graças ao seu alcance.

Para além da história, *in illo tempore*, os deuses desciam à Terra e misturavam-se com os homens. Delumeau (1992, p. 12) e Eliade (1993, p. 107) apontam que nesse tempo os homens se comunicavam com o mundo divino e que um pecado ritual interrompeu a ligação. Por isso, segundo Delumeau, existe uma profunda nostalgia na consciência coletiva – a do paraíso perdido mas não esquecido – e o poderoso desejo de o reencontrar. A nostalgia do Paraíso, segundo Eliade (1986), se deixa entrever nos atos mais banais do homem. Para esse autor, a espiritualidade arcaica sobrevive, a seu modo, não como ato, não como possibilidade de concretização real para o homem, mas como nostalgia. O mito da felicidade das origens encontrou lugar tanto nas civilizações que concebiam o tempo como um ciclo como nas civilizações que a compreendiam como um vetor que unia um paraíso a outro.

A preocupação com o Paraíso Terrestre como morada intermediária dos justos, lugar de espera da ressurreição – o lugar inicial da história e o resultado final desta –, foi suplantada no imaginário cristão no decorrer da Idade Média, pela crença na sua existência terrena, mas ainda assim um lugar abençoado e interdito às investigações humanas. A par dessa, uma outra crença incentivou às navegações: “se o paraíso terrestre se achava doravante interdito, subsistiam, mais ou menos próximos dele, ou algures ao longe, regiões ditosas e maravilhosas

⁴³ Identificado com o Ganges.

⁴⁴ Goma extraída de uma palmeira.

⁴⁵ Identificado com o Nilo.

⁴⁶ Identificado com o Tigre.

que podiam ser alcançadas pelo homem audacioso e que lhes trariam riquezas fabulosas”⁴⁷, tais como o ouro, as pedras preciosas e as especiarias. A existência material do Paraíso Terrestre no planeta data de 167 a. C., referida no *Livro dos Jubilados*, quando Noé partilhou o mundo por sorteio entre seus filhos, Sem, Cão e Jafeth. Sem ficou com a melhor parte, limitada ao norte pelo Don e ao sul pelo Nilo, dela fazia parte o Jardim do Éden, a oriente, o monte Sião, ao centro da ecúmena, o umbigo do mundo, e o Sinai, ao sul, todos esses lugares eram santos.

No início da era cristã, os judeus afirmaram que os principais rios do mundo – o Nilo, o Danúbio, o Tigre e o Eufrates – corriam da nascente do paraíso. Esses rios foram absorvidos no contorno do Paraíso, desceram para o meio do mar como por um aqueduto e a terra os fez brotar cada um no seu lugar, mas não era aí a sua nascente original. Embora os judeus concebessem o Paraíso como um templo cósmico, cuja imagem visível seria Jerusalém, contribuíram para incluir o Paraíso numa “geografia sagrada”, segundo Delumeau (1992, p. 52). Segundo a qual o Paraíso localizava-se em uma montanha tão alta que as águas do Dilúvio não chegaram a seu pé, aproximavam-no ao halo de luz que rodeia a lua ou à coroa de ouro de que Moisés tinha cercado o altar. O Paraíso seria um cinturão que rodeava o mundo e a terra e o mar estavam compreendidos nele; localizavam-no, pois, fora do alcance dos homens, seja porque ficava alcandorado num cume inacessível, seja porque estava situado além de um oceano intransponível.

Os cristãos, como Isidoro (560 – 636), bispo de Sevilha, distinguiam dois paraísos: um terrestre, onde foram colocados nossos primeiros pais; outro celeste, onde as almas dos justos aguardavam a ressurreição. Em relação ao primeiro, Isidoro escreveu quando tratou da geografia da Ásia, que esta compreendia numerosas províncias e regiões, as quais enumera, situa e nomeia, começando pelo paraíso. O paraíso localizava-se no Oriente, seu nome traduzido do grego significa em latim *hortus*. Em hebreu chama-se *Éden*, em latim significa *deliciae*. A junção das duas palavras deu *hortus deliciarum*. No Paraíso existiam todas as espécies de árvores, em especial as frutíferas, e a árvore da vida. Ali o frio e a canícula eram desconhecidos e o ar era sempre temperado. No meio dele havia uma nascente que o irrigava inteiramente e que, ao dividir-se, daria origem a quatro rios. Depois do pecado, o acesso a esse lugar foi proibido ao homem. Estava rodeado de todos os lados por uma parede de fogo, cujas labaredas se elevariam ao céu.

⁴⁷ Jean Delumeau. *Uma História do Paraíso - O Jardim das Delícias*. Trad. Tereza Peres. Lisboa: Terramar, 1992, p. 51.

No século XII, Joinville⁴⁸, historiador e acompanhante do rei sant Lluís em suas diversas aventuras, escreveu sobre o Nilo e nomeou às especiarias – gengibre, ruibarbo, aloés e canela – que oriundas do Paraíso Terrestre vinham dar às margens do rio que atravessa o Egito vindo do paraíso terrestre, segundo esse historiador:

No local onde o Nilo penetra no Egito as gentes acostumadas a esta tarefa lançam à tarde suas redes desdobradas ao rio; e, quando a manhã chega, ali encontram os gêneros preciosos que se empregam na região, *gengibre, ruibarbo, aloés e canela. Diz-se que as especiarias vêm do paraíso terrestre, caindo sob o vento das árvores do paraíso*, como a madeira seca que o vento abate da floresta (JOINVILLE, 1987, p. 38). (grifos nossos).

As ricas especiarias, o ouro e as pedras preciosas associadas ao Paraíso Terrestre, do século XIII ao século XIV, tornariam a questão da sua localização um elemento essencial das viagens maravilhosas. Jehan de Mandeville, que reuniu as noções geográficas aceitas no seu tempo, garantiu que entre o reino de Preste João e o Paraíso Terrestre não se encontravam senão montanhas e grandes rochedos e a região tenebrosa, onde não se podia ver nada nem de dia nem de noite, tal como testemunharam os habitantes do país. Mandeville relatou o que dele ouviu falar, localizando-o na extrema Ásia, sendo a terra mais alta do mundo, rodeada por um muro de fogo e pela violência dos rios, dos quais corriam as águas doces do nosso planeta. Pierre d’Ailly, em *Imago Mundi*, foi prudente quanto à altitude do paraíso terrestre, mas não pôs em dúvida nem sua existência, nem a sua situação elevada, nem a função de fonte dos quatro maiores rios da terra.

Colombo, por sua vez, acreditava na existência e proximidade do Paraíso Terrestre não como uma sugestão metafórica ou passageira, mas como uma espécie de idéia fixa, que enraizada em seus predecessores, acompanhou ou precedeu as suas atividades e a dos navegadores. Holanda (2004, p. 14), como vimos, chama de “geografia fantástica”, as versões de viajantes que, apoiadas nos juízos dos teólogos, situavam o Paraíso nos confins da Ásia. Versões nas quais se encontravam os dados nos quais se deixava “embalar o navegante Colombo”, correntes durante toda a Idade Média. Para Colombo o golfo do Paria e o rio Orenoco se situavam na orla do Paraíso Terrestre. Segundo Holanda “a tópica das ‘visões do paraíso’ impregna todas as suas descrições daqueles sítios de magia e lenda”. Para ele, a visão do Haiti, a formosura única da terra, da ilha coberta de árvores de mil maneiras, tão altas que pareciam tocar o céu, que jamais perdiam a folha eram traços inseparável da paisagem

⁴⁸ Jean de Joinville. *Vida de Sant Lluís, rei da França*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1987, p. 247-248; esse historiador foi citado por DELUMEAU. *Uma história do Paraíso*. O Jardim das Delícias. Lisboa: Terramar, 1992, p. 62.

edênica. Holanda (2004, p. 6) aponta que para se configurar o Paraíso segundo o *Gênesis* havia a necessária presença de:

rios, pois manava do Paraíso Terreal um rio para regá-lo e dali se tornava em quatro ramos: o Fison, o Gion, o Heidequel e o Eufrates; árvores que nunca perdem as folhas, verdes e viçosas é um traço inseparável da paisagem edênica; infinidade de pássaros que cantam de mil maneiras diferentes; primavera constante; fonte da Juventa aparece quase obrigatoriamente nas descrições do Paraíso Terreal (HOLANDA, 2004, p. 6).

Acrescentamos que Milhou (1983, p. 455), do mesmo modo que Delumeau, nomeia “geografia sagrada” à prática medieval da exegese geográfica. No imaginário de Colombo somam-se seis das teorias medievais sobre a localização do Paraíso Terrestre, a saber: *en la parte más alta del mundo; en una isla o un lugar apartado del océano; en el fin de Oriente; en la zona equinocial; en las terras australes; en una isla occidental, teoría presente en las leyendas célticas*, esclarece Milhou (1983, p. 456). A valoração das terras descobertas como se constituíssem a proximidade com o Paraíso Terrestre apareceu desde o primeiro diário, mas, como sabemos, o tema emergiu com maior relevo no diário da terceira viagem. As terras descobertas, além dos elementos apontados por Holanda que atestam a proximidade ou a presença do Paraíso Terrestre, estariam localizadas na parte mais alta do mundo, de onde corria a enorme quantidade de água doce que derramava o Orenoco no “golfo de la Ballena”. Nas palavras de Colombo:

[o mundo] não é redondo do jeito que dizem, mas do feitio de uma pêra que fosse toda redonda, menos na parte do pedículo, que ali é mais alto e que essa parte do pedículo seja mais elevada e mais próximo do céu, e se localize abaixo da linha equinocial neste mar Oceano, no confins do Oriente [...] o ponto onde acaba toda a terra e ilhas [...], ao passar dali ao Poente, já vão os navios erguendo-se suavemente para o céu, e então se goza de temperatura mais branda e se muda a bússula de navegação [...] não creio que a essa altura extrema seja navegável nem que haja água, nem que se possa subir até lá, mas porque creio que ali é o *Paraíso Terrestre*, aonde ninguém consegue chegar, a não ser pela vontade divina. [...] Volto ao meu assunto da terra de Gracia, do rio e do lago que ali encontrei, [...] e eu afirmo que esse rio emana do *Paraíso Terrestre* e de terra infinita, pois do Austro até agora não se teve notícias, mas a minha convicção é bem forte de que ali, onde indiquei, fica o *Paraíso Terrestre* (COLOMBO, [1493], 1998, p. 186, 189 e 191), (grifos nossos).

O relato de Colombo sobre as cercanias do Paraíso Terrestre, localizando-o nos confins da terra, fez emergir também o mito da Idade de Ouro. Entendemos que o movimento para além do mundo habitual recupera as imagens ignotas com os olhos da familiaridade. A função do mito era tornar dizível aquilo que não tinha nome, procurando evitar a “vertigem da perda de referência no oceano do diverso”, segundo Lanciani (1991, p. 24). E, de outro modo,

evitar a “vertigem do espaço”, segundo Godinho (1990, p. 58). O espaço, cuja escala excedia as expectativas, numa imensidão que começava a ser rasgada, colocando o Paraíso Terrestre ao alcance dos homens.

1.4 A Idade de Ouro

Outro mito da aspiração medieval de realizar os sonhos de abundância de benesses na terra foi o da Idade de Ouro, que, segundo Cohn (p. 155), se traduzia na noção do Estado Natural:

Foi dos gregos e romanos que a Europa medieval herdou a noção de Estado Natural como um estado de coisas em que todos os homens eram iguais por condição e em posses e no qual ninguém era oprimido ou explorado por outrem: um estado de coisas caracterizado por uma boa fé universal e um amor fraterno e também por vezes, por uma comunidade total de propriedades e até mesmo de cônjuges. Tanto na literatura grega como na latina, o Estado Natural é representado como existido na terra algures numa já há muito perdida Idade de Ouro (COHN, 1980, p. 155).

A Idade de Ouro refere-se ao mais antigo período do espectro das Idades – de Ouro, Prata, Bronze e Ferro – ou ao tempo no início da humanidade. A versão grega do mito encontra-se em Hesíodo, Platão e a latina entre Ovídio, Virgílio e Sêneca. A Idade de Ouro é o estado original, onde os homens viviam sem sofrer ou envelhecer, onde a natureza era generosa, pois a terra nunca revolvida pela enxada nem ferida pelo arado oferecia seus frutos aos homens de boa vontade, onde a paz e a justiça reinavam e a raça de ouro vivia na proximidade dos deuses e a morte era como cair no sono.

O Paraíso Terrestre e a Idade de Ouro representam duas figuras de uma inocência original perdida por um pecado ritual. De acordo com Delumeau (1992, p. 13), nas mentalidades de outrora um elo quase estrutural unia felicidade e jardim: a partir da era cristã, as evocações bíblicas do jardim do Éden fundem-se às tradições greco-romanas. No interior de um perímetro abençoado a natureza generosa encontrava-se associada à água, ao delicioso perfume, à primavera permanente, à felicidade, paz e harmonia entre homens e animais. A literatura sobre esta terra abençoada aproxima a Idade de Ouro e as ilhas Bem-Aventuradas, os Campos Elíseos e as ilhas Afortunadas.

A Idade de Ouro estava associada a uma localização particular, as ilhas dos Bem-Aventurados, onde heróis afortunados viviam à beira dos turbilhões profundos do oceano. As

ilhas Afortunadas situavam-se nos Campos Elísios, nos confins da terra, nessas ilhas os justos encontram a felicidade eterna, refrescados pela brisa marinha sem sofrimento e sem medo. Entendemos que numa época de convulsões sociais, o desejo do retorno de um tempo em que os homens não tinham que dar conta a um senhor amalgamava-se com o desejo de encontro de ilhas utópicas sem propriedade privada, sem economia de mercado.

Na conjuntura longa de depressão do século XIII e do século XIV a afligir a cristandade, os descobrimentos foram uma solução dada, principalmente, pelos portugueses. À busca do Estado Natural Igualitário pelos mais humildes soma-se a busca de ouro pelos navegadores e conquistadores. Se até o século XIV, nos relatos de viagem, o maravilhoso emerge na busca do Paraíso Terrestre, nos séculos seguintes os símbolos do maravilhoso se constituem em torno de um mito diverso, mas não menos antigo: o Velocino de Ouro, aponta Laciani (1991, p. 23).

O velocino de ouro ou toção de ouro, na mitologia grega, era a lã de ouro do carneiro alado Crisómalo, esse toção estava pendurado num carvalho sagrado na Colóquia, ao Sul das montanhas do Cáucaso e foi retirado por Jasão e os Argonautas. O herói Jasão, com a condição de receber de volta seu trono do qual havia sido despojado, foi enviado a uma missão, cuja realização dependia de ultrapassar obstáculos impossíveis. Em Argos, Jasão constrói a nau Argo e reúne uma tripulação de heróis para acompanhá-lo. Cristóvão Colombo, como Jasão, cumpriu um “grande trabalho”, lançando-se ao mar e encontrando o que esperava encontrar: sinais do céu, brumas, sereias, pessoas com focinho de cão que devoram homens, ilha das mulheres, seres com um olho só no meio da testa, rios de ouro e paraísos.⁴⁹ Esse novo argonauta, protegido pelo Deus dos cristãos, lutou contra as forças da natureza: calamarias e tempestades das quais conseguiu livrar-se graças a promessas e penitências. Observamos que,

⁴⁹De acordo com manuais de alquimia do século XV “la plata ‘crece’ bajo la influencia de la luna, el oro bajo la del sol, pero el oro, el metal más excelente, representa el punto de maduración perfecta; si nada entorpeciera el proceso de gestación, todos los minerales se convertirían en oro, con el paso del tiempo”. Cf. Alain Milhou. *Colon y su Mentalidad Mesiánica* – el ambiente franciscanista español. Valladolid: Casa/Museo de Colon, 1983. (1983, p. 126). Milhou refere a Eliade, segundo o qual, “el alquimista sueña con prolongar esta aceleración, coronándola con la transmutación final de todos los metales ordinarios en el metal noble que es el oro”. Cf. Mircea Eliade. *Herreros y alquimistas*. Taurus-Alianza, Madrid, 1974: cap. 5. Ritos y misterios metalúrgicos p. 42-59. “Además”, escribe Milhou, “con los alquimistas, llegaba la búsqueda del más ‘excelente’ de los metales a una espiritualización elevada y consciente: sólo el hombre que practicaba la ascesis, el ayuno y la castidad, rezaba y meditaba, y carecía de la codicia, podía ver coronados sus esfuerzos. E más, toda la rica simbología cristiana fue utilizada en los tratados alquímicos, con varias categorías de sentido, indisolubles: representación del proceso de la ‘obra’, representación del drama cósmico de la salvación y representación del caminar místico del alquimista. El oro, ‘excelentísimo’, materialización del sol, término de la ‘obra’, venía a ser Cristo Salvador”. Cf. Alain Milhou. *Colon y su Mentalidad Mesiánica* – el ambiente franciscanista español. Valladolid: Casa/Museo de Colon, 1983. (1983, p. 126). Para Colombo, “o ouro é excelso; de ouro se faz tesouro, e com ele, quem o tem, realizará quanto quiser neste mundo, a ponto de levar as almas ao Paraíso”. Cf. Cristóvão Colombo. *Diários da Descoberta da América*: As Quatro Viagens e o Testamento. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 201-202.

se nos seus relatos, Colombo não refere a outros argonautas, Pero Vaz de Caminha refere a descobridores já experimentados de outras viagens, como Bartolomeu Dias e Nicolau Coelho, heróis “da morte aliviados” referidos por Camões.

A simplificação do mito do Velocino de Ouro transforma-se no moderno mito do El Dorado, para o qual confluem todas as lendas indígenas e as demandas espanholas na América. Antes dos espanhóis, a busca pelo ouro também foi uma motivação para os descobrimentos portugueses. De acordo com Godinho (1990, p. 71), “não há ouro para amodar, a circulação monetária rareia, e por isso os meios comerciais pretendem abastecer-se do precioso metal diretamente nos mercados de produção”. Para este historiador, o triunfo da conquista do espaço ignoto é exaltada, projetando no futuro a Idade de Ouro, antes situada no passado. A busca do El Dorado, a ânsia do regresso à Idade de Ouro têm função simbólica – a demanda da perfeição primigênia –, embora seja foro de causalidade econômica. Godinho aponta que “nisto está a sua novidade, a procura do metal ouro pressionada pela conjuntura longa de insuficiência em relação à ativação das trocas” (p. 59). O mundo mudou, mudaram os homens. Sem dúvida muito persiste do universo econômico e cultural medieval, mas tais persistências não podem esconder-nos as novas novidades. O mito da Idade de Ouro, situada nos primórdios da humanidade, insinua-se por toda parte rejuvenescida pela busca do El Dorado.

Segundo Delumeau (1992, p. 132), o El Dorado americano é “uma espécie de transposição para o Novo Mundo do reino de Preste João ou, se assim preferirmos, nova Ofir não atestada pela Bíblia”, de cuja síntese emergiu uma região repleta de ouro. Colombo, no regresso de sua segunda viagem, anunciou ao papa que tinha encontrado a Ofir de Salomão: “essa ilha é a mesma que Tarsis ou Cethia ou Ofir ou Phaz ou Cipango, e chamamos-lhes Espanhola”. Sebastião Caboto recebeu a missão de navegar para o Oeste, em 1520, e descobrir as Molucas, Ofir, Cipango e Cataio. A nau de Caboto “embateusse” contra um rochedo na costa de Vera Cruz; mudando seus planos, subiu o Rio da Prata e lá ouviu falar de um outro país, um reino repleto de prata. Por outro lado, os espanhóis que percorreram a América em torno de 1520-1530, ouviram falar de um ritual, segundo o qual, um rei local besuntava o corpo em terebentina e rolava em pó de ouro. Assim o rei dourado – El Dorado – entrava no lago sagrado de Guatavita, perto de Bogotá, e lançava oferendas de ouro, esmeraldas e outras riquezas preciosas às águas.

A medida em que o horizonte de experiência se amplia, os mitos perdem a sua legitimidade, pois se tornam inadequados para representar o excessivo de um real que os supera. Mas os mitos seguem o seu caminho, e na lenta apropriação dos mitos autóctones abre

espaço para novas formas inéditas do maravilhoso, pelas quais a tensão da diversidade vai-se atenuando, tornando-se cada vez mais decifrável e acessível engendram novos sentidos. A urgência de salvaguardar a cisão entre o maravilhoso e o real, dois universos de espaços e tempos contrastantes, os antigos símbolos são convertidos em lendas. Nessa transformação, são revestidos de novas significância para conter a contradição de um real que, sem a sustentação do mito, estaria destinado a desaparecer em sua intrínseca transitoriedade. Entendemos que o mito acrescido de sentidos outros, se constituiu em novas representações que ajudaram a penetrar o mundo desconhecido, transformando-se em instrumento de conhecimento dentro de um horizonte de significação.

1.5 O milenarismo – utopia e literatura apocalíptica

A Idade de Ouro foi concebida pela representações cíclicas do tempo histórico como idade primordial, a “origem-alfa que a religião judaico-cristã transformara em Paraíso a-histórico porque anterior ao pecado”⁵⁰. O triunfo da conquista do espaço ignoto foi exaltada, projetando no futuro a Idade de Ouro, antes situada no passado. De acordo com Godinho (1990, p. 225-226), na concepção dos mapas medievais, tudo se ordenava segundo um “sistema ternário” ou “quaternário”. Esse autor chama a atenção: “lembre-se da Santíssima Trindade”⁵¹. Observamos que sob o paradigma da Santíssima Trindade, Joaquim de Fiori (1131-1202) descreveu a peregrinação da humanidade sob o “modelo triádico”⁵² ou “doutrina trinitária”⁵³: “Os três planos diferentes vieram agitar as três épocas diferentes em que as três diferentes pessoas da Santíssima Trindade se manifestam sucessivamente”, de acordo com Löwith (1990, p. 150). A doutrina de Fiori ficou conhecida sob o título de *Evangelho Eterno*, e a cada “idade” ou “reino” correspondiam determinadas formas mentais e de organização social, numa crescente espiritualização do homem na terra. No entanto, essa foi uma obra anônima escrita em 1254 que lhe foi atribuída, mas seu autor foi Gherardo de Borgo San Donnino, um franciscano, numa releitura de *Concordia e Liber Introductus*, essa de autoria de Giocchino da Fiori ou Joaquim de Fiori. Seus seguidores ficaram conhecidos como

⁵⁰ Fernando Catroga. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Editora Quarteto, 2003, p. 32.

⁵¹ Cf. Vitorino Magalhães Godinho. *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*. Séculos XIII-XVIII. Lisboa: Difel, 1990, p. 225.

⁵² Fernando Catroga. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Editora Quarteto, 2003, p. 32

⁵³ Karl Löwith. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 150.

joaquimitas, que sobreviveram na clandestinidade e Gherardo de Borgo San Donnino foi condenado à prisão perpétua⁵⁴.

Joaquim de Fiori usou o termo “Evangelho Eterno”, num sentido lato e específico, conforme Löwit (1990, p. 150), aplicando-o em moldes críticos a uma interpretação “espiritual” dos Antigo e Novo Testamentos: “na última época histórica, a Igreja deixará de ser uma hierarquia clerical desenvolvida a nível mundial, para se tornar comunidade monástica de santos na sucessão de S. Bento, destinada a curar, num derradeiro esforço, um mundo de desintegração”, conforme Löwith (1990, p. 150). A doutrina de Fiori era uma ameaça para a Igreja pois relativizava e historicizava o papel desta instituição uma vez que a ordem dos clérigos seria sucedida pela ordem dos monges e, simultaneamente, anunciava que nos dois ou três anos anteriores ao início da última idade, reinaria o Anticristo, rei secular que iria castigar a Igreja corrupta e mundana, e destruí-la na sua forma presente.

Além disso, a passagem das “idades” trazia consigo o reconhecimento do aperfeiçoamento progressivo da humanidade, alcançando, na última idade – dominada pelo Espírito Santo – a liberdade espiritual absoluta. A liberdade espiritual não só em relação aos dogmas mas também em relação à sociedade. Catroga (2003, p. 33) escreve que, do mesmo modo que as utopias, “a representação do último ‘reino’ na terra alimentava esperanças que teriam de se contrapor à realidade existente, potencial revolucionário que explodirá em revoltas milenaristas, conferindo sentido a insatisfações de cunho religioso-político e religioso-social”. Ao longo do tempo as especulações de Fiori têm influência em certas filosofias da história que retomam a quimera das três idades.⁵⁵ Em relação às filosofias da história, Catroga aponta que as intenções prognósticas destas, bem como o seu desejo de solucionar as contradições, constituíram-se numa espécie de reatualização das esperanças messiânicas e milenaristas. Esses movimentos acreditavam que estaria iminente (antes do juízo final e do fim do mundo) a instauração de uma Idade do Ouro na terra. Ao tratar da história cristã, assim escreve Delumeau (1997, p. 18-19), ao definir milenarismo:

Deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de

⁵⁴ Cf. Karl Löwith. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 149.

⁵⁵ A divisão da história em três idades aparecerá entre outros com o positivismo – a fase teológica, a fase metafísica e a fase científica -; da dialética marxista - o comunismo primitivo, a sociedade de classes e o comunismo científico -; e do “Terceiro Reich”, expressão adotada para designar ‘nova ordem’ que haveria de durar um milênio. Cf. Norman Cohn. *Na senda do Milênio* – milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Trad. Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 11.

todos os outros homens na hora de seu julgamento. Deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da ‘Jerusalém celeste’. Dois períodos de provações irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova libertação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate (DELUMEAU, 1997, p. 18-19).

Essa consumação não aconteceria para além do tempo histórico, no fim do mundo, mas numa última época histórica. Löwith (1990, p. 153) afirma que “o esquema escatológico de Fiori não consiste num simples milênio, nem na mera expectativa do fim do mundo, mas num *eschaton* transcendente de uma nova eternidade, introduzida pela vinda de Cristo. O Reino do Espírito é a última revelação do desígnio de Deus na Terra e no tempo”. Cohn (1980, p. 11), por sua vez, toma a palavra “milénarismo” em um sentido particular de “salvacionismo”, movimento ou seita que apresenta para a “salvação” as seguintes características:

coletiva, na medida em que deverá ser gozada pelos fiéis enquanto coletividade; *terrena*, na medida em que deverá ser realizada neste mundo e não em algum outro céu de outro mundo; *iminente*, na medida em que será súbita e para breve; *total*, na medida em que deverá transformar completamente a vida na terra, de forma que o *novo estado de coisas* não será apenas um aperfeiçoamento do que existe mas a *própria perfeição*; *miraculosa*, na medida em que deverá ser realizada por, ou com a ajuda de agentes sobrenaturais (COHN, 1980, p. 11). (grifos nossos).

No entanto, se essas características citadas – *coletiva*, *terrena*, *iminente*, *total*, *miraculosa* – não estipulam limites fixos para a noção de salvação, da mesma forma numerosas são as seitas e movimentos milenaristas que se sucederam do século XI ao XVI na Europa Ocidental. Nas filosofias da história, encontramos essas características essenciais, com as necessárias adaptações – exigidas pela imanentização e infinitização da nova perspectiva histórica⁵⁶. Chamamos a atenção para a caracterização do mundo pós advento da salvação milenarista, como um *novo estado de coisas*, não um simples aperfeiçoamento do mundo existente, mas a *própria perfeição*. Para alcançarem esse estado de perfeição, as seitas e movimentos adotavam práticas que, segundo Cohn (1980, p. 11), variaram desde a “agressividade mais violenta ao mais doce pacifismo e desde a espiritualidade mais etérea ao materialismo mais terreno”; conseqüentemente, a “composição e a função social”⁵⁷ também variavam.

⁵⁶ Cf. Fernando Catroga. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Editora Quarteto, 2003, p. 34.

⁵⁷ Cf. Norman Cohn. *Na senda do Milênio – milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Trad. Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 11.

Para Löwith (1990, p. 154), as intenções milenaristas, relativas à luta social, “as conclusões revolucionárias da doutrina de Fiori foram extraídas mais tarde por homens do século XIII e XIV”. Cohn (1980, p. 12) distingue, nesse sentido, dois extremos do milenarismo, em um desses extremos situaram-se os Franciscanos Espirituais, movimento que nasceu na Itália, no século XIII e que constituiu uma seita de “ascetas rigorosos”. Oriundos da classe dominante eram filhos da fusão de famílias de nobres e de mercadores. Segundo Löwith (1990, p. 154), os franciscanos projetaram em “Fiori o novo S. João Batista anunciando a chegada de S. Francisco, o *novo dux* da última idade”, até mesmo o “novo Cristo”.

Os franciscanos fizeram uma tentativa radical de viver uma vida cristã em pobreza e humildade incondicional. Preconizavam uma Igreja sem papa, hierarquia clerical, sacramentos, Sagrada Escritura e teologia, como uma comunidade que seria o reino do Espírito Santo. Nesse reino espiritual, “toda a humanidade estaria unida na oração, na contemplação mística e na pobreza voluntária”, esclarece Cohn (1980, p. 12). A força impulsionadora de seu movimento foi, tal como em Fiori, a intensidade da sua expectativa escatológica com respeito à presente época como estado de corrupção, como de deformação radical. A ruína e desolação correspondem aos sinais descritos na Sagrada Escritura, que deverão desaparecer se um novo tipo de exegese prevalecer, o desprezo pelo mundo.

Dias (1960, p. 3) chama este movimento de “joaquinismo franciscano”, destacando o seu “caráter visionário e a sua concepção da Regra franciscana como uma espécie de Quinto Evangelho, cujos fiéis constituiriam a Igreja espiritual, oposta à Igreja carnal representada pelo clero disocesano e monástico”. O joaquinismo franciscano sobreviveu na clandestinidade e depois de ter sido o ponto de chegada de heresias medievais foi também o ponto de partida. As Ordens Terceiras disseminaram as idéias da doutrina espiritual entre os leigos. Em Portugal, os leigos uniam-se em associações, cujos membros viviam e praticavam intensamente os atos da vida devota. Eram grupos minoritários dentro das Ordens Terceiras, mas a sua importância não deve ser desconhecida numa justa apreciação do estado da Observância cristã. Segundo Dias (1960, p. 63), as Ordens Terceiras tiveram um papel de alto relevo na devoção portuguesa do século XV. Eram centros de uma piedade intensa.

Segundo Chauí (1998, p. 457), “Cristóvão Colombo entra para a Ordem Terceira dos Franciscanos e com ela compartilha a Idade do Espírito”. Milhou (1983, p. 33) precisa que Colombo, “antes mesmo de 1485, quando deixou Portugal para passar a Espanha, tinha contatos proveitosos com os franciscanos portugueses e que dirigiu-se ao convento de La Rábica com uma carta de recomendação desses mesmos franciscanos”. Esse convento

pertencia a Observância, Colombo pertenceu *a la rama rigorosista, desde 1465, pudo el genoves estar en contacto con frailes abiertos a todas las novedades en materia de descubrimientos y cosmografía y preocupaciones por la predicación de la fe cristiana en tierras de infieles y paganos*, escreve Milhou (1983, p. 33-34). Se o papel dos franciscanos foi decisivo na confirmação do projeto de Colombo – tanto a nível científico-empírico como a nível político e institucional –, o foi também na configuração das suas devoções e do seu ideário político-religioso.

Entre seus escritos, o *Livro das Profecias*, no qual calculara as idades do mundo, segundo o calendário judaico e o cristão, afirmou aos reis Fernando e Isabel, que a este mundo restariam apenas 155 anos. Como o tempo do fim seria antecedido pela batalha final entre Cristo e o demônio, preparada pelo Imperador dos Últimos Dias e o Anticristo; pela localização do Paraíso Terrestre, onde a Nova Jerusalém seria edificada; pela ação da ordem dos monges ativos que precederiam a dos monges contemplativos; entendemos porque o Almirante no relato da primeira viagem aponta a urgência de os reis Católicos Fernando e Isabel enviarem sábios e missionários às Índias; no relato da terceira viagem ficasse estabelecido que chegara aos “confins do Oriente” e avistara as cercanias do Paraíso; no relato da quarta viagem que os reis recebessem grande quantidade de ouro para a reconquista de Jerusalém. Colombo, o último medieval⁵⁸, recebeu influências dos franciscanos, de Marco Polo, Jehan de Mandeville e Pierre d’Ailly. Os relatos colombianos relevam, do primeiro ao último, do “joaquimismo franciscano”.

No outro extremo, oposto aos franciscanos espirituais e ao mundo dos Descobrimientos, situavam-se as seitas e milenarismos que se enraizaram entre os pobres das cidades e dos campos, aqueles cuja pobreza e insegurança extrema e permanente nada tinham de voluntárias. O milenarismo, além de oferecer uma interpretação simbólica para um mundo que aparecia como sem sentido, possuía ressonância imediata para os sofrendores dos séculos XI ao XVI de quase toda Europa Ocidental. Para estes, o milenarismo não era espera passiva; o seu milenarismo era “violento, anárquico”, os pobres tornaram-se, por vezes, “revolucionários”, criando novas leis e valores que anteciparam “a nova cidade do novo século”.⁵⁹ Todos esses milenaristas revolucionários e anarquistas místicos acreditavam que estaria iminente a instauração de uma Idade do Ouro na terra. No entanto, eles não construíam suas próprias crenças milenaristas, segundo Cohn (1980, p. 12), as recebiam de “pretensos

⁵⁸ Cf. Marilena Chauí. Profecias e tempo do fim. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 474.

⁵⁹ Cf. Norman Cohn. *Na senda do Milênio* – milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Trad. Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 12.

profetas e pretensos messias”, oriundos do “baixo clero”, que compunham seu instrumental apocalíptico a partir de fontes variadas – o Livro de Daniel, o Livro do Apocalipse, os Oráculos Sibilinos, as previsões de Joaquim de Fiore, a doutrina do Estado Natural Igualitário – todos se sucederam no tempo histórico e seus discursos foram vulgarizados e transmitidos aos pobres.

Embora, os dois mundos: o da exaltação milenarista e o da inquietação social não coincidam, eles se sobrepõem. Cohn (1980, p. 12) explica que determinado profeta milenarista seduzia um setor específico da pobreza, dessa maneira o anseio habitual dos pobres por melhores condições de vida confundia-se com “quimeras milenaristas” que prometiam um mundo “renascido para a inocência, através de um massacre apocalíptico”. Esses profetas buscavam seus discípulos entre a população dispersa, desorganizada, rural ou urbana. Esses grupos à margem da sociedade eram reconfortados pela concepção tradicional do tempo cíclico em defesa contra a história? De acordo com Eliade (1993, p. 155), essa concepção tradicional continua a “dominar o mundo até uma época bastante recente; e continua ainda hoje a reconfortar as sociedades agrícolas europeias que se mantêm numa posição anti-histórica”. Observamos que após o final apocalíptico, após o extermínio dos maus – ora identificados como os judeus, ora como o clero, ora como os ricos – o reinado dos Santos – identificados como os pobres – se estabeleceria sem sofrimento.

As mudanças ocorridas até o século XIII na Europa significaram uma transformação nas paisagens, com a desbravamento de novas terras – bosques, terras incultas e pântanos – e o surgimento de novas cidades. O comércio com o Oriente estebeleceu as rotas terrestres e marítimas, que possibilitaria a fundação de ligas comerciais e o desenvolvimento de feiras. Com isso houve a paralisação dos desbravamentos e a substituição das lavouras de cereais por lavouras comerciais, que se fixaram ao longo dos caminhos de peregrinos e mercadores. A grande oferta de mão-de-obra e o rebaixamento dos salários levaram a população europeia no século XIV a enfrentar a Grande Fome (1315 – 1317). Foram épocas de epidemias e pestes (Peste Negra em 1348) acompanhadas de guerras que ceifaram a população e desarticularam a produção no campo. A fome, as pestes e as guerras trouxeram para as cidades populações rurais, refletindo um esvaziamento econômico e populacional, incidindo nas rendas dos senhores feudais e na mudança nas relações de trabalho. O período de crescimento do milenarismo correspondeu ao período de intensas mudanças sociais, econômicas e políticas que, juntamente com cataclismas e fenômenos naturais, como eclipses, deram margem a interpretações da proximidade do Juízo Final.

Nas épocas de incertezas e de excitação geral, o povo voltava-se para o Livro do Apocalipse e para os seus inúmeros comentários, segundo Cohn (1980, p.24), “a par dos quais retorna um corpo de literatura apocalíptica”. Os textos milenaristas se sucederam na Idade Média. Além dos inúmeros comentários ao Apocalipse de João, outros textos exerceram profunda influência sobre o imaginário medieval, fortalecendo a difusão das idéias milenaristas, os apocalipses de Baruc, de Esdras, ambos do século I, o de Henoc, do século II, todos textos apócrifos. Entre eles, os Oráculos Sibilinos. Estes faziam parte da apocalíptica do judaísmo, constituíam o registro dos oráculos de profetizas inspiradas. Escritos em hexâmeros gregos, eram produções literárias com o objetivo de convencer os pagãos ao judaísmo.

Os cristãos constituíram as suas Profecias Sibilinas, tomando como fonte o precedente judaico. Essas novas profecias cristãs reconheceram um salvador escatológico; durante mais de mil anos, a figura do Cristo guerreiro seria acompanhada da figura do Imperador dos Últimos Dias. De acordo com Cohn (1980, p. 26), “as situações políticas particulares destas profecias mudaram”, [...] mas “através de toda a Idade Média a escatologia sibilina persistiu a par das escatologias derivadas do Livro do Apocalipse, modificando-as e sendo por elas modificadas, mas suplantando-as em popularidade”. As Profecias Sibilinas, nem canônicas, nem ortodoxas, foram constantemente editadas e reinterpretadas sob a influência das condições e preocupações do momento, correspondendo sempre à ânsia dos homens com relação ao futuro. Cohn (1980, p. 26) observa que antes editadas em latim, a partir do século XIV passaram a ser editadas nas diversas línguas europeias e, depois da descoberta da imprensa, foram os primeiros livros publicados.

Chauí (1998, p. 476), do mesmo modo que Cohn, compreende o milenarismo como uma “literatura apocalítica”, porque as revelações dos segredos divinos seriam feitas pela própria divindade e literário porque a divindade ordenaria que aquele que *recebesse* a “revelação” – através de um “sonho”, “visão”, “anjo” ou o próprio Deus –, *deveria* registrá-la num “livro” ou “carta”, cuja data de abertura seria fixada pelo próprio Deus. Segundo Löwith (1990, p. 149) e Cohn (1980, p. 89), Fiori recebeu uma inspiração no Pentecostes, entre 1190 e 1195, após árduos estudos, meditação e isolamento nas montanhas caláblicas, que lhe mostraram os sinais dos tempos à luz do Apocalipse de S. João, e foi-lhe revelada a missão do livro. Chauí (1998, p. 476), aponta as características desse gênero literário: escatológico; esotérico; com estrutura dramática ternária: crise, julgamento e salvação; sendo dominado pela iminência do fim dos tempos, esse podendo ser imanente, isto é, interno ao desenvolvimento dramático, ou transcendente, isto é, uma ruptura súbita na ordem das coisas percebida por meio de sinais – fome, guerra, peste, cataclisma, corrupção dos costumes – e a

chegada de um Salvador. O tempo do fim seria sempre a batalha cósmica entre o Cristo e o Anticristo que haveria de ser vencido para sempre.

Pensamos que as profecias apocalípticas, em sua maioria dirigidas aos pobres e sofredores, se aproximam de formas de propagandas políticas, por serem dirigida ao povo em momentos de crise com o objetivo de estimular a luta contra o opressor, são incorporadas em seu ideário tanto de catástrofes quanto de esperanças. O milenarismo opõe o novo século e o velho século opressor. Nesse sentido, as comunidades milenaristas tonaram-se anarquistas, criando novas leis e valores que antecipariam a “cidade perfeita do novo século”. Por isso, as utopias sempre são constituídas em “cidades perfeitas ou a em jardins paradisíacos”, arrastados em dois sentidos contrários e complementares: a restituição do passado perfeito – o Paraíso Perdido; a construção do porvir de felicidade – a Nova Jerusalém, a Nova Atlântida, a Cidade do Sol ou simplesmente Utopia. Com isso, para Chauí (1998, p. 476), o elemento utópico organiza-se em dois eixos:

o do tempo perfeito (o reino de Deus) e o do espaço perfeito (a cidade de Deus). Em ambos Deus se torna manifesto, orientando o saber e seu avanço, a justiça, a paz, a felicidade. A barreira entre o sagrado e o profano se dissolve tanto pela sacralização da vida quanto pela laicização do conhecimento (CHAUÍ, 1998, p. 476).

Essa dissolução significa o encantamento de um mundo novo. O adjetivo novo vem para primeiro plano, insistente, com a consciência de estar num mundo como se nunca vira tal. Entendemos que o presente inova, corta com o passado, e abre-se em perspectivas de porvir de felicidade na terra, a utopia milenarista. Para o analista de discurso, são as condições de produção que dão a compreender o discurso como o espaço onde a memória discursiva funciona como repetição e regularização, restabelecendo os elementos citados e relatados. Por isso a utopia não pode ser qualquer uma, sua constituição releva da memória discursiva, onde seus elementos se fizeram presentes.

1.6 As ilhas Afortunadas e o nome Brasil

Quando os mapas-do-mundo deixaram de traçar a cruz no círculo ou elipse e estenderam-se em longitude, inserindo os elementos das cartas de marear, em contraposição ao Paraíso Terrestre, surgiu o anti-paraíso. Conforme Godinho (1990, p. 227), situavam-se no

extremo oeste não navegado ilhas e arquipélagos – Antília, Satanazes, Brasil – de caráter maléfico, ilhas de perdição. Mas também ilhas de refúgio, ilhas bem-aventuradas, ilhas de abundância e de salvação, que apelam à colonização – as Afortunadas. Segundo Delumeau (1992):

o longo período medieval oferece-nos o caso exemplar de uma dialética que postulava conjuntamente, por um lado, a manutenção na nossa terra do jardim do Éden tornado inabordável e, por outro, a existência de terras venturosas, acessíveis aos audaciosos, que conservavam restos desejáveis do paraíso perdido (DELUMEAU, 1992, p. 119).

Com as viagens, se dá à passagem do jardim como perímetro abençoado para a ilhas utópicas. Segundo Catroga (2001, p. 155), “as regiões do informe e do mal são simbolizadas pela água, pelo fogo, pelo desconhecido”. Entendemos que a localização isolada dessas ilhas, demarcadas pela “fronteira inequívoca” do mar circundante, garantia o difícil acesso. Nesse sentido, as ilhas seriam alcançadas só pelos escolhidos após uma viagem iniciática, na qual passariam por outras ilhas e enfrentariam os perigos do mar oceano até chegarem a sua paragem final.

As ilhas passam então a representar o centro, para onde convergiam os olhares? Eliade (1993, p. 31-33), afirma que o Paraíso, onde Adão foi criado a partir do barro, encontrava-se no centro do Cosmos. O paraíso era o “umbigo da Terra”. O “Centro” constitui uma zona do sagrado por excelência, da realidade absoluta. Do mesmo modo, todos os outros símbolos da realidade absoluta, como a Árvore da Vida, a Fonte da Juventude, encontram-se num Centro. O caminho que conduz ao centro é um “caminho difícil”, e isso se verifica em todos os níveis do real: circunnavegações, peregrinações, expedições, prisões em labirintos. Para o autor citado, o caminho ao Centro “é árduo, semeado de perigos, porque é um rito de passagem do profano ao sagrado; do efêmero e do ilusório à realidade e à eternidade; da morte à vida; do homem à divindade” (p. 33). O acesso ao centro corresponde a uma consagração, a uma iniciação; “a uma existência, ontem profana e ilusória, sucede uma nova existência, real, duradoura e eficaz”⁶⁰.

Nesse sentido, as ilhas são sinônimo de desconhecido e mistério. Delumeau (1992, p. 120-121) escreve que se o continente representava um universo fechado, a ilha era um lugar onde o maravilhoso existia por si mesmo. Vimos que desde a Antiguidade, as ilhas são os lugares de predileção das aventuras humanas e divinas mais notáveis. Segundo esse autor,

⁶⁰ Mircea Eliade. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 33.

Mandeville expressou esta tendência para ligar ilha e mistério. A lonjura embeleza e o isolamento preserva, a ausência de mudança define a ilha. A ilha prometida conflui toda a aventura, sempre descrita com clima temperado e brisas perfumadas, solo fecundo e safra abundante, onde o homem sempre jovem não tinha necessidade de trabalhar, sem governo, sem vestes, sem leito vivendo ao ar livre, morriam docemente aos cento e cinquenta anos⁶¹. Estas ilhas do imaginário greco-romano – Hesíodo, Platão, Virgílio e Ovídio – adquirem um novo impeto com Isidoro de Sevilha, que influenciou sobremaneira a cartografia do Ocidente.

Delumeau (1992, p. 121), escreve que Isidoro afirmava a existência do paraíso Terrestre no Oriente e, ao mesmo tempo, a realidade das ilhas Afortunadas: “Este nome de ilhas Afortunadas significa que produzem toda a espécie de bens, que desfrutam de uma *quase-ventura*⁶² e que lucram de uma bem-aventurada abundância [...] Na realidade estão situadas no oceano, à esquerda da Mauritânia, próximas do poente e separadas umas das outras pelo mar”. No relato de viagem do cardeal d’Ailly, *Imago Mundi*, “as ilhas Afortunadas significam pelo seu nome que encerram todos os bens. Foi esta fecundidade do solo que levou as gentes a crer que o paraíso ficava nessas ilhas”⁶³. Da mesma maneira que Isidoro de Sevilha, situou as ilhas no Oceano à esquerda da Mauritânia, entre o Meridiano e o Poente, próximas do Ocidente separadas uma das outras pelo grande mar.

Os mapas por sua vez também deram lugar às ilhas Afortunadas. De acordo com Delumeau (1992, p. 125), sobretudo, no Atlas Catalão (1375-1378) “considerado um dos mapas mais elaborados dos finais do século XIV, continua a ensinar, baseando-se em Isidoro de Sevilha, que existem a oeste ilhas paradisíacas abundantes de todos os bens”. Elas reuniam a maior parte dos componentes de um paraíso terrestre: doce calor, Primavera perpétua, frutos deliciosos e perfumados. A partir do século XV os europeus aprenderam a conhecer os arquipélagos do Atlântico situados ao largo da Península Ibérica e de Marrocos: Madeira, Açores, Canárias, essa última, durante muito tempo, confundida com as ilhas Afortunadas. Mas o sonho de uma ilha ou de um arquipélago paradisíaco persistiria, quer por outras localizações, quer por outros nomes.

Em torno de 1467, as ilhas Afortunadas localizam-se ao norte da Europa, essa outra localização relaciona-se com a divulgação e o êxito do relato de viagem de S. Brandão, das sagas marítimas irlandesas que começou a ganhar forma mais definida a partir do século X ou XI. *Navigatio Sancti Brandini* foi um relato de viagem tão famoso na Idade Média quanto o

⁶¹ Cf. Jean Delumeau. *Uma História do Paraíso - O Jardim das Delícias*. Trad. Tereza Peres. Lisboa: Terramar, 1992, p. 13.

⁶² Grifos nossos para salientar a diferença com a ventura paradisíaca, anterior ao pecado.

⁶³ Pierre d’ Ailly. *Imago Mundi*, II. Paris: Ed. Buron, 1930, p. 389-390.

relato de Mandeville, considerado, como vimos, o Ulisses dos tempos modernos. Segundo Holanda (2003, p. 167), citado por Delumeau (1992, p. 127), conhece-se oitenta diferentes versões da lenda de S. Brandão.

S. Brandão, abade de Clonfert na Irlanda, fundou mosteiros na Inglaterra e empreendeu uma viagem à Escócia que se transformou em lenda, *Navigatio Sancti Brandini*. Trata-se de um relato complementar à *Vita Sancti Brandini*, biografia de S. Brandão, nascido em 484 na costa ocidental da Irlanda, então, a fronteira do mundo conhecido. A lenda atribui a S. Brandão a realização de uma viagem de sete anos pelo Atlântico noroeste que o teria levado a uma terra, descrita como uma ilha fora do mundo conhecido. A história da navegação de São Brandão, através de um mar banhado pelos sóis do além e povoado de anjos, pássaros, monstros e demônios, foi a busca pela *Terra Repromissionis*, pelo Paraíso Terrestre, passando por ilhas designadas respectivamente pelos nomes de *Planície dos Prazeres*, *Terra da Felicidade* e *Terra dos Bem-Aventurados*. Essa última foi descrita como uma terra abençoada, cujos habitantes gozariam de todas as venturas e não conheciam nem a fome, nem a sede, nem o frio nem o calor, nem as doenças nem os padecimentos.

A cartografia deu naturalmente lugar à ilha de S. Brandão, mas localizando no Sul este paraíso de origem nórdica. No século XVI, ainda figurará num certo número de mapas. Quando a lenda de S. Brandão ficou conhecida na Europa Medieval, em inúmeras versões, passou a exercer influência para além de sua terra de origem. Para Holanda (2003, p. 208), ocorreu o sincretismo de lendas e versões outras sobre o paraíso terrestre. Entendemos que houve a aproximação do discurso religioso e do discurso pagão. Deu-se a ressignificação do mito do paraíso terrestre que possibilitou seu deslocamento para as cartas geográficas. Segundo Holanda (2004, p. 172), por volta do século X, o sítio da bem-aventurança, convertido numa espécie de Paraíso Terrestre, “se situa no meio do Oceano e pode deslocar-se daí por diante nos mapas, ora para o norte, ora mais para o leste na medida em que vão progredindo os conhecimentos geográficos”. Na esteira de Medeiros (2003, p. 249) observamos que se ressignificam as concepções medievais: “a idéia de Paraíso Terrestre passa a ser projeto de uma sociedade que engendra sua transformação e lança-se às grandes navegações”.

As ilhas Afortunadas tinham uma relação com um outro lugar mítico, a ilha do *Brasil*, *Bracile*, ou *Braçir*. Segundo Holanda (2003, p. 208), no imaginário celta e no imaginário dos navegadores fenícios, existiria uma ilha venturosa, a ser encontrada. Essa ilha, cujo nome seria *Braaz* para os fenícios, segundo Chauí (2001, p. 61), mais tarde iria receber, entre outros nomes, o de *Ysola de Braçir*, segundo Holanda (2004, p. 208). As primeiras representações da

ilha Brasil apareceram nos mapas de Dalorto (1325), Dulcert (1339), no *Portulano Mediceo Laurenziano*, de 1351, no grande Atlas Catalão de 1375 e 1378 e no de André de Bianco, de 1436. Nos primeiros testemunhos, a ilha possui a forma que seria depois abundantemente propagada: um círculo.⁶⁴

O caráter nômade da ilha do *Brasil*, representado pelo deslocamento nos mapas, estaria associado às características da “laca de brasil”, na Idade Média? A esta tintura, “laca de brasil”, estavam associados à *má-reputação* e à *fugacidade*. Segundo Cabral (2006, p. 39), a “laca de brasil” era um pigmento que na Idade Média “se obtinha a partir do corante extraído da madeira de *brasil* – um arbusto da espécie *Caesalpinia sappan* oriundo, sobretudo, da Ásia meridional”. O corante extraído do brasil, “apesar de apresentar tons muito bonitos, manteve durante muito tempo *má reputação*, pelo menos no que diz respeito ao tingimento de tecidos, em virtude da *fugacidade* das suas cores”⁶⁵. De outro modo, Godinho (1990, p. 227 e 228) afirma que nos mapas do mundo circulares ou elípticos, ao redor do orbe, corria o oceano, onde se sucediam “as ilhas separadas por barcos com remos à ré ou por animais marinhos mais ou menos fantásticos”. Alguns desses nomes passaram para a toponímia real, mas prendem-se à figuração dos animais fantásticos figurados nesses mapas.

Godinho (1990, p. 71) ao tratar dos fatores que moveram os portugueses a empreenderem os descobrimentos, escreve que um deles estava ligado a tinturaria e ao desenvolvimento têxtil, para o qual havia a necessidade de cores: “sangue de dragão, urzela, pastel, anil (do sul do Marrocos, o Da’ra), brasil, cochenilha, grã que se encontra nos arquipélagos ou cuja cultura aí é introduzida e fomentada, pastel nos Açores, urzela em Cabo Verde”. O consumo de laca de brasil parece ter caído rapidamente a partir do início do século XVI, depois da descoberta de Vera Cruz, onde foram encontradas outras plantas de madeira vermelha como o pernambuco ou pau-do-Brasil – *Caesalpinia echinata* – árvore que passou a substituir o arbusto brasil. Em relação ao nome *Brasil*, João de Barros ([1552], 2001), assim se posiciona:

Pelo qual nome, Santa Cruz, foi nomeada aquela terra, nos primeiros anos; e a cruz alvorada alguns [anos] durou naquele lugar. Porém, como o demônio pelo sinal da cruz, perdeu o domínio que tinha sobre nós, mediante a paixão de Cristo Jesus consumada nela, tanto que daquela terra começou a vir pau vermelho, chamado brasil, trabalhou que esse nome ficasse na boca do povo, e que se perdesse o de

⁶⁴ Chamamos atenção para o fato de que *Atlântida* de Platão e *A cidade do sol* de Tommaso Campanella terem sido concebidas como arquipélagos compostos de “múltiplas circunferências” ou “múltiplos anéis” de terra rodeada de mar.

⁶⁵ João M. Peixoto Cabral. *História breve dos pigmentos*. das Artes da Idade Média (1ª parte). Química. Portugal, n 103, out/dez, 2006, p. 39, col 21.

Santa Cruz, como que importava mais o nome de um pau que tingia panos. [...] E por honra de tão grande terra chamemo-lhe provincial e digamos a 'Província de Santa Cruz', que soa melhor entre prudentes, que 'Brasil', posto por vulgo sem consideração e não habilitado para dar nome às propriedades da Coroa Real (BARROS [1552], 2001, p. 428).

Essa tensão inicial a respeito do nome da colônia releva da tensão existente na sociedade portuguesa, entre aqueles que davam prioridade às atividades comerciais e aqueles que queriam a união destas com a pregação e à conversão religiosa. Guimarães (1992, p. 17) escreve que a nomeação do Brasil⁶⁶ pelos comerciantes de pau-brasil, foi dada em função da madeira aqui existente que servia de comércio nas primeiras décadas do século XVI. Este autor, afirma que “esta designação não tem um objeto que lhe era anterior”, isto é, esta nomeação se daria pelo momento presente: a madeira que aqui se encontrou. Ainda em relação ao nome *Brasil*, Guimarães recupera uma outra possível origem: de *Braxir* ou *Hy-Bresail*, uma lendária ilha de fogo para os celtas, situada na parte oriental da Europa e que passou para o folclore dos navegadores do Atlântico (p. 18). Ainda, segundo esse autor, com o nome Brasil, ao processo de nomeação metonímica a partir de pau-do-Brasil, se somariam os sentidos advindos do folclore dos navegadores.

De acordo com Delumeau (1992, p. 128), a palavra *Brasil*, “contrariamente, ao que se acreditou durante muito tempo, não parece provir de uma planta tintorial que dá um corante vermelho cor de brasa, mas de um vocábulo irlandês, *Hy Bressail* ou *O Brazil*, que significa ‘Ilha Afortunada’”. Não obstante, conforme Guimarães a nomeação que entra para a história, isto é, a posição que resulta em posição dominante é a do comércio. De acordo com Medeiros (2003, p. 245), se a outra posição enunciativa advinda através dos navegadores foi apagada do processo de nomeação da terra como Brasil, funciona, no entanto, como um *pré-construído*. Nesse sentido, entendemos que, dada a localização dessa ilha nos mapas do mundo, a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores, Caminha (1500), ao relatar o achamento da terra venturosa, recupera essa memória discursiva:

Essa terra, Senhor, traz ao longo do mar, em algumas partes, grandes barreiras, algumas vermelhas, algumas brancas. A terra por cima é toda *chá* e muito cheia de grandes árvores. De ponta a ponta é toda praia *palma*, *muito chá* e *muito formosa*⁶⁷.

⁶⁶ No mapa português de Cantino de 1502, aparece a palavra “Brasil”, ao lado da designação “Vera Cruz”. O nome “Brasil”, por sua vez, parece ter sido oficialmente adotado pela Coroa portuguesa apenas em 1513, em uma carta de D. Manuel I a Fernando de Aragão.

⁶⁷ O termo “palma” teria o sentido de “lisa como a palma da mão” e o termo “chá”, o de plana. A origem do termo ‘Éden’ em hebraico parece derivar da palavra ácade ‘edinu’, que deriva do sumério ‘E.DIN’. Em todas estas línguas a palavra significa “planície”, “terra rasa” ou “estepe”.

Pelo sertão⁶⁸ nos pareceu vista do mar, muito grande, porque a estender os olhos *não podíamos ver senão terra e arvoredos*. Não pudemos saber até agora que nela haja ouro, nem prata, nem nenhuma coisa de metal, nem de ferro, nem lho vimos. Porém, a terra em si é *de muito bons ares, frios e temperados*. [...] *Águas são muitas, infindas*. E de tal maneira é graciosa que, querendo aproveitá-la, *dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem* (CAMINHA [1817], 2001 p. 114-115). (grifos nossos).

No entanto, como dissemos antes, conforme a geografia se tornasse familiar, o imaginário mítico rechaçaria o símbolo do maravilhoso para lugares sempre mais remotos e inacessíveis, onde ele pudesse continuar a manifestar-se. Compreendemos porque, segundo Holanda (2004, p. 168), um atlas composto antes de 1568 pelo português Fernão Vaz Dourado comporta simultaneamente o nome de *Hobrasili* referindo ao Brasil e o de *Obrasil* que referia a uma ilha misteriosa situada a sudoeste da Irlanda. Essas continuaram a ser ilhas utópicas, edificadas como um cosmos, num “lugar geograficamente outro, embora, contemporâneo da enunciação”⁶⁹.

Observamos, em relação a ilhas utópicas, que Camões (1527), em *Os Lusíadas*, narra o episódio da ilha dos Amores, no Canto X: uma ilha nômade que Vênus deslocou pelas águas para que os portugueses a encontrassem como “prêmio e doce glória”, e, então, a imobilizou para puro prazer dos navegadores. Segundo Godinho (1990, p. 64 e 82), a ilha dos Amores era uma ilha utópica, mesmo se encontrada no regresso de uma viagem bem real – a de Vaso da Gama a Calicute; o seu maravilhoso “nada tem a ver com prodígios e fábulas, é uma forma poética de dar a realidade e dela lançar ponte para a utopia”. Observamos também que a ilha Utopia de More nem sempre foi uma ilha. Segundo More ([1516], 1983, p. 62), o rei Utopos que conquistou o território, “ordenou que se cavassem e cortassem um istmo de quinze milhas que ligava a península a outras terras. Assim o mar cercou a terra de Utopia”. Podemos pensar que Utopia teria se tornado uma ilha nômade, uma vez cortada sua ligação com o continente. Ao concluirmos essa seção, dizemos que a transição dos mitos à utopia faz-se pelos descobrimentos, pela ação prática dos homens.

⁶⁸ Nos séculos XV e XVI, os portugueses empregavam o termo “sertão” para referir a locais desconhecidos, geralmente no interior das terras.

⁶⁹ Fernando Catroga. *Caminhos do fim da história*. Coimbra: Editora Quarteto, 2003, p. 49.

1.7 A fundação de Vera Cruz

Os elementos essenciais para que se configurasse a visão do Paraíso Terrestre segundo o *Gênesis* eram rios abundantes, árvores verdes e viçosas, infinidade de pássaros que cantariam de mil maneiras diferentes, eterna Primavera e fonte da Juventude. Ao longo dos tempos, as ilhas Afortunadas, foram confundidas com o Paraíso, segundo Isidoro de Sevilha, porque produziam toda espécie de bens, aqueles que ali vivem “desfrutam de uma *quase-ventura*”, e “lucram de uma bem-aventurada abundância”. Segundo o cardeal d’Ailly, foi a fecundidade do solo que levou as gentes a crer que o Paraíso ficava nessas ilhas. Para Holanda (2004, p. 176), desses elementos, muitos os navegantes viriam encontrar quando aportassem, nas terras mais chegadas à linha equinocial, em particular o das folhas sempre verdes. De maneira que, existindo nelas algumas dessas virtudes, não haveriam de faltar todas as mais, que pudessem completar o Paraíso Terrestre⁷⁰.

Pero Vaz de Caminha, o escritor da *Carta*, era integrante de uma armada composta de treze naus, capitães, religiosos, médicos, degredados com destino a Calicute quando aportou em terras abaixo da linha do Equador. Em menos de um mês de viagem, a partir de Belém,⁷¹ esses navegadores avistaram terra no Atlântico Meridional, um monte alto ao qual o “capitão das naus”, Pedro Álvares Cabral, deu o nome de *Monte Pascoal*; e à terra ao longe, mais de meia légua, deu o nome de *Terra de Vera Cruz*. A carta que Caminha escreveu a D. Manuel contando a boa nova da descoberta se insere na esteira de outros que o precederam, como Colombo; portanto, “estava cumprindo uma praxe”⁷². Daí que, de acordo com Nunes (2006, p. 62), o discurso de Caminha tenha um “tom oficial”. Caminha não era um descobridor como Colombo, mas era um homem letrado; foi com elementos do maravilhoso que descreveu a terra ao seu Rei.

Para descrever um mundo além do mundo habitual, Caminha recuperou imagens familiares. Afirmamos que a visão de paraíso se materializou na certidão de batismo da Terra de Vera Cruz através de algumas marcas, como o clima ameno, a natureza exuberante, a fertilidade da terra, a abundância de águas. Outras marcas se encontram em diversos momentos da carta. Nesse sentido, à essa abundância de *quase-aventurança* acrescentamos a

⁷⁰ Cf. Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, p. 6.

⁷¹ Segunda feira, 9 de março de 1500.

⁷² Maria Aparecida Ribeiro. *A Carta de Caminha e seus Ecos*. Estudo e Antologia. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p. 9.

inocência dos habitantes. De acordo com Isidoro de Sevilha, dizemos que se trata de uma *quase-inocência*, porque após o pecado. No imaginário medieval essa *quase-aventurança* poderia ser alcançada através da navegação, nas ilhas Afortunadas, onde os bem-aventurados encontrariam as benesses de um deleite físico ou espiritual.

Caminha não era apenas um homem letrado que escreveu uma narrativa que constituiu-se como literatura brasileira e literatura portuguesa. Ribeiro (2003 p. 11) escreve que Caminha era um homem “participativo”, pois:

viveu o acontecimento da descoberta e que o viveu coletivamente como “nós”. Um nós que implica a expansão da fé e do império. É como participante de uma empresa do rei de Portugal que ele escreve; é também em seu nome e no dos outros navegantes que faz um balanço das dimensões e riquezas do novo território. [...] Refere, portanto, o “nós” um povo navegante (já que nesta navegação implicava outras navegações) e um povo cristão (RIBEIRO, 2003 p. 11).

Como cristão, o capitão das naus deu nome à terra – Monte Pascoal, Vera Cruz, Santa Cruz, constituindo-se como sujeito da nomeação e da posse. Visão e apropriação confundem-se em meio ao episódio do descobrimento. Entendemos que, além de Caminha pautar-se pelo Tratado de Tordesilhas, nos Descobrimientos “encontrar o novo equivalia possuí-lo”⁷³. Nesse sentido, a carta, escrita por Caminha, apresenta ao menos duas posições discursivas: a político-religiosa e a dos navegadores. Nessa falam duas ordens de discurso: uma profana e outra cristã. Se no processo de nomeação das terras como “Brasil”, conforme vimos, a posição dos navegadores foi silenciada em função da dominância do discurso mercantilista, com a carta, a posição do navegador, perpassada pelas duas ordens apontadas, adquire textualidade e funda o discurso do paraíso⁷⁴. Daí, o mito do Paraíso Terrestre e a lenda das ilhas Afortunadas são constitutivos da produção da imagem mítica do Brasil no imaginário dos brasileiros como “o país-jardim, a terra abençoada por Deus que nos dá o melhor de Sua obra e o melhor de Sua vontade”⁷⁵.

A carta de Caminha constitui-se como o marco zero⁷⁶ de nossa história, o discurso fundador⁷⁷, que funciona como referência no imaginário constitutivo do país. Essa narrativa

⁷³ Guillermo Gucci. *A visão inaugural do Brasil: a terra de Vera Cruz*. Rev. Bras. de Hist. São Paulo, v 11 n 21, pp.45-64, 1991.

⁷⁴ Vanise Gomes de Medeiros. *Dizer a si através do outro*. (do heterogêneo no identitário brasileiro). Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2003, p. 250.

⁷⁵ Marilena Chauí. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 5 ed. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004.

⁷⁶ “Um acontecimento fundador, que se considera abrir uma nova era, determina o *momento axial* a partir do qual todos os acontecimentos são datados; é o ponto zero do cômputo” uma das três características atribuídas ao calendário por Émile Benveniste em *Problemas de Linguística Geral*. Cf. Paul Ricoeur. *Tempo e Narrativa III*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: SP. Papirus, 1997, p. 183.

do encontro, esse documento excepcional, segundo Coli (1998, p. 107), que foi a carta de Caminha, adquiriu um caráter mítico de “ato fundador” do país a partir de qualidades que seu autor possuía: legítimo e elevado talento literário vinculado à capacidade aguda de observação. Para Coli, vista pela primeira vez, a terra foi descrita por meio de um olhar interessado e atento, “cujo caráter antropológico parece moderno, mas guardava na memória o tema clássico das ilhas Afortunadas, além de estabelecer de imediato, um elo com o Paraíso bíblico”. É possível, para este autor, perceber na carta de Caminha o “núcleo primordial” da percepção que Holanda chama “visão do Paraíso”. Em relação a estrutura desse documento de certidão de nascimento e posse da terra de Vera Cruz, Ribeiro (2003, p. 13) escreve que “o começo e o fecho da carta obedecem às convenções epistolográficas, assim como o próprio sentido de notícia” também canônico, “a fragmentação e repetição são características do diário de viagem, e a fixação típica da crônica”. Ainda, segundo Ribeiro, esse “hibridismo”⁷⁸ engendrado pelo talento de Caminha constitui “a singularidade e a qualidade literária do texto”⁷⁹.

No entanto, em relação à “visão de paraíso” dos portugueses, Holanda (2004, p. 1) observa que o maravilhoso inseparável do relato de viagens na era dos Descobrimentos, “ocupa espaço singularmente reduzido nos escritos quinhentistas dos portugueses sobre o Novo Mundo”. Ao escrever sobre o que chama de “pedestre realismo” do navegador português, Holanda (2004, p. 5) postula ser a experiência imediata o que tende a reger a noção de mundo desses homens, é quase como se as coisas passassem a existir verdadeiramente a partir dela. A experiência para os portugueses é “madre das coisas”⁸⁰, que os desengana e lhes tira todas as dúvidas. Novaes (1998, p. 9) escreve que na época dos Descobrimentos, a palavra “experiência” designava o conjunto das aquisições do espírito em contato com a realidade.⁸¹ Já no fim do século XVI, o termo adquire conotações científicas, significando *praticar operações destinadas a estudar algo*. Do mesmo modo para Godinho (1990, p. 19), “a verdade sabe-se pela experiência”. Segundo este autor “experiência” é uma velha palavra, de

⁷⁷ Conforme Orlandi (2003, p. 24), o discurso fundador é “aquele que instala as condições de formação de outros, filiando-se à sua própria possibilidade, instituindo em seu conjunto complexo de formações discursivas, uma região de sentidos, um sítio de significações que configura um processo de identificação para uma cultura, uma raça, uma nacionalidade”.

⁷⁸ Hibridismo que encontramos em *Viagens na Minha Terra* de Almeida Garret, publicado em 1846.

⁷⁹ Maria Aparecida Ribeiro. *A Carta de Caminha e seus Ecos*. Estudo e Antologia. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p. 13.

⁸⁰ Cf. Sérgio Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, p. 4.

⁸¹ “A etimologia nos ensina que experiência liga-se à importante raiz indo-européia *per* que quer dizer “ir adiante”, “penetrar em”, dando ainda origem às palavras *perigo*, *pirata*, *porto*”. Aduato Novaes. *Experiência e destino*. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Aduato Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1998, p. 9.

uso tradicional, mas “no século XVI se reveste de tonalidade diversa; sobretudo, com as navegações, a observação sistemática e verificada, apoiada pelo raciocínio demonstrativo e se possível pela medida”. Para ele, “é o olhar do mercador preparando o do cientista”⁸².

Nesse sentido, compreendemos que, se na carta de Caminha o maravilhoso estava ainda presente, no século XVI, época da colonização, “o maravilhoso parece reduzir-se à função de suporte da inversossimilhança de eventos prodígios, utilizados pelos colonizadores com fins de coerção ideológica”⁸³. Na esteira de Holanda (2004, p. 9), apontamos que a atmosfera mágica de que se revestiu para o europeu, no começo, as novas terras descobertas, parece rarefazer-se à medida em que constituía a América lusitana. Não obstante, no acontecimento do encontro ainda a *mirabilia*, o enlevo ante o mundo novo e a inocência dos homens, constituiu o mito do Paraíso Terrestre. Conforme ao livro do *Gênesis*, antes do pecado, onde “o homem como a mulher estavam nus, mas não sentiam vergonha” (Gn. 2, 25), Caminha ([1817], 2001, p. 78) descreveu os homens “todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas”. Não obstante, eram homens, logo, pertencentes à humanidade pecadora e sofredora, por isso uma quase-inocência, como dissemos.

De outro modo, para Dias (1973, p. 181), na inversão da visão tradicional do mito da Idade de Ouro está a dinâmica do otimismo antropológico e da confiança no progresso. Os textos que narram o encontro das sociedades primitivas na América refletiram a visão característica da Idade Média. Viam nas maravilhas e na simplicidade das populações reminiscências do mundo paradisíaco ou, pelo menos, acesso ao mito da Idade de Ouro judaico-cristã. Para este autor, essa visão da primitividade americana não aconteceu entre os portugueses, mas com Américo Vespúcio, em *Mundus Novus*⁸⁴, em 1503, “mas já com um sombreado de choque para o mundo cristão, que não figura nas cartas de Colombo”. A *Carta de Caminha*, para Dias (1973, p. 184), estaria ainda mais longe da visão de Colombo, pois:

O relato da naturalidade e da sociabilidade do índio brasileiro *não contém evocações diretas ou indiretas, ao paraíso terreal ou ao mito da idade de ouro*. Insere-se no quadro ideológico que assimila a noção de indígena a de bárbaro, e no quadro político de uma análise das populações ultramarinas em termos de fácil ou de difícil cooperação com os portugueses (DIAS, 1973, p. 184). (grifos nossos).

⁸² Cf. Vitorino Magalhães Godinho. *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*. Séculos XIII-XVIII. Lisboa: Difel, 1990, p. 81.

⁸³ Giulia Lanciani. *O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais*. Rev. Bras. de Hist. São Paulo, v II n 21, pp. 21-26, 1991.

⁸⁴ O texto inédito de Vespúcio, *De ora antarctica per regem Portugaliae pridem inventa*, é conhecido pelo nome de *Mundus Novus*. Este, ao qual se refere, marcou a cultura do século XVI, sendo sucessivamente impresso desde 1503/1504.

Essa é a posição discursiva político-religiosa-cultural também constitutiva da carta de Caminha. Nessa posição como se dá a experiência de ver o outro? Ou como se constitui o novo mundo e o novo homem? Para Novaes (1999, p. 7), “ver o outro é em parte um ato intelectual. A aparência do que se vê é preenchida por todas as noções construídas anteriormente de forma imaginária”. Desse modo, o relato da naturalidade e da sociabilidade do homem descrito por Caminha, segundo Dias (1973, p. 184), que se constitui “associando o nudismo à inocência de seu uso”, pretendia mostrar, por um lado, o seu “primitivismo social” e, por outro, “a sua disponibilidade para o apostolado cristão”⁸⁵. Entra ainda na mesma posição discursiva a insistência de Caminha na ingenuidade e espontaneidade do povo simples. Caminha prendeu-se mais à “rudeza ou bestilidade do seu ser e do seu viver, do que propriamente às semelhanças com o homem paradisíaco”, escreve Dias (1993, p. 186). Nesse sentido, Caminha sob o impacto da realidade imediata, “corpos tão limpos, e tão gordos, e tão formosos”, presumiu: eles “não têm casas”.

Para Novaes (1990, p. 9), “recorrendo apenas à experiência imediata, o europeu estabeleceu com o selvagem uma relação de não-conhecimento”. De acordo com este autor, toda a experiência imediata – tanto a experiência sensível como a experiência da percepção do outro – é uma experiência daquilo que já está dado, já está pensado previamente, e que toma a aparência como realidade. Daí que embora mais tarde Caminha venha a saber das casas, por outros viajantes que segundo ele:

Diziam que eram tão compridas, cada uma, como esta nau capitania. E eram de madeira e das ilhargas de tábuas, e coberturas de palha, de razoada altura; e todos em uma só casa, sem nenhum repartimento. Tinham de dentro muitos esteios, e de esteio em esteio uma rede atada pelos cabos em cada esteio, altas, em que dormiam. E debaixo, para se aquecerem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma num cabo e outra no outro. E diziam que em cada casa se colhiam trinta ou quarenta pessoas (CAMINHA, [1817], 2001, p. 68).

Permanece, porém, o juízo de valor civilizacional formulado pelo noticiário, sob o impacto da experiência imediata. A realidade percebida revelou-se um solo propício à “semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”, na observação final de Caminha (p.116). Nesse sentido, de acordo com Dias (1973, p. 188), a “dilatação da fé e do império tinha uma face histórica ideal”, era um fato irremediável: “Implicava o domínio de uma ideologia político-religiosa, de uma civilização, e de um sistema de relações internacionais e de divisão de trabalho, muito determinado”. Não obstante, esse domínio tinha dificuldades onde as

⁸⁵ J. S. Silva Dias. *Os Descobrimentos e a problemática culturas do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 184-185.

religiões organizadas tinham se fixado, sobretudo “onde o muçulmano chegou com a sua cultura, o seu comércio, a sua fé e a sua influência”. A “lei da natureza”, política e teologicamente falando, e o “paganismo” como a “virgindade de aderência a religiões constituídas, quaisquer que sejam, do cristianismo ao fetichismo”⁸⁶, constituíam por isso uma esperança para a expansão dos portugueses. Nesse sentido, os porta-vozes da gesta lusitana tiveram a sua parte na revalorização do mito da Idade de Ouro, por emergir em seus relatos a virgindade religiosa, a bondade natural, os hábitos de vida simples e pacífica e a sociabilidade confiante.

De outra maneira, na análise do discurso de Caminha, Nunes (2006, p. 62) considera que sua narrativa se estrutura pelo ritual de posse. A voz do narrador não se volta para suas próprias ações, mas sim para a de outros, sobretudo para a do capitão da frota: “Esse discurso não mostra a individualidade com que outros viajantes e aventureiros se mostrarão com o tom épico das suas narrativas” e mostraram antes, acrescentamos. Ao invés disso Caminha submete-se ao lugar que as autoridades ocupam. Esse é o discurso de Caminha, que dirigindo-se para o Rei, narra os feitos do “capitão das naus”. Desse mesmo modo, registra as atividades das autoridades religiosas e dos principais agentes de reconhecimento do Novo Mundo; “as instituições (o reino, a marinha, a igreja) falam por ele”.⁸⁷ Para Nunes, é nesse lugar enunciativo que emerge o sujeito da nomeação: o capitão, autoridade da descoberta e da posse, quem coloca os nomes na cena do achamento: “ao qual monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal –, e à terra, a Terra de Vera Cruz” (p. 76-77)⁸⁸, assim como os marinheiro, autoridades do mar, colocam nomes nas coisas de seu ofício.

Para Ribeiro (2003, p. 14), se o fato de Caminha fazer ressalvas de que não foi ele que viu, mas um outro viajante, revela narradores indiretos e mostra a *Carta* como um produto de várias vozes, aponta também o escrivão como mediador. No entanto, a Caminha as palavras faltam, como faltaram a Colombo, suas nomeações são moduladas por verbos como “parecer”, como se o escrivão estivesse espantado e pela dúvida, ainda não distinguisse bem as coisas que vê⁸⁹: “Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa” (p. 116).

⁸⁶ J. S. Silva Dias. *Os Descobrimentos e a problemática culturas do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 188.

⁸⁷ José Horta Nunes. *Dicionários no Brasil colonial*. Campinas: Pontes Editores; São Paulo: Fapesp; São José do Rio Preto: Faperp, 2006, p. 62.

⁸⁸ Pero Vaz de Caminha [1817]. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: *Brasil 500: Quarenta Documentos*. Org. Janaína Machado e Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 76-77. Todas as citações da Caminha referem a essa edição.

⁸⁹ José Horta Nunes. *Dicionários no Brasil colonial*. Campinas: Pontes Editores; São Paulo: Fapesp; São José do Rio Preto: Faperp, 2006, p. 62.

Caminha vacila, mesmo usando a terceira pessoa na qual se inclui. Também não há descrição pormenorizada. Para Nunes (2006, p. 62), “O imaginário edênico e a esperança de encontrar ouro e prata detêm a atenção do conquistador, mais do que o desejo de conhecer as coisas em detalhes”. Do mesmo modo Ribeiro (2003, p. 22) observa que “essa visão pouco pormenorizada do espaço figura uma ideia de lugar inexplorado, de ambiente paradisíaco”.

O relato se constitui *a posteriori*, por isso o tempo pretérito. Mas a par dessa algumas outras marcas temporais significativas aparecem. Para Nunes (2006, p. 62), “há um batimento entre *o momento do encontro*”, com gesto de posse e a constatação da existência dos homens e das trocas efetuadas, e “*um tempo a chegar*, tempo da fartura, da riqueza, dos benefícios”. Para ele, de um lado, temos “as primeiras *observações empíricas*, de outro, o *esboço de conjecturas* a respeito do futuro da colônia”. Com isso, “a dimensão realista e a utópica se alternam, em uma cena enunciativa que silencia o passado indígena”.

O relato de Caminha se constitui como o mito da invenção de um novo mundo? Um novo país? Uma utopia? Uma nova colônia. Além disso, na estrutura de diário de bordo na estrutura do texto epistolar emergem outros traços do desejo de dominação. Preocupado com a minúcia, como ele mesmo diz, porque desejava “tudo dizer”, registrou os fatos ocorridos *a posteriori*. Esta era uma das razões pela qual Caminha repetia-se. A outra era que nessas repetições, aproveitou para corrigir ou acrescentar, “conferindo ao leitor a oportunidade de descobrir com o narrado, o que confere interesse à narrativa”⁹⁰. Assim foi com os homens – primeiramente “pardos”, depois “pardos, maneira de avermelhados”, assim foi também com as moradas que antes não tinham e passam a ser “tão compridas, cada uma, como esta nau capitania”. Assim também em relação ao outro, da bestialidade à inocência.

Em relação ao encontro dos outros, Godinho (1990, p. 107), entende que estes se realizam no plano coletivo, social; tratam-se de encontros no plano econômico, político, religioso, de modos de viver; portanto, “não é a antropologia física a que entra no quadro”. No entanto, os traços físicos não são esquecidos e o coeficiente individual também conta. A cristandade estava acostumada com o encontro dos outros, “havia intimidade com judeus e mouros, conhecia-se os asiáticos (indianos, chineses, mongóis), serviam-se até de escravos negros”. Quem eram os seres de forma humana com quem os navegadores entraram em contato? Seres entre a “bestialidade” e a “inocência”.

Para Godinho (p. 107) a “alienação ou a celebração do culto divino parecem ser a grande linha divisória” entre a “bestialidade” e a “inocência”. Ao entrar na fé católica ou na

⁹⁰ Maria Aparecida Ribeiro. *A Carta de Caminha e seus Ecos*. Estudo e Antologia. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p. 18.

religião cristã, despia-se a bestialidade. A infidelidade não era impedimento para acender à plena natureza humana. Para esse autor, “o acesso ou a salvação, como se queira, será tanto mais fácil quanto mais no estado de inocência se encontrarem”. Em finais do século XV, na descoberta, a inocência era o não ser idólatra nem muçulmano; isto é, não entender em nenhuma crença: “pedra em branco”, nela esculpir-se-iam melhor as palavras evangélicas. Em meados do século XVI, na colonização, os missionários entendiam que com o pecado todos os homens ficaram “semelhantes a bestas por natureza corrupta”, embora não haja dúvida de que todos têm alma; mas era necessário um processo civilizador que os arrancasse da bestialidade. Nas palavras de Godinho (1990):

na época dos descobrimentos e grande expansão a bestialidade ligava-se, sobretudo, ao modo de viver – à nudez ou vestuário, à alimentação, às maneiras, à inexistência de propriedade, à antropofagia⁹¹. Mas a nudez só é sinal de bruteza, de animalidade quando as gentes não sabem fiar nem tecer⁹², e aparece ligada a outros sinais – maneira de comer, casas isoladas⁹³. Senão, a nudez pode ser apenas um sinal de diferenciação social – o povo não se veste, os fidalgos ou cavaleiros é que andam com tangas ou se cobrem de peles. Ou então é a prova de inocência – de persistência da Idade de Ouro, e então até favorável a tornar as gentes polidas, a convertê-las. Por isso, se a princípio Caminha tirou, de andarem nus e serem esquivos, que as gentes de Vera Cruz seriam “gente bestial e de pouco saber”, julgando que não tinham casas, depois de saber de suas moradas e de verificar como andavam limpos e bem curados, classificou-os antes no estado de “inocência” (GODINHO, 1990, p. 108 e 109).

Não obstante, as hesitações e as contradições, os portugueses, segundo Godinho (1990, p. 110), chegaram a uma concepção extremamente importante para o humanismo: “o humano é uma criação política social e cultural”. No entanto, estamos em 1500, a distinção entre a bestialidade e “polícia” pode igualar-se à de infiel e cristão.⁹⁴ A distinção ainda era de natureza. Na carta de Caminha, a partir de uma oposição de cenários – mar e terra, uma e outra margem do rio – estabeleceram-se as fronteiras entre o velho e o novo mundo, entre o

⁹¹ “a antropofagia despertava medo e horror, mas nem sempre era considerada prova de bruteza. No Brasil a antropofagia era vista pelos portugueses como obstáculo grave, e de certo modo em contradição com a inocência que atribuíam aos gentios; por isso a conversão exigia o deixar de comer carne humana, embora de tratasse de rito, ou por isso mesmo, bem como o passar a andar vestido”. Cf. Vitorino Magalhães Godinho. *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*. Séculos XIII-XVIII. Lisboa: Difel, 1990, p. 109.

⁹² “andava aí outra mulher moça com um menino ou menina ao colo, atado com um *pano* (não sei de quê) aos peitos, de modo que apenas as perninhas lhe apareciam. Mas as pernas da mãe e o resto não traziam *pano* algum”. Cf. Caminha ([1817], 2001, p. 96),

⁹³ “[...] não viram lá entre eles senão *umas choupaninhas* de rama verde e de fetos muito grandes”. Cf. Caminha ([1817], 2001p. 100)

⁹⁴ “Mas, por outro lado, porque se prende ao modo de viver, Manuel da Nóbrega, admitindo que todos temos uma alma e uma bestialidade natural, e que sem a Graça somos todos uns, atribui a diferença a “criação política”: quer dizer, são polidos, têm polícia, os que foram criados politicamente, no sentido aristotélico, portanto, socialmente. A distinção é meramente social e não de natureza”. Cf. Vitorino Magalhães Godinho. *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*. Séculos XIII-XVIII. Lisboa: Difel, 1990, p. 110.

homem natural e o civilizado. Os indivíduos que vêm do mar diferem dos que habitam a terra pelos sinais de cortesia, pela indumentária, pelos ornamentos, pelos hábitos alimentares, pelo conhecimento ou desconhecimento da natureza local, pela forma de habitação, pelas armas, pela religião, na saúde, na formosura, no pudor, pelas ferramentas, pois “eles não tem coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que andam fortes, segundo diziam os homens, que ontem a suas casas foram, porque lhas viram lá” (p. 104).

Diferenças que Caminha põe em relevo. Na oposição entre o nu e o vestido reside a diferença básica entre os descobridores e os descobertos. Reforçando o sentimento de pudor, advindo da quebra da inocência como um traço do civilizado, Caminha mostra que, “os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não podem mais ser” (p. 100), como uma propriedade de quem vive num tempo inaugural, ou mais próximos à Idade de Ouro que os portugueses. No entanto, para Chauí (2004), o Novo Mundo não é “novo” porque jamais visto nem é “outro” porque *inteiramente* diverso da Europa, mas:

é novo porque é o retorno à perfeição da origem, à primavera do mundo, oposta à velhice outonal ou à decadência do velho mundo. É novo porque é originário, anterior à queda do homem, por isso, a descrição da gente bela, inocente e simples, pronta para ser evangelizada (CHAUI, 2004, p. 62). (grifos nossos).

Entendemos que os portugueses, contemplando a inocência na nudez, voltam eles ao estado edênico, pois também “dos seus olhares se elide a fronteira entre bem e mal”⁹⁵, resgatando a inocência: “não tínhamos nenhuma vergonha” (p. 89)”. Assim também à necessária conversão do homem encontrado renova a sua própria conversão: “a qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção” (p. 91); “o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção” (p. 91); “ali nos pregou o Evangelho e os Apóstolos, cujo dia é hoje, tratando, enfim, da pregação, desse vosso prosseguimento tão santo e virtuoso, o que nos causou mais devoção” (p.112)

A fronteira entre os cristãos e a gente da terra emergiu também na formosura do corpo e na inocência, que correspondem a uma ausência de valores: “matéria não moldada”, “pedra em branco”, “papel em branco”. Caminha chamou atenção do Rei para a facilidade de conquistar as gentes para a fé cristã, “anulando uma das oposições entre “nós” e “outros”, pela

⁹⁵ Maria Aparecida Ribeiro. *A Carta de Caminha e seus Ecos*. Estudo e Antologia. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p. 15.

imposição de uma nova ordem, transformando o encontro em desejo de dominação”⁹⁶. Outro fator ligado à dominação é a língua. A preocupação dos portugueses para a futura conversão das gentes estava na barreira da língua. Os primeiros contatos nada deram porque não houve fala nem entendimento com eles, “por a *berberia* deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém” (p. 89). Godinho (1990, p. 110) esclarece que na época dos descobrimentos, o “obstáculo da língua define a barbárie, não a selvageria ou bestialidade. A língua é que define a identidade cultural”.

A língua como marca de alteridade não seria descrita por Caminha, observa Ribeiro (2003, p. 19). Caminha desculpou sempre um não entendimento entre os portugueses e as gentes da terra “pelo barulho do mar a quebrar na costa” ou pela “berberia” das gentes. Na esteira de Nunes (2006, p. 62), “não encontramos nenhuma palavra de língua indígena em Caminha. A língua dos autóctones, incompreensível para os recém chegados, permanece intocada”. Esse primeiro contato se fez pelos gestos. No entanto, a ambiguidade dos gestos dava margem aos viajantes entender o que quisessem:

[...] acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar (CAMINHA [1817], 2001, p. 86).

Da impossibilidade de entendimento desponta, no entanto uma orientação metodológica, para o conhecimento da língua. Caminha sugere que, ao invés de se enviarem à Europa homens, cuja fala ninguém entende, se deixem na terra dois degredados, a fim de conhecerem a língua e poderem posteriormente fornecer melhores informações para o país. É o início da formação de intérpretes⁹⁷ e do estabelecimento de uma prática bilingue que marcará a lexicografia colonial⁹⁸. A mudança de degredado a funcionário régio foi abrupta, entre a sentença em território português e sua utilidade nas terras descobertas, mediou unicamente a travessia atlântica.

⁹⁶ Maria Aparecida Ribeiro. *A Carta de Caminha e seus Ecos*. Estudo e Antologia. Coimbra: Angelus Novus, 2003, p. 17

⁹⁷ O significado da palavra “degredado” é “indivíduos privados de graduação civil, militar ou eclesiástica, condenados em Portugal a cumprir pena em território ultramarino, ou, na época, em África ou Índia. Mais tarde, descoberto, no próprio Brasil. Eram os degredados, como no caso das páginas de Pero Vaz de Caminha, verdadeiros instrumentos de experiência de tomada de contato, com os povos os quais os portugueses avistavam pela primeira vez. Os degredados podiam correr todos os riscos devido a sua condição de condenado”. Leonardo Arroyo. *A Carta de Caminha*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1971, p. 128.

⁹⁸ José Horta Nunes. *Dicionários no Brasil colonial*. Campinas: Pontes Editores; São Paulo: Fapesp; São José do Rio Preto: Faperp, 2006, p. 63.

O processo complexo de entrada em contato se desenrolava ensaiando as línguas conhecidas, levando-se sempre intérpretes. Caminha descreveu os acenos, os gestos imitando as ações que se desejavam realizadas, o mostrar de mercadorias, alimentos e objetos, as dádivas ou permutas – e até o *tanger de tamborim*, o *tocar a gaita*, o *dançar* e o *bailar*, afim de criar um ambiente destinado a entabular laços recíprocos. O relato da dança entre os portugueses e os homens da terra a constituiu em um acontecimento excepcional. Foi com elementos do maravilhoso que Caminha a descreveu.

O mito constitui-se também de acontecimentos inusitados, lembramos que tudo pode acontecer no mito, os atos mais extraordinários, as aventuras mais excepcionais, as situações mais imprevistas. Um desses acontecimentos foi o episódio de Diogo Dias, tesoureiro da Casa real de Sacavém, “homem ledo”, que passa além do rio e dança de mãos dadas com os nativos, acontecimento que carece não só de precedentes, como também de imitadores. Uma novidade, assim narrada por Caminha:

Além do rio, andavam muitos deles dançando e folgando, uns diante dos outros, sem se tomarem pelas mãos. E faziam-no bem. Passou-se então além do rio Diogo Dias, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem ledo e de prazer; e levou consigo um gaiteiro nosso com sua gaita. E meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita. Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras, e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito (p. 99).

Por alguns momentos, as diferenças culturais parecem perder o peso de sua herança milenar, por momentos simulam dissolver-se com a dança e a música do gaiteiro. Inevitavelmente essa surpresa, esse sentimento de gratuidade, esse acontecimento imprevisto, esse círculo encantado, típico do mito, se desfaz perante a interferência de uma *realidade ameaçadora e desconfiada*: “E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiviza como de animais monteses, e foram-se para cima”. Nas palavras de Caminha, fica representada a heterogeneidade cultural frente à homogeneidade dos seres humanos, que constroem socialmente essas diferenças, conforme vimos. Entre “Ele” – o Deus cristão -, “eles” – os selvagens⁹⁹ –, e “nós” – os portugueses – intensificou-se o abismo de

⁹⁹ Os Tupinambá, um sub-grupo dos povos Tupi, pertencente à extensa família linguística dos Tupi-Guarani, tiveram um relevante papel tanto na conquista e colonização da costa brasileira, como mais tarde na historiografia e etnografia européia. Os Tupinambá tiveram essa importância apesar de terem desaparecido já em fins do século XVI das regiões originalmente por eles habitadas, ou seja a costa dos atuais estados da Bahia, do Rio de Janeiro e São Paulo. Parte dos Tupinambá fugiram dos portugueses em direção ao norte do Brasil, para o atual estado do Maranhão. Lá aparecerão em vários relatos seiscentistas. Nesse breve contato com os europeus, os Tupinambá e sua cultura foram tema central de uma série de relatos Cf. Ulrich Fleischmann, Matthias Rohig Assunção, Zunka Ziebell-Wendt. *Os Tupinambá: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas*. Ver. Bras. de Hist. São Paul, v.10 n°21, pp.125-145, set. 90/fev.91 Tais relatos são *Duas viagens ao Brasil* (1545-1555) do

separação, que o intervalo de Diogo Dias ajudou a silenciar, mas não a apagar. A vitória da heterogeneidade cultural sobre a homogeneidade humana tem relação com a forma do encontro entre as culturas. Caminha reificou os valores políticos, religiosos e culturais, em sua relação cristalizada, sobre o outro. Entendemos que os critérios valorativos adquirem sentido exclusivamente no marco peculiar do encontro, firmado pelo desconhecido e o transitório. Porém, segundo Caminha, o retraimento imprevisível dos indígenas, nessa e em outras ocasiões releva, como vimos, do desconhecimento da “polícia”, essa que será a missão do colonizador.

mercenário alemão Hans Staden; *Singularidade da França Antártica* (1558), do monge franciscano André Thevet; *Viagem à terra do Brasil*, publicado em 1586, do pastor calvinista Jean de Léry; *Tratado descritivo do Brasil* (1587) do senhor de engenho, proprietário de roças e fazendas na Bahia e vereador Gabriel Soares de Souza. José Horta Nunes. *Dicionários no Brasil colonial*. Campinas: Pontes Editores; São Paulo: Fapesp; São José do Rio Preto: Faperp, 2006. Simultaneamente inicia-se na Europa a leitura filosófica desses relatos. Em 1580, Montaigne publica seu ensaio *Sur les cannibales*, que escreveu a partir das informações de um francês que vivera entre os Tupinambá. Cf. Ulrich Fleischmann, Matthias Rohig Assunção, Zunka Ziebell-Wendt. *Os Tupinambá: Realidade e Ficção nos Relatos Quinhentistas*. Rev. Bras. de Hist. São Paulo, v.10 n°21, pp.125-145, set. 90/fev.91.

II Parte

O ESPAÇO UTÓPICO

Atividade do espírito que extrapola as percepções sensíveis da realidade concreta, definindo e qualificando espaços, temporalidades, práticas e atores, o imaginário representa também o abstrato, o não-visto e não-experimentado. É elemento organizador do mundo, que dá coerência, legitimidade e identidade. É sistema de identificação, classificação e valorização do real, pautando condutas e inspirando ações. [...] O imaginário é sistema produtor de idéias e imagens que suporta, na sua feitura, as duas formas de apreensão do mundo: a racional e conceitual, que forma o conhecimento científico, e a das sensibilidades e emoções, que correspondem ao conhecimento sensível.

Sandra Jatahy Pesavento
História & Literatura: uma velha-nova história

Até o século XIV, a cartografia europeia repetiu a tradição dos mapas teológicos, dividindo o mundo em três partes de terra – Europa, Ásia, África – e em dois rios navegáveis – Mediterrâneo e Índico. Fora disso, tudo era trevas, abismo, mitos e dragões. Os mapas do período inicial das navegações são cartografia do real e do mítico. Para Chauí (2004, p. 58-59), as viagens são “um alargamento das fronteiras do real e um deslocamento das fronteiras do invisível para se chegar a regiões que a tradição dizia impossível – como a dos antípodas – ou mortais – como a zona tórrida”. Com os Descobrimentos, em trinta anos a face do mundo se transformou, tudo mudou por obra de portugueses e espanhóis. Em 1492, Colombo atravessou o Atlântico e descobriu as ilhas do Caribe; nos anos que seguiu descobriu o continente americano. Em 1498, Vasco da Gama descobriu o caminho para as Índias. Em 1500, Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil. Em 1519, Fernão Cortez descobriu e conquistou o México. Em 1522, Fernão de Magalhães concluiu a circumnavegação do mundo.

De acordo com Dias (1973, p. 1-2), foi a descoberta de Colombo que primeiramente comoveu a opinião pública europeia e a colocou perante “fatores e perspectivas com que até então quase nem sonhara”. Se a revelação de Colombo despertou a Europa, o desembarque dos portugueses na Índia e o achamento da Terra de Vera Cruz constituíram a medida total do poder do homem e da grande ilusão em que a Idade Média o tinha feito viver. Nesse ponto de vista, a descoberta da Terra de Vera Cruz, foi ainda “mais importante que a proeza e Colombo”¹⁰⁰, pois as terras situadas no hemisférios austral tornavam inverossímil a sua existência em face dos conhecimentos tradicionais.

¹⁰⁰ J. S. Silva Dias. *Os Descobrimentos e a problemática culturais do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p.3.

A ideia que o homem fazia de si mesmo, os conceitos científicos e a ordem do saber transformaram-se; da mesma forma os conceitos universais de humanidade e de natureza foram modificados. Antes da descoberta a cristandade não admitia a existência de adamitas normais fora do que conhecia como a “redondeza cristã”. A doutrina da unidade fundamental do gênero humano era postulada pela Igreja, defendida pelos padres da Igreja e professavam-na os doutores da escolástica. O homem nessa antropologia era o “adamita” – o habitante do mundo cristão e da sua periferia. Para além dessas fronteiras político-espaciais, só a existência de monstros adamitas tinha lugar no imaginário de teólogos e sábios. A noção de gênero humano tinha então um conteúdo cultural de âmbito geográfico limitado, não se processava em dimensão planetária.

Jeham de Mandeville e o cardeal Pierre d’Ailly relataram a existência de monstros adamitas em diferentes regiões além da fronteira da ecúmena, e Isidoro de Sevilha (1951, p. 280) explicara que assim “como em cada nação, há certos monstros de homens, assim no universo há certos povos de monstros, tais como os dos gigantes, os cinocéfalos, os cíclopes”. Da mesma forma os cartógrafos traçaram em seus mapas antropóides não adamitas fora do mundo conhecido. Colombo viajou tendo em mente uma lista de monstros elaborada a partir de suas leituras e em seus relatos refere a sua presença ou a sua ausência, por certo entidades misteriosas e certamente nocivas – cinocéfalos, monculi, homens caudados, sereias, amazonas, e assim por diante, que poderiam enredar os seus caminhos. Nas palavras de Colombo ([1493], 1999): “Não queriam falar, por receio, de serem comidos, e não podia tirar-lhes o medo, pois diziam que tinham um olho só e cara de cachorro” (p. 81); “diz que viu três sereias que saltaram bem alto, acima do mar, mas não eram tão bonitas como pintam, e que, de certo modo tinham cara de homem (p. 111)”.

A descoberta da Terra de Vera Cruz derrubou esse conceito que sobreviveu séculos. De acordo com Dias (1973, p. 198), o filósofo Giovanni Pico della Mirandola, em seu *Examen vanitatis gentium et veritatis christiane discipline*, apoiou-se no testemunho dos portugueses para estabelecer em nível planetário a tese fundamental da unidade do gênero humano. Os europeus entenderam então que o homem, em sua natureza, era um só e o mesmo por todo o *orbe* terráqueo, pois não só havia homens nas paragens mais longínquas do planeta mas também esses homens eram iguais aos adamitas da Europa. Admitiram também a ideia de que a unidade no gênero humano não excluía a variedade do ser humano, de habitat, de cor e de feições. As variantes se individualizavam pela cultura e pelos particulares somáticos, em grupos com características diferenciadas, pertencentes ao gênero humano.

Do mesmo modo, a noção de natureza precisou-se com o princípio de unidade no gênero humano. A concepção da natureza como uniformidade de processos e padrões era o pressuposto da cultura medieval e achava-se em correspondência com a espacialização do mundo animal e do humano nas fronteiras da cristandade. As bases para tal concepção eram os comentários dos teólogos à Sagrada Escritura especialmente ao *Gênesis*, a doutrina dos teorizadores da esfera e dos confeccionadores de mapas. Com os Descobrimentos, tal concepção corrigiu-se em dois sentidos: primeiro, admitindo a igualdade da natureza em toda a parte; segundo, estabelecendo uma certa diversidade de acordo com as condições próprias de cada lugar. A concepção do contraste, em natureza, entre o mundo e o anti-mundo caiu, segundo Dias (1973),

ao comprovar-se pela ação dos portugueses, e em certa medida dos espanhóis, nas paragens ignotas da África e da América, a navegabilidade dos mares, a habitabilidade e a fecundidade das terras, a tolerância dos climas, a profusão da fauna e da flora, a existência de adamas. A natureza mostrava-se, essencialmente, igual a si própria em todo o orbe (DIAS, 1973, p. 208).

No entanto, se as bases da cosmografia tradicional, a impossibilidade de atravessar os mares e a inabitabilidade da zona equatorial não tinham consistência, o dito de Paulo de que o Evangelho fora anunciado a todos os povos da terra não podia ser tomado como verdade. O mundo atingira proporções inimagináveis para o homem europeu.

2.1 A humanidade plural e o espaço

De acordo com Todorov (1991, p. 231), “essa mudança ocorre em duas direções”. Por um lado, o processo que possibilitou a mudança ocorreu algum tempo antes com a redescoberta do mundo greco-romano e o aumento de conhecimentos sobre a cultura antiga facilitado pela emigração decorrente da queda de Constantinopla, em 1453. Desse modo, “à memória recentemente adquirida multiplicava por dez ou por vinte a duração da história e, correlativamente, a estrutura da humanidade”. Por outro lado, com os Descobrimentos, “à expansão no tempo acrescenta-se à expansão no espaço”. O mundo era muito grande, observação comprovada pela lentidão dos deslocamentos. Mas se as viagens duravam anos, “o mundo apercebe-se finito”, escreve Todorov (1991, p. 231). E o homem europeu se confrontou com os outros, o homem americano, o homem asiático e o homem africano.

Com os Descobrimentos, os povos ibéricos – portugueses e espanhóis – iniciaram e concluíram um movimento de contatos entre os homens ou as várias humanidades que estavam isoladas entre si. Segundo Todorov (1991, p. 232), portugueses e espanhóis partiram em direção a três grandes pólos: a América, a China e a Índia. Esses diferentes destinos indicam a variedade de relatos de viagem. Outra causa dessa variedade é, segundo Todorov (1991) a “própria natureza da viagem”, pois

o país é diferente quando é visto pelos olhos do conquistador, ou do missionário, do comerciante ou do simples curioso, e também se viaja porque assim se decidiu ou porque se foi obrigado a empreender o caminho do exílio. Existem também, evidentemente, diferenças nas personalidades dos viajantes e na qualidade dos seus textos, bem como uma grande variedade nos retratos de indígenas que daí emergem (TODOROV, 1991, p. 232-233).

Os europeus – leitores e ouvintes – não ficaram de todo surpresos com a heterogeneidade¹⁰¹ quando chegaram até eles os primeiros relatos – escritos e orais – das novas descobertas e o mesmo se passou com os viajantes, também leitores e ouvintes¹⁰². Isso porque o eixo de descobertas a partir do Mediterrâneo já proporcionara para o europeu o contato com diferentes populações tanto do ponto de vista físico como cultural, desde cristãos e judeus, passando por mouros e turcos muçulmanos até africanos animistas. A toda essa heterogeneidade geográfica veio juntar-se a heterogeneidade histórica no advento do Renascimento, quando o europeu se reconheceu herdeiro de duas tradições diferentes: greco-romana e judaico-cristã¹⁰³.

Os descobrimentos, o comércio, as conquistas, a colonização e a evangelização representaram a busca dos outros e do outro. Segundo Catroga (1999, p. 200): “Todo o ato de conhecimento é abertura à alteridade”. No entanto, o europeu cujo modo de relacionamento com o estranho, foi “sucessivamente representando o *outro* como ‘bárbaro’, ‘infiel’, ‘selvagem’, ‘primitivo atual’”, só receberá novos fundamentos à luz do novo paradigma epistemológico da Modernidade¹⁰⁴. Para ele, em comum o antigo e o novo paradigma na

¹⁰¹ “O conceito de *heterogeneidade*, na teoria do discurso, trouxe especificidade à noção de *outro*”. Cf. Eni Orlandi. *Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990, p. 38.

¹⁰² Cf. Tzvetan Todorov. Viajantes e Indígenas. In: *O Homem Renascentista*. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991, p. 232.

¹⁰³ Segundo Todorov (1991, p. 233), a religião cristã é não-monolítica já que “representa o exemplo singular de uma religião baseada numa outra”. Tema que será estudado no capítulo sobre a colonização.

¹⁰⁴ “Isto é, a ‘construção do Outro’ na Europa através de sinais externos como a cor da pele, o vestuário, as práticas religiosas, a cultura, os nomes próprios linguisticamente estranhos, o deficiente conhecimento da língua do país de acolhimento, etc.”. Cf. Fernando Catroga. A história começou a Oriente. In: *O Orientalismo em Portugal*. Lisboa: CNCDP, 1999, p. 200.

“construção do Outro” são animados por uma “clara pretensão de domínio”. De acordo com Godinho (1998, p. 79), “a forma de olhar os que estão perante nós, como a nós próprios, varia segundo os grupos sócio-culturais e os objetivos por eles prosseguidos”. Nesse sentido, o descobridor, o degredado, o missionário e o colonizador viajaram por desejos que se chocavam ou se completavam, constituindo discursos a partir da abordagem do espaço, discursos que precediam os mapas.

A natureza da viagem ligava-se diretamente à abordagem do espaço, daí o sujeito constituir seu discurso conforme à abordagem desse espaço? De Certeau (1994, p. 201-202) escreve que “o lugar é um espaço praticado”. O espaço é passível de transformações, de afastamentos e de aproximações; enfim, de deslocamentos, “diversamente do lugar, não tem, portanto, nem a univocidade nem a estabilidade de um próprio”. Os discursos da movência e o discurso da permanência, portanto, não se excluem; não há o discurso da movência aqui e o discurso da permanência ali. Existe alguma coisa entre os dois, a potencialidade de tornar-se outro? Existe o discurso da movência que se torna permanência? Existe o discurso que era permanência e se torna movência? Existe o discurso que era permanência e retorna sobre a movência e refunda o que era movência? E outros tantos modos de se constituírem. Daí podemos dizer, segundo De Certeau (idem, p. 201) que o “lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade”. É desse lugar próprio que o sujeito constitui o seu discurso.

Os protagonistas da ação passaram à prática eficaz inserida no real, segundo Godinho (1998, p. 79), “as descobertas rompem com a tradicional geografia mítica e livresca”. Embora o maravilhoso durante muito tempo se infiltrasse nas novas concepções e nas condutas efetivas, restringia-se progressivamente. A mentalidade quantitativa do comércio e da navegação exigia a medida e a contagem que qualquer um pudesse verificar, tal como a operacionalidade numérica – por um lado avançava-se para a álgebra, por outro, para a cartografia, com as suas teias de paralelos e meridianos. Segundo Godinho (1990, p. 148): “Pelo comércio nasce uma nova ordem humana construída sobre a verdade”, essa verdade é assentada pela nova ordem da “economia-mundo”¹⁰⁵.

Mas o homem não perdeu por isso a capacidade de se maravilhar; a surpresa do desvendar oculto, de se introduzir no que era desconhecido, estimulava-o. Precisamente devido a essas transformações, “as maravilhas, o maravilhoso, adquirem um significado inédito, interligado à função de um real que, até então oculto, começa a ser descoberto.

¹⁰⁵ Bartolomé Bennassar. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1998, p. 83-93.

Descobrir (abrir o que está fechado) o mundo antes desconhecido”¹⁰⁶. O conhecimento do mundo foi a novidade do Renascimento porque trazia em si a descoberta da humanidade. Era essa a razão pela qual aqueles que estavam ligados à gesta do descobrir acentuavam o novo e a novidade. Os relatos de viagem continuavam a suscitar a maravilha perante a novidade. A novidade era a Terra de Vera Cruz a qual se deu o nome de “*terra nuova*”.

Estas “novas novidades” que despertavam a surpresa do esperado no inesperado, mas suscitavam a extensão da empresa até mais longe, na demanda de mitos e informações vagas e indiretas, ou da definição de objetivos precisos que para serem alcançados importava apenas traçar as rotas. Em qualquer dos casos, tratava-se da construção do espaço, permitindo as deslocamentos conscientes dos homens. Tratava-se de construir o espaço físico: correntes marítimas, ventos, características dos lugares, situações climáticas. Mas tornava-se necessário a tradução geométrica desse espaço, o saber operar com ele. O que pressupunha teorias, mas ao mesmo tempo construção naval.

Essa ação no mundo impedia aos Descobrimientos serem postos em paralelo com o humanismo na formação da cultura moderna. Para o historiador europeu, de acordo com Dias (1973, p. 3), os Descobrimientos foram “um acontecimento de tipo muito distinto”, pois, se o humanismo constituiu um “movimento intelectual de superação de um esquema dado de valores”, os Descobrimientos foram “fundamentalmente uma explosão de vida”. De acordo com o autor citado, o “seu nível específico é o da Renascença, com o acréscimo de vitalidade e o espírito ativista que esta trouxe consigo”. Dias, salienta, no entanto, que o humanismo afirmava “a confiança no homem e na sua capacidade como dominador da natureza e do próprio destino”. Os Descobrimientos prepararam o espírito do homem europeu para a aceitação do antropocentrismo humanista, para a libertação ou liberdade do homem com relação ao seu próprio destino¹⁰⁷. Godinho (1990, p. 148) aponta que um conjunto de valores definia diferentes humanismos: o humanismo técnico-prático, de espírito de precisão, de observação e experiência provocada, voltado para o porvir, e o humanismo livresco voltado à Antigüidade. Esse recuará ante a progressiva afirmação da superioridade dos Modernos sobre os Antigos. Ambos tinham em comum uma recusa de transcendência: o homem cria o seu próprio modelo e os seus próprios valores.

Este humanismo prático refutou a afirmação de Colombo de que teria chegado às Índias, pois se tratavam apenas de ilhas do grande mar Oceano, até então desconhecidas. Essa

¹⁰⁶ Vitorino Magalhães Godinho. Que significa descobrir? In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1998, p. 68.

¹⁰⁷ Cf. J. S. Silva Dias. *Os Descobrimientos e a problemática culturais do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 3.

refutação se manteve entre 1494 e 1497. Durante os anos de 1499-1502, surgiu a suspeita de um novo continente e logo a certeza de sua existência. Vespúcio tinha convicção de que a terra não era uma ilha, mas um continente, durante a sua segunda viagem que ocorreu em setembro de 1502, depois da descoberta da Terra de Vera Cruz. Caminha ladeara a costa do continente por apenas onze dias e não longas distâncias como Vespúcio em onze meses¹⁰⁸.

Se os mapas demonstravam os progressos incontestáveis do conhecimento da Terra, quer se tratasse da forma e das localizações dos continentes, das ilhas, dos oceanos e dos mares, quer ainda de suas dimensões, as gravuras, as litografias, as pinturas e um grande número de relatos garantiam a permanência do imaginário mítico na visão do mundo. Os mesmos homens que participavam, por suas viagens, suas anotações topográficas e seus relatos, de uma representação cada vez mais exata de nosso planeta eram os mesmos que garantiam uma nova vida aos mitos.

Como vimos, o paraíso terrestre, até então situado a Oriente beneficiara-se de uma nova localização, graças a Colombo que, depois de ter descoberto os índios “angélicos”¹⁰⁹, porque influenciados pelo Paraíso Terrestre próximo, considerou o Orenoco um dos rios bíblicos que saía desse lugar elevado onde se encontrava o Paraíso. Segundo Todorov (1991, p. 239), “Colombo acredita piamente nele e julga tê-lo visto; Vespúcio utiliza como simples hipérbole (animada talvez pelas evocações estáticas de Colombo), para coroar uma descrição perfeitamente convencional da natureza daquelas paragens”. A comparação do relato de Vespúcio com os relatos de Colombo e Caminha mostra, no entanto, que aquele constituiu a descrição da *terra nova* com elementos do Paraíso Terrestre. Observemos, pois, no recorte feito em *Mundus Novus*, como se constitui o discurso edênico localizando o Paraíso ou suas cercanias em Terra de Vera Cruz, segundo Vespúcio (2001):

A terra daquela região é muito fértil e amena, com muitas colinas, montes, infinitos vales, abundante em grandíssimos rios, banhada de saudáveis fontes, com selvas amplíssimas e densas, pouco penetráveis [...]. Ali, principalmente as árvores crescem sem cultivador, muitas das quais dão frutos deleitáveis no sabor e úteis ao corpo humano; outras não dão nada. [...]. Ali não há nenhum gênero de metais, exceto o ouro, que abunda naquelas regiões, embora nada dele trouxéssemos conosco nessa nossa primeira navegação. Ali todas as árvores são odoríferas [...]

¹⁰⁸ A ideia de um novo continente concretizou-se quando Vespúcio nomeou *Mundus Novus* à edição veneziana de sua segunda carta a Lorenzo Pier Francesco dei Médici e quando publicou sua *Quatuor Navigationis*. A cartografia que acompanhava esses relatos foi traçada pelo matemático, cartógrafo e desenhista Martin Waldseemüller e compõe sua *Cosmographiae Introductio*, publicada em Saint-Dié em abril de 1507, esta obra precedia uma nova edição da *Geographia* de Ptolomeu. Embora a obra fosse muito cara, foi reeditada seis vezes antes do fim de 1507, alcançando uma tiragem surpreendente, por causa da revelação da quarta parte do mundo. O mapa de Waldseemüller marca a irrupção da América na geografia mundial.

¹⁰⁹ Bartolomé Bennassar. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1998. p. 91.

Certamente, se o paraíso terrestre estiver em alguma parte da terra, creio não estar longe daquelas regiões, cuja localização, como disse, é para o meridiano, em tão temperado ar que ali nunca há invernos gelados nem verões férvidos (VESPÚCIO, 2001, 318-319).

O discurso repete os mesmos elementos distintivos da paisagem do Paraíso Terrestre ou que pareciam denunciar sua proximidade imediata, conforme o padrão bíblico, fundado no imaginário europeu. Pensamos que a Europa dos Descobrimentos estava imbuída de várias esperanças: a difusão do cristianismo, a busca do Paraíso Terrestre, a realização do “milênio” em uma terra abençoada, em suma, a tentação utópica.

Com a colaboração da cartografia, registrando os resultados das navegações, tornou-se possível o domínio do espaço e dos espaços pela cristandade. Nesse processo, até 1520 a expansão constituiu impérios insulares formados por séries de entrepostos e cidades fortificadas. A partir 1520 os impérios tornaram-se territoriais, e um sistema único de conhecimento integrou o mundo das caravanas e o mundo da navegação marítima. As navegações de descobrimento teceram uma rede mundial de rotas, pondo em mútua relação todas as civilizações que tinham se desenvolvido ao longo da linha costeira dos oceanos. Nessa rede se integraram não apenas a geografia tradicional mas todos os espaços de circulação no interior dos continentes – rios e caminhos milenares.¹¹⁰ Para nós, essa integração de conhecimentos acumulados por outras civilizações constituiu um fator capital do processo de dominação do espaço e do outro; para o renascentista, a constituição do espaço utópico.

2.2 Renascimento – os filósofos e a língua

O Renascimento se constituiu como um período histórico situado a cerca de meados do século XV e finais do século XVI e tinha as suas origens nas cidades estado italianas, de onde se propagou pela Europa. No entanto, segundo Garin (1991, p. 9), a difusão no exterior

¹¹⁰ No Brasil, o Peabiru era uma trilha indígena ancestral bem demarcada que percorria uma região de campos planos, repletos de araucárias. Era uma trilha larga de oito palmos (1,60 m), com mais de 200 léguas (1.200 Km) de comprimento, sinalizada por uma certa erva muito miúda que crescia dos dois lados até quase meia vara (60 cm). O Peabiru podia ser alcançado tanto a partir da foz do Itapocu, quanto de Cananeia, de São Vicente e de São Paulo. Em algum lugar do planalto sul-brasileiro, nas proximidades da atual cidade de Ponta Grossa, essas trilhas se juntavam ao trono principal do Peabiru, cruzando pelas nascentes dos rios Tibaji, Ivaí e Piqueri, seguiam pela margem direita do rio Iguaçu até sua foz, no rio Paraná. Cruzando o Paraná, o Peabiru conduzia até o rio Paraguai e acabava na confluência com o rio Pilcomayo, onde seria fundada a cidade de Assunção.

da Itália de idéias e temáticas próprias do Renascimento continuou por muito tempo, “assumindo atitudes diversas”, para além dos limites “cronológicos habituais, durante todo o século XVII”. Entedemos que nessa abrangência de tempo – dois séculos e meio – se encontrava situado um número considerável de tipos humanos com características especiais e funções novas que foram se modificando de forma sensível conforme ao movimento de idéias que engendraram a gesta própria a cada povo. Tal movimento de ideias e o emergir de diferentes tipos humanos engendrou os diferentes Renascimentos – italiano, espanhol e português –, caracterizados por um “programa e um mito” em comum, o renascer para uma vida nova, um mundo novo.

Aquilo que renascia, que se reafirmava, que se exaltava, além dos valores clássicos do mundo greco-romano, aos quais o renascentista regressava progressivamente, segundo Garin (1991, p. 9), era o despertar cultural do homem, “a afirmação renovada do homem, dos valores humanos nos vários domínios: desde as artes à vida diária”. A ideia de novos tempos, que circulava especialmente no século XV, estava ligada a atividade do homem no mundo, da qual decorre a descoberta do mundo, do outro e dos outros. Os tipos humanos relacionados com novas formas de atividades emergentes desse processo foram fixados pela literatura como figuras típicas dessa época: o príncipe, o cortesão, o cardeal, o arquiteto, o pintor, o escultor, o mercador, o banqueiro, o filósofo, o mago, o astrólogo. A esses acrescentamos o infante, o roteirista, o noticiário, o navegador, o viajante, cujas atividades estavam ligadas aos Descobrimientos.

De acordo com Garin (1991, p. 12), o Renascimento foi um época de rápidas alterações nas atividades que os homens exerciam e nas formas de as exercerem. Num mundo de efervescente atividade, mudança e novidade, surgiu o novo filósofo, tipo humano característico do Renascimento italiano, segundo Garin (1991, p. 123), “um filósofo que se veste de mago e de astrólogo, e talvez de homem da ciência”. Para ele, esse homem desconhecia barreiras e não trilhava caminhos predeterminados, muitos percorreram a Europa, em comum todos escolheram a atividade no mundo, interessavam-se pelo mundo moral e político, pelo homem e pela existência do homem. Iniciou assim um novo modo de procurar, de viver e de fazer cultura.

Esse novo modo de fazer cultura, resultado da atividade no mundo, passou a ser difundido em latim vulgar e italiano, em compêndios vulgarizados para o uso popular. Esses filósofos dos séculos XV e XVI transitaram entre tarefas tão dispares quanto “interrogar as estrelas; dissecar os mortos; ditar as leis à cidade, ou melhor construir as cidades; curar a melancolia e a loucura”, de acordo com Garin (1991, p. 126). Descoberta nos antigos

filósofos gregos e latinos, a nova filosofia nasceu fora das escolas e contra as escolas, com isso, a universidade medieval foi posta em causa, enquanto a cultura e a investigação procuravam outros centros ou começavam a construir outras estruturas. Segundo Garin (1991, p. 128-129), os filósofos posicionavam-se:

Através da revolta contra a barbárie do latim escolástico, contra a esterelidade da lógica nominalista, contra a opressiva ditadura de Aristóteles, contra as péssimas e falseadas traduções de Aristóteles, contestavam métodos e instrumentos do saber, [...] punham-se em dúvida as próprias distinções entre disciplinas, a sua ordem, a sua hierarquia (GARIN, 1991, p. 128-129).

No Renascimento, segundo Garin (1991, p. 130), a nova filosofia, contra a filosofia das escolas, apelava à “revolta dos gramáticos”. A comparação do texto latino com o texto grego do livro sagrado questionava, no campo linguístico, a palavra de Deus. O gramático tornava-se teólogo e colocava, como preliminar o problema das traduções. Em 1509, em Paris da Sorbone, a mais importante universidade medieval, foi publicada uma obra de Valla, *Dialética*, um gramático que se dedicava à filosofia e à teologia, que iniciou o movimento de revolta. Segundo Garin (1991, p. 130), para os filósofos renascentistas, “a gramática interessasse por coisas muito pequenas, mas sem as quais ninguém pode se tornar grande; agita questões de pouca monta, mas que têm conseqüências muito sérias”. Os filósofos renascentistas compreendiam que:

Não era uma disciplina, a gramática, que queria usurpar as funções da filosofia e da teologia, mas um método de leitura e de interpretação de textos, que tencionava substituir os outros métodos. Se não se conhecer a língua, se não se estiver familiarizado com as suas estruturas, se não se tiver em conta o contexto histórico-cultural em que um texto nasceu, não se pode sequer tentar abordá-lo. Se ainda por cima se trata de traduções de textos que são traduções de outros textos, então é necessário enfrentar toda a problemática da tradução, ou seja, de delicada operação de transferência de um discurso de um contexto linguístico-cultural para outro (GARIN, 1991, p. 130).

O saber sobre a língua começava a se estabelecer com o novo filósofo renascentista, respondendo às perguntas dos novos tempos, logo à linguagem dos novos tempos. De tal modo diferente que a procura da verdade não estava condicionada as “revelações” do Livro – hebraica, cristã ou muçulmana. A verdade era uma resposta que deveria ser procurada na experiência das coisas e na história dos homens. Por certo que a experiência verdadeira deveria ser comparada com a verdade dos livros, “mas só na medida em que esses livros sejam documentos das suas tentativas e portanto dignos de serem apreciados racionalmente”,

conforme Garin (1991, p. 131). De tal modo se posicionou o “homem universal do renascimento” que acabou com os limites dos vários domínios do saber e do fazer.

Por outro lado, sobretudo, onde a nova cultura humanística foi mais forte, no seio das universidades, o equilíbrio nas relações entre as disciplinas e os novos métodos de ensino começava a balançar. Ainda no século XIV, Petrarca em seu diálogo intitulado *de sui ipsius et multorum ignorantia liber*, da ignorância própria e de muitos outros, difundido em 1371, manifestava-se contra o modo então corrente nas escolas de conceber e ensinar a filosofia, um modo a que foram contrapostos comportamentos que se irão afirmando nos séculos seguintes. Tratava-se da oposição da imagem da filosofia própria dos clássicos, dos antigos, à imagem dominante nas escolas da época: a filosofia como livre procura racional da verdade contra a filosofia como comentário do livro, do autor, ou melhor de um livro de um autor: Aristóteles.

A filosofia nova que era a filosofia clássica renascida, refletia-se nas universidades, mas se inseria também nas cidades e nas corte, com a afirmação de um tipo diferente de disciplinas e de mestres. A revolução cultural que acompanhara a leitura dos filósofos antigos – Platão, Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito, Diógenes, Sócrates, Plotino, Porfírio, Cícero e Sêneca – e a releitura de Aristóteles, não alterava apenas as relações entre as disciplinas, nem incidia apenas nas instituições, construía uma imagem diferente do teórico, do filósofo, apresentando-o como aquele que refletia criticamente sobre as suas próprias experiências e que, para além de teorizar, agia no mundo.

Neste sentido, Marsilio Ficino, teve um papel importante na cultura europeia entre os séculos XV e XVI. A partir dos anos sessenta do século XV, contribuiu com os novos filósofos traduzindo do grego obras platônicas e neoplatônicas. A partir de 1463, dedicou-se àqueles que considerava teólogos muito antigos, talvez contemporâneos mas não posteriores a Moisés, os herméticos. Segundo ele, os herméticos tinham formulado as bases unitárias das crenças religiosas humanas e que consolavam todos quantos, no mundo, se batiam pela recuperação daquele ideal da paz da fé¹¹¹. O hermetismo de Ficino constituía-se de gnose não cristã, magia e astrologia, irradiada de um ambiente neoplatônico, suscitou um interesse excepcional espalhando-se por todo o lado a partir de 1471: na poesia, nas artes, na religião e no traje. A partir da popularidade das versões de Ficino, Hermes invadiu o século XVI, num dos textos de Ficino mais difundidos e editados os *De vita libri tres*, Livros da Vida. Segundo

¹¹¹ Segundo Garin (1991, p. 134), a “paz da fé” já havia sido proposta em 1453, por Nicolau de Cusa, considerado “aberto aos problemas da ciência, cardeal da Santa Igreja Romana, homem de ação e de governo entre cismas e concílios, transmitira o ideal da paz da fé, após a conquista de Constantinopla pelas tropas turcas de Maomé II, no diálogo *De pace fidei*”.

Garin (1991,p. 133), “hermetismo” significava sobretudo exaltação do homem como “grande milagre”.

Giovani Pico, senhor de Mirandola e Concordia, uma das figuras mais complexas e significativas do século XV, era também filósofo. Nascido em família muito rica e poderosa, também não pertencia à universidade, embora pretendesse a muitos discípulos. Tal como Ficino, interessou-se pelo hermetismo, e foi com uma citação hermética que começou o seu texto mais conhecido, o discurso sobre o homem: “grande milagre, ó Asclépio, é o homem!”. Ao hermetismo acrescentou o misticismo da cabala hebraica, julgando ver nela a via para uma reunificação religiosa de hebreus e cristãos. Para este filósofo, o mago aproveitava-se das relações naturais existentes entre as forças para obter novos resultados¹¹².

Em 1485, Ficino e Pico escreviam suas obras de filosofia em língua vulgar. A nova filosofia tendia agora a produzir um tipo diferente de obras, dirigidas a outro público: legíveis, breves, agradáveis e acessíveis. Isso quer dizer que a nova ciência e a nova filosofia procuraram um público diferente a quem dizer coisas diferentes de um modo diferente. Já em meados do século XV, alguns autores publicavam os seus livros de filosofia em francês e italiano, pensando nas damas da nobreza e nos homens de negócios e governantes.

Os novos filósofos se dirigiam a mundos diferentes, separados por um abismo que desde o princípio do século XV foi aprofundando cada vez mais. Eram rebeldes à tradição, tinham aprendido que não havia um livro único, mas muitos livros; que além do mais, e antes dos livros dos homens, havia o grande livro da natureza; que para o compreender, a autoridade era inútil. Esses filósofos que queriam conhecer, mas agindo, pertenciam a um novo mundo, não conciliável com o velho: um mundo sem fronteiras, onde se moviam infindáveis outros sistemas, onde a Terra girava em volta do Sol, onde o homem procurava uma medida de certeza, buscava conhecer os habitantes de terras desde sempre desconhecidas, quase impossível de inserir nos quadros teológicos tradicionais. Esses novos filósofos se perguntavam, segundo Garin (1991, p.143) “de que Adão vieram os americanos, e que Redenção os redimiu?”.

A esses filósofos do Renascimento a Igreja condenava porque destruíam o seu mundo. Excluídos também pelas universidades, construíram outros locais de pesquisa, sob a proteção de príncipes ou de soberanos. Em academias e sociedades, isoladas e secretas, esforçaram-se por criar em bases criticamente discutidas, a nova enciclopédia do saber, a nova ciência capaz de instaurar o reinado do homem, libertando as vias da razão da insídia do oculto: a

¹¹² Cf. Eugenio Garin. *O Homem Renascentista*. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991, p. 135.

astronomia da astrologia adivinhadora, a física da magia cerimonial. Ao longo de dois séculos e meio foi este o esforço de um número não muito grande de homens que se inseriam em muitas frentes, sem uma caracterização precisa. Os novos filósofos se movimentaram entre “sonhos e magias, entre utopias e ilusões de paz universal e perpétua, no meio das almas das estrelas e de fórmulas matemáticas capazes de traduzir os seus impulsos, já não mais circulares”, escreve Garin (1991, p. 144).

Segundo Chauí (1998, p. 455-456), uma obra hermética do século II d. C., *Corpus Hermeticus*, de autor desconhecido seria responsável pela magia natural, astrologia e a matemática mística que fundamentou o Renascimento. De acordo com essa obra, observa Chauí, o homem, senhor e governante da Natureza, nascido e feito para dominar os elementos e os animais, era também astrólogo e astrônomo, capaz de compreender os movimentos das esferas celestes e, na qualidade de geômetra e mago, de construir pequenos céus e outros mundos, conformes ao modelo divino, pois seria dotado de inteligência semelhante à divina e do poder para criar novos céus e novos mundos, tornando-se plenamente divino também.

Em um dos livros de *Corpus Hermeticus*, o *Asclepius*, o homem foi designado como Grande Milagre. Chauí (p. 456), chama a atenção para o fato de Pico della Mirandola ser absolvido do crime de heresia pela publicação de *De Dignitate Homini Oratio*¹¹³, baseado nesse livro e cunhado a expressão *Magnum Mysterium*, que refere à criatura de Deus, o homem. Para Mirandola, na criação do homem, todos os dons já haviam sido distribuídos entre as outras criaturas. Por isso, seu criador usou uma parte de cada um dos dons distribuídos, fazendo do homem um microcosmo, nem mortal nem imortal, nem terrestre nem celeste, nem material nem espiritual, mas capaz de ser tudo por força de sua vontade ou unificar-se com Deus. Sua dignidade era a liberdade para passar das formas inferiores de vida às superiores, até identificar-se com a divindade. O homem, grande milagre, seria a junção, mediação e conexão de três mundos, – o elementar, o celeste e o invisível. O homem unia todas as coisas, não só em pensamento, mas em realidade, por meio da magia natural. O poder do homem diferia do poder de Deus somente porque a divindade continha em si todas as coisas por causa delas, enquanto o homem combinava e vinculava todas as coisas por ser o centro delas. A divindade do homem tinha poder para construir novos mundos, novos céus. Nesse sentido, “Novo Mundo” é uma expressão com múltiplos sentidos e um deles era o hermético, o de ser novo céu e novo mundo inventado por mãos e mentes?

¹¹³ Esta obra possui a seguinte edição, Pico de la Mirandola. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

2.3 As profecias, a Igreja e o tempo histórico

No início do Renascimento, de acordo, Chauí (1998, p. 454-455), eram correntes as expressões “outono do mundo” e “primavera do mundo”, elas assinalavam o sentimento de declínio de um mundo assolado por guerras, pestes, fome, cismas e heresias, mas também o sentimento da renascença do mundo, do reencontro do estado original do homem. A quarta parte da terra descoberta representou um mundo sobre o qual se projetou um imaginário medieval, mundo descrito como próximo à Idade de Ouro ou das cercanias do Paraíso Terrestre, mas também espaço de realização de profecias cristãs e utopias renascentistas.

Um novo mundo construído pelos homens, com novas formas de organização política e social capazes de dar fim aos vícios, às pestes, às guerras, à miséria, em uma palavra, à desordem. Chauí (2004, p. 71) compreende que a “profecia oferece aos homens a possibilidade de conhecer a estrutura secreta do tempo e dos acontecimentos históricos, isto é, de ter acesso ao plano divino”. As profecias se sucederam no decorrer dos séculos. Encontramos a expressão “tempo do fim” no livro do profeta Daniel, referindo a “um tempo de grandes dificuldades, como nunca aconteceu desde que as nações existem” (Dn, 12; 1). Paradoxalmente, seria um tempo também de grandes maravilhas, entendidas como sinais pelos cristãos, como a ressurreição dos mortos, a multiplicação do saber, a recompensa aos justos, o resplandecer dos sábios, o esquadrihar do mundo.

Os acontecimentos mundanos são categorizados como sinais, quando a história exige que assim o seja, dando voz à profecia? Os cristãos, depois dos judeus, constituíram suas profecias apocalípticas seguindo a tradição do “sonho” de Daniel; um texto que se caracteriza pelo “esoterismo, isto é, a revelação se dá por meio de um ‘anjo’, de uma ‘visão’ ou de uma ‘viagem do visionário aos céus””, segundo Chauí (1998, p. 476), conforme vimos no capítulo anterior. Embora as idéias consideradas como núcleo da doutrina cristã – um messias sofredor e mortal, um reino espiritual – soassem estranhas aos primeiros cristãos, esses como os judeus consideravam a história dividida em duas partes: a que precedia e a que se seguia ao advento triunfante do messias, referindo-se a segunda vinda como “os últimos dias” ou “o mundo vindouro”. Para os cristãos, Cristo haveria de voltar a terra para estabelecer um reino messiânico que duraria mil anos ou um tempo indefinido.

Cohn (1980, p. 19) observa que, à semelhança dos judeus, os cristãos são vítimas da opressão e a sua resposta foi “a afirmação cada vez mais rigorosa, perante os outros e para si mesmos, da fé na iminência da idade messiânica, em que todos os males seriam sanados e

todos os seus inimigos derrotados”. No apocalipse de João, os elementos cristãos e judaicos misturam-se para constituir uma profecia escatológica de grande poder profético:

Então vi descer do céu um anjo que tinha nas mãos a chave do abismo e uma corrente pesada. Ele agarrou o dragão, aquela velha cobra que é o Diabo ou o Satanás, e o amarrou por mil anos. [...] Vi as almas dos que foram mortos porque haviam anunciado a mensagem de Deus e a verdade que Jesus revelou. [...] *Tornaram a viver e reinaram com Cristo durante os mil anos.* [...] *Serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele durante mil anos* (Ap. 20, 1-6). (grifos nossos)

No fim desse período – o Milênio – seguir-se-ia a ressurreição geral dos mortos e o Juízo Final, em que aqueles que não estavam escritos no Livro da Vida seriam lançados no lago de fogo e a Nova Jerusalém desceria dos céus para se tornar a morada dos Santos para sempre. Segundo Cohn (1980, p. 20), em meados do século II d. C., a epístola de Pedro referiu-se à compaixão de Cristo para com os pecadores; o dia do juízo deveria aguardar até que todos se arrependessem. Ao mesmo tempo começava o processo mediante o qual os apocalipses que até então haviam gozado da autoridade canônica seriam privados dela, sobrevivendo apenas o Apocalipse de João, porque atribuído a São João. A Igreja condena as profecias sobre os mil anos de felicidade na terra sob o reinado de Jesus, o alvo dessa condenação e do seu consequente apagamento da tradição bíblica, estava no Apocalipse de S. João. Para Delumeau, a rejeição ao milenarismo, durante os primeiros séculos da Igreja, só se compreende no interior de um debate entre “inspiração” e “instituição”, desse modo:

Os que colocavam a primeira antes da segunda privilegiavam a profecia, a espera próxima do fim e o desprezo da existência presente. Eles se preparavam para o martírio, que em breve seria seguido pelo reinado dos santos numa terra regenerada. Os segundos, ao contrário, [...] viam a instituição eclesiástica instalar-se no tempo e consolidar suas estruturas para adaptar-se à nova situação. A hierarquia, agora escorada pelo poder imperial, passou a suspeitar dos anúncios escatológicos dificilmente controláveis que só podiam desestabilizar os fiéis e debilitar a autoridade do magistério (DELUMEAU, 1997, p. 30-31).

A Igreja silenciou o anúncio do reino de mil anos de paz na terra, pois aqui se daria o encontro do messianismo e do milenarismo. Delumeau (p 45), entende em relação a essa volta aos começos da teologia cristã como um “retorno do recalçado”, uma reação ao silenciamento da escatologia. Fiori profetizara a chegada de um tempo que nunca existiu desde que os homens estavam sobre a terra.

A Igreja, para Löwith (1990, p. 156), desafiada pelas “inovações destruidoras” do abade Fiori teve de reafirmar as suas posições fundamentais sobre o curso da história como história da salvação, dividida nas duas idades. A morte e a ressurreição, a deformação e a reforma, a corrupção e a renovação não tinham lugar na progressão direta para um fim supra-históricos. Em Fiori, como a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo eram o esquema do seu corpo na Igreja, também a Igreja histórica deveria viver, decair e reviver. Tudo estaria sujeito a transformação inclusive a Igreja e suas doutrinas. A Igreja professava à natureza da história como história da salvação, logo não teria como retroceder de um estado perfeito para um menos perfeito. De acordo com Löwith (1990, p. 157), a Igreja entende que desde a época dos apóstolos ela se desenvolve numa sucessão ininterrupta em direção à salvação. A perfeição religiosa será possível de ser alcançada em qualquer ponto do curso da história depois de Cristo. Segundo esse autor, a história e os meios de salvação foram institucionalizados na Igreja, que se baseia em Cristo. Este *eschaton* simples, único e transcendente define e delimita por si só a história da Igreja¹¹⁴.

De acordo com Löwith (1990, p. 183), o paganismo pré-cristão bem como o pós-cristão contavam o tempo histórico a partir de um *começo*. As suas histórias começam com um acontecimento político decisivo – um acontecimento histórico ou uma revolução – como a base duradoura dos acontecimentos seguintes. O que é específico da contagem do tempo cristão era o fato de partir de um acontecimento central, que ocorreu numa altura em que o tempo tinha de ser preenchido. Para o cristão a linha divisória constituiu-se em um *perfectum praesens*, a concretização do advento de Cristo. No que se refere a este acontecimento central, o tempo é contado *para frente assim como e para trás*. Neste esquema cosmológico linear, apesar de duplo, a perspectiva cristã da história foi delineada como uma história da salvação, progredindo da promessa à concretização e centrada em Cristo.

De acordo com Catroga (2003, p. 20), o advento de Cristo, passou “a balizar o sentido da aventura humana na terra”. O princípio que condenou o homem à história, mas que, dentro dela, oferecia sinais de possível salvação, foi o fato de ele ter pecado contra a vontade de Deus. Isto quer dizer que sem o pecado original e a redenção final, o intervalo entre o *alfá* e o *omega*, que preenche a finitude do tempo, revelar-se-ia desnecessário. Com a idéia de tempo irreversível, e de sua continuidade progressiva, expressão real e direta da vontade divina, no seio desse “conjunto orgânico e único” cada acontecimento adquiriu seu “lugar e sentido” na “cadeia soldada pela solidariedade entre antecedentes e conseqüentes”. No decurso da vida

¹¹⁴ Cf. Karl Löwith. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70. 1990, p. 157.

Ocidental, a centralidade da vida de Cristo transformou-se num meridiano, em função do qual os acontecimentos foram integrados numa sucessão cronológica. Ricoeur (1997, p. 182) refere-se a um *terceiro-tempo* entre o tempo psíquico e o tempo cósmico, a partir de Beveniste (1988, p. 5) que refere a *tempo-crônico*, ao tempo socializado pelo calendário. Esse constituiu o cômputo ou a divisão do tempo crônico. Foi possível percorrer o tempo em *duas direções*, do passado para o presente e do presente para o passado.

Para Ricoeur (1997, p. 185), a partir do momento axial, os aspectos cósmicos e psicológicos do tempo recebem respectivamente uma significação nova. Todos os acontecimentos adquirem uma *posição* no tempo, definida por sua distância em relação ao momento axial ou por sua distância em relação a qualquer outro momento cuja distância do momento axial é conhecida. Podemos assim situar, uns em relação aos outros, os acontecimentos da vida interpessoal, já que as simultaneidades físicas se tornam, no tempo do calendário, contemporaneidades, pontos de referências para todas as reuniões, cooperações, conflitos, dos quais podemos dizer que ocorrem ao mesmo tempo ou mesma data.

A remissão de todos os eventos à Encarnação de Cristo, ofereceu a possibilidade de percorrer a sua sucessão em duas direções opostas – anterioridade e posteridade –, balizadas pela data fundacional. Catroga (2003, p. 30) postula que, se, na cultura ocidental, a vida de Cristo se impôs como critério de datação, esta escolha não foi só uma convenção, mas decorreu igualmente, de uma experiência do tempo, cujos horizontes não subsumiram a tradição messiânica, milenarista e apocalíptica, como se verifica, quer nos movimentos religiosos e sociais que nela se inspiraram, quer nas filosofias da história e utopias da modernidade, onde, de uma maneira explícita ou implícita, ela emergirá secularizada. Segundo Catroga (p. 32), se passos mais rápidos não foram dados nessa última direção, isso deveu-se à constante vigilância da Igreja contra as visões prognósticas concretas, como a datação da Idade do Espírito ou do fim do mundo. Por conseguinte, não foi por acaso que a valorização do fundo histórico brotou com mais força e clareza nas leituras que a Igreja apelidou de heresias, e que não deixou de perseguir, como aconteceu com os joaquimitas.

Fiori profetizara que a era do Espírito Santo começaria, em 1260, com a vinda do papa Angélico, a destruição do Islã, a retomada de Jerusalém pelos cristãos e a reconquista da Espanha das mãos de Saladino que acabara de invadir a Espanha. Segundo Löwitt (1990, p. 159), “a morte prematura de Federico II em 1250, que deveria interpretar o papel de grande perturbador e Anticristo, refutou a interpretação histórico-escatológica”. Erro que segundo este mesmo autor se afigura inseparável de qualquer cálculo apocalíptico.

A profecia não se cumpriu, os milenaristas acreditaram que tal sucedera porque duas profecias de Isaías ainda não haviam sido cumpridas: a dispersão de Israel na direção dos quatro ventos e a reunião de todos os povos sob a mesma fé. Os homens ativos ainda não haviam terminado sua missão de evangelizar para que os homens espirituais ou contemplativos pudessem manifestar-se. Duas ordens religiosas iriam se manifestar para que o terceiro tempo pudesse começar: a ordem dos contemplativos e a dos homens ativos, evangelizadores do Oriente. Entendemos que essa nova ordem ativa na colheita dos eleitos foi criada por Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus. As viagens para o oriente concretizam-se sob o signo da Cruz e a missão de evangelização, suposta tanto mais fácil quanto mais se acreditava na existência dos cristãos nestorianos de Preste João resultado do trabalho do apóstolo Tomé em terras orientais.

2.4 O povo eleito, o monarca eleito e a terra eleita

Os portugueses e espanhóis, nos séculos XVI e XVII, consideravam-se, cada um por seu lado, como “povo eleito” para universalizar os ensinamentos de Cristo. Segundo Milhou (1983, p. 342), entre os “messianismos nacionais” da Idade Média e do Renascimento, o messianismo português teve nascimento e desenvolvimento tardio, pertencendo ao século XVI, embora no século XV, estivessem se constituindo os elementos que posteriormente o alimentariam. Duas direções políticas da monarquia lusa dos quatrocentos continham a idéia do Quinto Império reservado aos portugueses: por um lado, a cruzada contra o Islã, com as conquistas efetivas realizadas no Marrocos e os sonhos de luta contra o turco e de reconquista de Jerusalém, e por outra parte os descobrimentos, da África e do reino de Preste João e da Índia, amparados pelas bulas de cruzada. Desde os anos quarenta do século XV, a política dos Descobrimientos foi concebida como o marco de uma estratégia planetária de luta contra o Islamismo, na qual se inscreviam a aliança com Preste João e a conversão dos pagãos. Esses propósitos, inseparáveis das motivações econômicas, foram referenciados na bula *Romana pontifex* de 1455, segundo Milhou (p. 345). As duas frentes da política portuguesa de ultramar – Marrocos e a cruzada por um lado, África, Ásia e os descobrimentos, por outro – estavam relacionadas a nível ideológico. A expansão ultramarina como sinal da missão espiritual universalista dos portugueses aparece em João de Barros:

El-Rei Don Manuel, como era príncipe católico e que todas as suas coisas oferecia a Deus, por essa mercê que dele tinha recebido, dava-lhe muitos louvores, pois lhe aprovera ser ele o instrumento por que quisera conceder um bem tão universal, como era abrir as portas do outro novo mundo de infiéis, onde o seu nome podia ser conhecido e louvado, e as chagas de seu precioso filho, Cristo Jesus, recebidas por fé e batismo, para redenção de tantas mil almas, como o demônio imperava naquelas partes da infidelidade (BARROS [1552], 2001, p. 415).

Barros atribui os descobrimentos lusos ao desígnio divino, e a conversão do infiéis como principal tarefa dos portugueses. As pretensões messiânicas dos portugueses emergem nos textos de poetas, cronistas, historiadores, humanistas e espirituais e constituiu a mentalidade cultural dos portugueses. Nas palavras de Dias (1973),

na literatura e cultura portuguesas da primeira metade do século XV, salta-nos aos olhos, como nota maior, a tendência a exaltação mítica dos Descobrimientos. Pode ver-se nela a sublimação compensatória das negritudes do feito, ou a surpresa, como se afigura ter sido mais corrente, diante do incrível, e, por vezes, imprevisto dos resultados. De um modo ou de outro, porém fica de pé a inerência do fenômeno ultramarino à estrutura psico-histórica do povo lusitano (DIAS, 1973, p. 13).

No entanto, foi Gonçalo Bandarra, o sapateiro poeta de Trancoso, quem compilou em suas *Trovas*, que começaram a circular com grande êxito desde 1530, o milenarismo judeu e o messianismo lusitano fundado na época dos Descobrimientos, assim como nas correntes escatológicas provenientes da Espanha. Esse sapateiro, provavelmente cristão velho, estava relacionado com núcleos de conversos que lhe transmitiram suas inquietações e seu conhecimento do Antigo Testamento. Mas em suas *Trovas* aparece também um profundo sentimento popular. Segundo Bandarra, o “imperador” escatológico português que haveria de conquistar a África e a “terra de promessa”, converter os gentios, os pagãos e judeus seria o “rei encoberto”¹¹⁵.

A escatologia de Bandarra tinha tendências revolucionárias. Considerava de maneira global, como em todos os textos milenaristas, que o reinado da injustiça ganhava terreno e que falhavam as mais altas hierarquias, com isso eram os pobres que tinham de suportar tudo atingidos pela injustiça social. Frente à desordem que imperava, apelava a esse misterioso rei dos últimos dias, o rei encoberto, chefe messiânico dos pobres, a condenação das elites. As *Trovas* foram condenadas em 1540 pela Inquisição portuguesa quando as cópias manuscritas que circulavam despertaram grande interesse em amplos setores populares de todo o país.

¹¹⁵ Cf. Alain Milhou. *Colon y su Mentalidad Messianica* – el ambiente franciscanista español. Valladolid: Casa/Museo de Colon, 1983, p. 347.

Não obstante, o milenarismo revolucionário de Bandarra foi recuperado pelo messianismo oficial. As *Trovas*, apesar de sua condenação, contribuíram para fortalecer as esperanças que acompanharam o rei D. Sebastião desde seu nascimento. Esse monarca e seus cortesãos ficaram verdadeiramente influenciados pelas profecias messiânicas sobre a cruzada do Quinto Império, o que os levou a organizar a catastrófica expedição ao Marrocos em 1578. Depois do desaparecimento de D. Sebastião, ficaram truncadas as esperanças nacionais portuguesas, ainda mais que em dois anos o reino português foi anexado ao de Felipe II, com o consentimento da maior parte da aristocracia portuguesa.

As crenças messiânicas e milenaristas, alimentadas principalmente no texto de Bandarra, permitiram, através da espera do retorno de D. Sebastião, manter vivo o espírito nacional até a Restauração em 1640. Este sebastianismo era essencialmente popular, expressão das frustrações dos pobres frente à traição da aristocracia que havia apoiado a Felipe II em troca do fortalecimento de seus privilégios. Por isso os impostores que pretenderam em 1584 e 1585 ser D. Sebastião *redivivo* conseguiram reunir e armar pobres desamparados. Do mesmo modo, quando a oligarquia se voltou contra a Espanha e promoveu a Restauração teve, em uma perspectiva de integração nacional, que se valer do mito sebastianista, apresentando o novo monarca da Casa de Bragança, D. João IV, como o “rei encoberto” anunciado por Bandarra.

Entre 1660-1667, Pe. Antônio Vieira foi submetido ao tribunal do Santo Ofício, sendo condenado em 1667. O objeto da condenação foi seu texto *Esperanças de Portugal*. No conjunto dos textos emergiu o tema profético-milenarista, segundo o qual Portugal estava destinado a ser o Quinto Império ou a quinta monarquia do tempo do fim. *Esperanças de Portugal* foi considerado um texto temerário, ofensivo, herético e injurioso para a Igreja católica. Vieira foi acusado de “judaizar” e condenado por considerar Bandarra um profeta, e suas *Trovas*, profecias; por prever o retorno de D. Sebastião o Encoberto, o Encantado, como Imperador do mundo, vencedor do Anticristo e fundador do Quinto Império. A instauração do Quinto Império exigia que se cumprissem, primeiro, as profecias de Isaías sobre o “resto de Israel”, a conversão de gentios e judeus, e a existência de “um só rebanho, um só pastor”. Esse cumprimento tinha como pré condição a atividade missionária nas Índias ocidentais. Vieira foi condenado por milenarismo judaizante, uma vez que “promete este reino [de Deus] nesta vida e muito cedo” à maneira dos judeus que esperavam também nesta vida presente a vinda do seu Messias para sempre na terra.

Desde Santo Agostinho, a Igreja católica considerou terminada a missão do Messias e que o Reino de Deus, somente visível através da Igreja, era invisível e individual. O

messianismo judaico possuía um caráter público, o Reino seria na terra; coletivo, o Reino seria do Povo Eleito, e imediato, o Reino deveria vir no tempo histórico. Segundo Milhou (1983, p. 349), o caso de Portugal, como em outros países europeus, os mitos das cruzadas e da monarquia universal, que poderiam desembocar em milenarismo revolucionário, serviram em grande parte para fortalecer uma “consciência nacional integradora em prol das elites”. Nas palavras de Milhou (p. 349): *Como en otros reinos, los antiguos sueños universalistas sobre Jerusalén y el último Imperio habían contribuido al desarrollo de los temas mesiánicos nacionales da tierra elegida, monarca elegido y pueblo elegido.*

A predestinação do povo português derivou do mito fundador do povo cristão assentado no imaginário português. O mito do Ourique. Segundo Godinho (1990, p. 225), “alguns mitos se formam ou consolidam, e ligados a eles utópicos anseios, que empolgam a ação, mesmo quando ideologicamente justificam a traição aos fins que marcam como alvo”. Foi o caso do mito do Ourique – D. Afonso Henriques vencera na planura transtagana sete reis mouros, sendo aclamado rei pelos seus soldados, Cristo surgiu-lhe em esplendor garantindo a vitória. E mais: Deus ordenara a Portugal a missão de exaltar a santa fé, converter os povos, de modo a que todas as gentes achadas por sua navegação e conquista deveriam ser metidas na fé de Cristo.

O mito apareceu pela primeira vez no *Livro dos Arautos*, 1416, e logo depois na crônica da tomada de Ceuta, 1419. Damião de Góis referiu a esse pré-anúncio da dilatação da fé pelo mundo graças aos portugueses, na sua descrição de Lisboa, 1554. Ao findar Quinhentos, considerava-se Ourique não só a sagração mas também a predestinação: Deus impôs aos reis portugueses a obrigação perpétua de procurarem com suas armas a exaltação de Cristo, prosseguindo a guerra contra os seus inimigos – até a destruição destes. E no ocaso do século XVI e durante o século XVII proliferam nesta comunhão no destino ecumênico de salvação cristã pela ação portuguesa. O mito do Ourique associou-se ao da cruzada, como um dos fundamentos ideológicos do imperialismo lusitano.

Por seu lado, os intelectuais da Igreja, de acordo com Dias (1973, p. 56), assimilaram o “aspecto heróico de gesta nacional e afirmação de vontade dos Descobrimentos”; as navegações e conquistas apareceram nos seus textos como uma “referência histórica” e como “modo de se situarem e de nos situarem no mundo”. Isto significa, para o mesmo autor, que “o enfeudamento ideológico da expansão do império à propagação da fé nasceu nos escritores quinhentistas de uma visão enraizada do espírito e não apenas de uma atitude política

convencional”¹¹⁶. As Descobertas estavam de acordo com a doutrinação dos teólogos, partilhando a idéia de uma missão cristã a ser cumprida, numa verdadeira “cruzada ultramarina”. Mesmo os intelectuais adeptos a paz da fé como Damião de Góis, se desviaram dele, para seguirem o imperativo da realidade histórica portuguesa.

As lutas entre os príncipes cristãos pela hegemonia europeia eram vistas pelos adeptos da paz da fé como uma traição ao dever da “cruzada ultramarina”. O pacifismo europeu era necessário ao cruzadismo; pois também na visão de cronistas, como João de Barros, Deus havia dado duas missões a Portugal com todas as suas conquistas: a primeira era espiritual, a propagação do Evangelho por todo o paganismo do mundo que tinha descoberto ou a descobrir, aumentando e dilatando o Estado da Igreja; a segunda, era material, isto é, a luta contra os mouros, que queriam impedir estas obras. A conduta da lusa gente deveria ser um exemplo semeando a lei de Cristo frente ao progresso dos mouros, que alargavam seu domínio impondo os preceitos do Alcorão.

O conceito de “cruzada”, segundo Milhou (1983, p. 287), constituiu-se a partir de duas maneiras complementares: *una desde el punto de vista jurídico, estudiando la concesión oficial por la Iglesia de “bulas de cruzada”*; *otra desde el punto de vista de la historia de las mentalidades colectivas y de su instrumentalización por el poder civil y eclesiástico*. De acordo com esse autor, as bulas pontificiais e a expansão portuguesa no século XV seguiam a primeira trajetória. Segundo esta para que houvesse cruzada no sentido institucional da palavra havia necessidade que a Igreja reconhecesse oficialmente a uma guerra dita santa o caráter canônico de cruzada, válida para o cumprimento do voto de cruzada e que a Igreja concedesse a indulgência aos cruzados, chamando de “bula cruzada” ou “cruzada” essa mesma indulgência. Segundo o outro enfoque, a história da cruzada seria a de uma pulsão escatológica, com frequência milenarista, que animava as massas do Ocidente a empreenderem uma viagem; isto é a passagem à Terra Santa onde culminava a história da salvação. Os poderosos, reis, imperadores e papas, procuraram beneficiar-se desse movimento anárquico, institucionalizando-o e desvirtuando-o às vezes em proveito próprio.

Os dois pontos de vista se justapõem constituindo a dualidade do conceito de cruzada. De acordo com Milhou (1983, p. 288), a palavra “cruzada”, em espanhol de finais do século XV e no século XVI, referia-se à indulgência, a “bula” que *se convirtió en un verdadero impuesto que cobraba la Corona de Castilla, por cesión del Sumo Pontífice, con la justificación de la lucha contra el infiel*. A cruzada da Terra Santa não recebia esse nome de

¹¹⁶ J. S. Silva Dias. *Os Descobrimientos e a problemática culturas do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 56.

‘cruzada’, mas de ‘empresa’, ‘negócio’ (*o sea el recuerdo del negotium crucis de los cruzados de antaño*), ‘santa obra’, ‘camino’, ‘viaje’, ‘pasaje’ o ‘romería’¹¹⁷.

Por isso, Colombo não usou a palavra “cruzada” para referir-se a expedição a Terra Santa, mas “conquista”, “restituição”, “viagem”, “negócio”. Para Todorov (1991, p. 233) essa principal força que movia Colombo nada tinha de moderno, pois tratava-se de um projeto religioso. Esse motivo foi dissimulado pela repetição obsessiva do tema do ouro, símbolo de riqueza, que parecia situar-se nos antípodas em relação às aspirações religiosas. Mas apenas aparência. Colombo falava em ouro, prometia encontrá-lo, descobriu vestígios da sua existência, porque era isso que lhe pediam os seus interlocutores, os marinheiros das suas naus, os ricos armadores que financiaram as expedições ou os reis católicos da Espanha, Fernando e Isabel¹¹⁸.

O grande motivo de Colombo era diferente: queria defender a religião cristã em todas as partes do mundo. Sabia porque leu em Marco Polo, que o Grande Khan, desejava converter-se ao cristianismo e partiu para ir ao seu encontro, seguindo a “via ocidental”. Para lá deste projeto imediato perfilava-se um outro mais grandioso: Colombo sonhava reconquistar Jerusalém e, graças às suas viagens, esperava obter os fundos necessários para financiar uma nova empresa. No diário de sua primeira viagem referiu a esse projeto. Segundo Todorov (1991, p. 234), “trata-se de um projeto decididamente anacrônico: em finais do século XV já ninguém pensa seriamente nas cruzadas e compreende-se que os Reis Católicos não o tenham levado a sério”. Pensamos que o móvel de Colombo não foi uma “cruzada” no sentido medieval, daí anacrônico, mas uma “empresa”, no sentido renascentista, de finais do século XV; portanto, moderno.

Colombo era um medieval renascentista. Segundo Chauí (1998, p. 469), Colombo acreditava ser aquele encarregado da mensagem de Cristo, o anjo mensageiro, do qual fala o Apocalipse de João, que voa no zênite com “uma mensagem eterna do Evangelho para anunciar aos povos da terra, a cada raça, tribo, língua e nação” (Ap. 14, 6). No relato da primeira viagem, observa Delumeau (1997, p. 195), Colombo acreditava não só chegar às Índias pelo oeste, fazendo a volta ao mundo, mas também retomou, por sua conta, um antigo projeto franciscano: o de converter os mongóis e assim pegar o Islã pela retaguarda, libertando a Terra Santa. De acordo com Chauí (1997, p. 455), conforme vimos, Colombo era

¹¹⁷ Alain Milhou. *Colon y su Mentalidad Messianica* – el ambiente franciscanista español. Valladolid: Casa/Museo de Colon, 1983, p. 288.

¹¹⁸ Cf. Tzvetan Todorov. *Viajantes e Indígenas*. In: *O Homem Renascentista*. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991, p. 233.

um milenarista, atento aos sinais do milênio, assim escreveu o prólogo do *Diário da Primeira Viagem*.

[...] pela força das armas, vi o rei mouro sair pelas portas da cidade [de Granada] e beijar as mãos de Vossas Majestades e do Príncipe meu soberano, e logo naquele mês indicado [janeiro de 1492] pela informação que eu tinha dado a Vossa Majestade sobre as terras da Índia e um príncipe chamado Grão Cã, que em nosso idioma significa Rei dos Reis, como muitas vezes ele e seus antecessores mandaram pedir que Roma lhes enviasse doutores versados em nossa santa fé para administrar-lhes os seus ensinamentos e que nunca o Santo Padre os quis atender e que se perdiam tantos povos em crenças idólatras ou acolhendo seitas de perdição, Vossas Majestades, como católicos cristãos e Soberanos devotos da santa fé cristã, seus incrementadores e inimigos da seita de Maomé e de todas as idolatrias e heresias, pensaram em enviar-me a mim, Cristóvão Colombo, às mencionadas regiões da Índia para ir ver os ditos príncipes, os povos, as terras e a disposição delas e de tudo e a maneira que se pudesse ater-se para a sua conversão à nossa fé (COLOMBO [1493], 1998, p. 31-32).

Para Colombo, se concretizara o primeiro sinal do “tempo do fim”: a expulsão dos muçulmanos de Granada, por obra dos Reis Católicos. O lugar enunciativo que ocupa, no entanto, era também a do sujeito renascentista, o do explorador em busca de riqueza como se pode perceber na prioridade dada aos objetos de sua observação: “príncipes”, “povos” e “terra”. Colombo posicionou-se como um sujeito detentor do saber – “pela informação que eu tinha dado”. Em decorrência desse poder posicionou-se também como o escolhido e participante de todos os eventos que anunciaram o milênio e peça fundamental para a concretização deste – “pensaram em enviar-me a mim, Cristóvão Colombo”, – subjetivando-se e designando-se como o agente propulsor de feitos memoráveis. Fernando e Isabel aparecem como os artífices da tarefa de unificação do mundo. No mesmo espírito profético difundira-se na Espanha, com a subida ao trono de Fernando de Aragão e Castela, que esse seria o rei “filho da águia”, destinado a subjugar os mouros de Granada e recuperar a Terra Santa para a cristandade. Essas duas profecias se recobrem, no imaginário de Colombo e de todo renascentista espanhol: ao rei Fernando estaria destinado o trabalho de re-construção de uma Nova Jerusalém em solo cristão. Na tradição cristã a Jerusalém Celeste que desceria do céu depois do Juízo Final é assim descrita, conforme a revelação de S. João, relatada no *Apocalipse*:

A Cidade Santa, que descia do céu e vinha de Deus, brilhando com a glória do Senhor. A cidade brilhava como jaspe, clara como cristal. Tinha uma muralha muito alta e grande, com doze portões, guardados por doze anjos. [...] A muralha era de aspe, e a própria cidade de ouro puro, claro como vidro. A primeira pedra do alicerce era jaspe; a segunda, safira; a terceira, ágata; a quarta, esmeralda; a quinta, sardônia; a sexta, sárdio; a sétima, crisólito; a oitava, berilo; a nona, o topázio; a

décima, crisópraso; a décima, primeira, jacinto; e a décima segunda; ametista. Os doze portões são doze pérolas. E cada um desses portões era feito de uma só pérola. A rua principal era de ouro puro, claro como vidro (Ap. 21, 10-21).

No presente de Colombo, no imaginário dos navegadores, o sentido do Oriente é preenchido pelo *O Livro das Maravilhas*, de Marco Polo, o mercador veneziano. Para nós o sentido de Oriente articulado a riquezas impossíveis de serem sequer imaginadas se transmutam em realidade nesse manuscrito de Polo. A ilha de Cipango, descrita na sua riqueza inimaginável próxima a de Jerusalém Celeste foi o móvel da viagem de Colombo? A possibilidade de riquezas tais para a concretização da sua empresa? Nesse sentido deixemos a palavra com Polo (1999):

Falarei a respeito de um palácio maravilhoso que um grande senhor da ilha possui. É um palácio muito grande, todo coberto de ouro fino, tal como são cobertas de chumbo as nossas igrejas. É de um valor incalculável. Os sobrados das salas, que são numerosas, estão também cobertos de uma camada de ouro fino, da espessura de dois dedos. Todas as outras partes do palácio, tetos e paredes, estão cobertas de ouro. É de uma riqueza tão deslumbrante que não sei como explicar o efeito assombroso que produz ao ver-se (POLO, 1999, p. 200).

No entanto, vimos no capítulo anterior que a secularização da cartografia do século XV com os Descobrimentos, a visão religiosa do espaço, como também do tempo modificava-se. Enquanto durou o medo da proximidade do fim do mundo e do Juízo Final, ou seja até o final do século XVI, existia a crença profunda na posição cêntrica de Jerusalém. Quando os terrores dos séculos XV e XVI se vão esfumando, os citados mitos tendem a transpor-se para lugares geograficamente outros, acentua-se a tendência a ver no mundo símbolos que a Providência oferecia para serem decifrados. Alguns substitutos passam a ter função semelhante, como o Paraíso Terrestre e outros temas afins que faziam dos novos reinos outras tantas terras santas. Em nosso estudo, o Novo Mundo passa a ser a terra eleita, conforme vimos na descrição de Colombo e de Vespúcio, esta terra seria santa, pois abrigaria em seu seio o Paraíso Terrestre ou estaria nas suas cercanias. Colombo foi mais além que Vespúcio, apesar de sua obsessão pela Terra Santa e de sua crença na re-construção de uma Nova Jerusalém, chegou a conferir ao Novo Mundo, a importância de “novo céu e terra”.

Com sua *exegesis* geográfica e com essa citação qualitativa Colombo inaugurava uma sucessão de escritos que fizeram do Novo Mundo uma nova terra eleita. São relatos de sagas, de demandas, de peripécias ou até mesmo de peregrinações ao termo das quais se descobre

um outro lugar, o ideal. No imaginário dos viajantes foi assim constituído, de acordo com Chauí (1998, p. 461), esse outro lugar:

o ar é perenemente temperado (nem quente nem frio), a terra é abundante e fértil sem necessidade de cultivo, dor e pena, os rios têm seus leitos de ouro e prata, as montanhas guardam segredos de esmeralda e rubis, as florestas abrigam feras dóceis e amigas e as gentes, em estado de inocência, vivem sem rei, sem lei e sem fê, no vigor de seus corpos destemidos, bronzeados e para sempre juvenis (CHAUÍ, 1998, p. 461).

Foram, pois diferentes vertentes que alimentaram o manancial de que bebeu o homem da Renascença, movido pelo desejo da glória pelos feitos memoráveis; pela busca da origem como perfeição, como renascer, como restauração e instituição da primavera do mundo e da dignidade do homem, contra o outono do tempo e a miséria humana do tempo presente; pela compreensão do mundo de acordo com a filosofia hermética, onde o homem operava com a magia natural, com a matemática mística em consonância com a inteligência e a vontade divinas. O Novo Mundo era um topos do pensamento, da imaginação e do discurso, ele já existia antes mesmo de qualquer viagem. Um Novo Mundo cuja conquista e evangelização apareceriam como mais importantes para a história do mundo que a recuperação de Jerusalém. Um espaço utópico, um espaço que seria sede de uma nova cristandade que podia igualar-se e inclusive superar a Antiga. Caminha ([1500], 2001, p. 108-109) foi o primeiro a escrever que os homens do Novo Mundo “seriam logo cristãos”; “se não de fazer cristãos e crer em nossa santa fê”.

2.5 A experiência é *madre* das coisas

O termo *Descobrimientos*, para o europeu, segundo Barreto (1987, p. 5), “é a categoria classificativa utilizada pelo conhecimento histórico para designar o conjunto fenomenal humano da expansão planetária na Europa ao longo dos séculos XV e XVI”. A importância dos Descobrimientos não se limitava à sucessão cronológica de descobertas, mas ao sistema de comunicação planetária que permitiu trocas entre as diversas civilizações, fazendo emergir “a realidade e idéia de Humanidade”. Os Descobrimientos se espraiaram para além de seus limites cronológicos como o próprio Renascimento. Tal abrangência em nada perturba a sua

singularidade. Os Descobrimentos constituíram uma experiência nunca vista quer em suas motivações, quer na amplitude de suas conseqüências.

O Renascimento português foi o período fundamental da sua existência nacional, esse momento histórico marcou o “destino dos portugueses” e em especial “os caminhos da comunidade europeia”. Para os portugueses do Renascimento o papel do mar foi decisivo, foi instrumento de expansão e glória, acerto e desacerto. Para a história europeia, os navegadores portugueses foram os primeiros a transformar o obstáculo que era o grande mar Oceano em via de comunicação planetária, vencendo as barreiras impostas aos europeus da medievalidade. O saber que advém do convívio com o mar fez do português renascentista “o corpo e o olhar do planeta” responsável pela abertura de “horizontes da humanidade à humanidade europeia” ou de “novos mundos ao mundo”.

No entanto, os Descobrimentos não foram um acontecimento exclusivo dos portugueses, mas um movimento de diferentes povos europeus, cabendo à Península Ibérica o vanguardismo e a inovação deste movimento. A Península Ibérica, no entanto, se insere na Europa do Mediterrâneo e do Atlântico, onde Portugal, Espanha e Itália se tocaram e se cruzaram. Para os descobridores ibéricos, os portugueses, como uma parte desse todo e responsável pelo vanguardismo, foram a “força mais apetrechada e dinâmica em todos os planos do conhecimento científico-técnico que forma a estrutura-base do processo que leva à explosiva abertura do mundo”¹¹⁹.

De outro modo, entendemos, na esteira de Bornheim (1998. p. 17), que o acontecer do descobrimento não pode ser entendido simplesmente a partir de uma acaso factual, bem estabelecido em suas coordenadas históricas e geográficas. O sentido de Descobrimento constituiu-se na impossibilidade de completude, pois, é congenitamente plural. Permanecerá essencialmente aberto, “como que a ignorar para sempre o próprio sentido de suas premissas”¹²⁰. Importa pensar todo o sentido que esse elemento pontual pode oferecer: a invenção do mundo “nunca dantes navegado”. Se, por uma questão de método, entendemos que os inícios e os fins dos Descobrimentos escapam a uma realidade claramente verificável, paradoxalmente, sobre eles quase tudo pode ser dito. Não obstante se trate de uma totalidade aberta, se deixa esclarecer através de análises que acabam compondo um discurso destinado a saber-se sempre incompleto. Essas são questões, que interessam às exigências da educação, da política e da cultura.

¹¹⁹ Luis Filipe Barreto. *Os Descobrimentos e a ordem do saber*. Uma análise sociocultural. Lisboa: Gradiva, 1987, p. 11-12.

¹²⁰ Gerd Bornheim. A descoberta do homem e do mundo. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras; 1998. p. 17-53.

Embora, a partir do que foi dito, as fronteiras entre o antes e o depois por vezes se tornem ou pareçam embaraçadas, o fato é que a face do mundo se transformou, tudo mudou por obra de portugueses e espanhóis. Os Descobrimentos transformaram a habitual *imago mundi*, desestabilizaram as normas e convenções, provocaram uma revolução sociocultural e uma expansão colonial planetária. A acumulação informativa advinda desse processo constituiu um primitivo banco de dados – antropológico, religioso, político, econômico, botânico, zoológico, mineralógico – um saber e um poder sobre o planeta que passou a pertencer a civilização cristã. Até o início do século XV o conhecimento do planeta pertencia à civilização islâmica.

Três inovações abriram os oceanos. Em primeiro lugar, “por volta de 1440-1450 os portugueses lançaram “a caravela adaptando barcos anteriores – muçulmanos, nórdicos, atlânticos – de maior comprimento em relação à largura, com velas triangulares capazes de bolinar, cerrar o vento contrário, ligeiras e robustas, manejáveis”¹²¹. Em segundo lugar, uma nova maneira de navegar. Tateavam a exploração sistemática, confrontando a observação e os mitos, anotando os ventos e correntes, as conhecenças e funduras, a posição do navio a centenas de milhas de qualquer costa. Essa náutica prática sistemática vai evoluir para a náutica astronômica, pelos anos 80 do século XV. A latitude, calculada pela altura meridiana do sol em terra e a bordo, tornou-se um eixo de representação cartográfica científica. A experimentação científica se constituiu lentamente. Em terceiro lugar, os progressos da artilharia levaram à sua instalação à bordo, e as caravelas e naus fortemente artilhadas dominaram os oceanos, forçaram os contatos com outras civilizações.

Segundo Godinho, (1990, p. 79), em certos círculos a tradição livresca permanecia ligada a mitos. Todavia foi a partir da náutica que toda a geografia fantástica migrou para outros círculos, fora das práticas comerciais e marítimas. A produção intelectual dos Descobrimentos constituiu um conjunto com características definidas que se assentam nos fundamentos da escolástica, do humanismo e do racionalismo experimental. Segundo Barreto (1987, p. 25), os fundamentos do Renascimento Português apresentaram uma diferente estrutura institucional e função cultural, distinguindo a hegemonia entre a escolástica e o humanismo, frente às formas de conhecimento dos Descobrimentos. Para Novaes (1998, p. 9) este pré-racionalismo português, de tendência empirista, teve o mérito de romper com o pensamento teológico escolástico, tanto na teoria quanto na prática das navegações,

¹²¹ Cf. Vitorino Magalhães Godinho. *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar*. Séculos XIII-XVIII. Lisboa: Difel, 1990, p. 74.

resultando o que os historiadores denominam de “Renascimento português”, cujo aspecto essencial foram os Descobrimentos.

Na cultura dos Descobrimentos, apontamos o discurso *dos* Descobrimentos e o discurso *sobre* os Descobrimentos. Em primeiro lugar, o discurso *dos* Descobrimentos correspondia a formas científicas, filosóficas e técnicas, constituindo diferentes programas de conhecimento práticos. Esses conhecimentos práticos colocavam problemas e buscavam soluções nas áreas da náutica, da cartografia, da construção naval, da matéria médica, da antropologia e da geografia colonial. O surto da ciência náutica pretendia transcender “o mundo do incerto através do universo da regra e da precisão que descobre e limita o erro com uma nova e mais verdade”¹²². A verdade sabia-se pela experiência.

A progressão percorrida graças à caravela e aos descobrimentos em pouco mais de um século podia ser observada nos mapas. As Américas foram definidas com mais lentidão em seu todo contínuo, foi preciso processar o seu desligamento do continente asiático e do continente austral e entre eles impor a imensidão do Pacífico. O Atlântico levou mais de um século a desenhar-se em todo o seu contorno. A partir do mapa, os portugueses configuravam estratégias e planos de ação, dominar a diversidade dos homens e sociedades, responder a ameaças ao império português ou traçar viagens privadas. Nesse sentido, a geografia colonial acumulou conhecimento sobre diversas áreas da civilização planetária.

A geografia e a antropologia colonial constituíram-se como verdadeiras gramáticas civilizacionais que trabalharam conceitos como natureza, humanidade, civilização, diferença, conforme o etnocentrismo que educava o olhar dos homens do século XV. O conceito de civilização, segundo Catroga (1999, p. 230), “nasceu do confronto com o Novo Mundo dos índios da América e dos negros da África”. Para nós a descrição e compreensão etnológica são essencialmente valorativas, porque o efeito de espelho etnocêntrico não pôde ser transcendido. A força dos obstáculos etnocêntricos era dominante e o outro foi sempre uma falta, uma diferença.

Nesse sentido, os portugueses renascentistas inventam, conforme Barreto (1987, p. 36), um modelo constituído, em primeiro lugar, pelo mundo islâmico, lugar de todas as civilizações, sociedades ou homens obstáculos à colonização portuguesa; em segundo lugar, pelo gentio tomado como *tábula rasa* civilizacional, onde era possível gravar com maior ou menor dificuldade o essencial da civilização portuguesa; em terceiro lugar, pela imagem do mesmo e de grupos humanos de idêntico nível de modelo civilizacional – quer por afinidade,

¹²² Luis Filipe Barreto. *Os Descobrimentos e a ordem do saber*. Uma análise sociocultural. Lisboa: Gradiva, 1987, p. 11-12.

caso do Preste João, quer por diferença, caso da China e do Japão. A religiosidade constituiu-se na identidade civilizacional do Renascimento, conforme vimos no capítulo anterior.

O discurso *sobre* os Descobrimentos, resultante de áreas doutrinárias na literatura, voltou-se para o reconhecimento normativo do fenômeno da expansão colonial; isto é, para uma avaliação do feito. Essa produção constituiu-se como lugar de tensão entre identidade e diferença. A leitura sobre os Descobrimentos transitou da visão épica à lamentação ética. Manifestou-se inicialmente um “deslumbramento patriótico e mundano”; com a derrocada do império, inversamente manifestou-se um “pessimismo moral”, de acordo com Dias (1973, p. 5). Na primeira visão, os sentimentos de admiração, como nos versos de Garcia de Resende, “Outro mundo encoberto/Vimos então descobrir/Que se tinha por incerto”¹²³ ou nos tratados de Pedro Nunes “amostraram-nos ser a terra maior que o mar, e haver aí antípodas, do que até os santos duvidaram, e que não há região que nem por quente nem por fria se deixe de habitar. E que num mesmo clima e igual distância da equinocial, há homens brancos e pretos e de mui diferentes qualidades”¹²⁴; ou de glória pelo feito, como em Camões “cesse tudo o que a musa antiga canta/que outro valor mais alto se alevanta”¹²⁵.

A visão pessimista emergiu na literatura, desde cedo, já nos princípios do século XVI, mais tarde o pessimismo se fez presente mesmo entre os portugueses. Camões referiu-se a esse sentimento como resultado do “amolecimento da pátria”. Diogo Couto, em os dois diálogos de *O Soldado Prático*, 1565 e 1611-12, tratou da administração colonial, o primeiro apresentou o objetivo de constituir um modelo alternativo, o segundo denunciou a situação crítica com cada vez mais problemas e menos soluções. De acordo com Dias (1973, p. 14), não podemos coordenar “o nexó do pessimismo unicamente com a maré de frustração vinda de além mar”. O pessimismo nacional prendia-se também à visão ética e austera da vida, destilada pela época da Contra Reforma. Do mesmo modo, deveu-se ao “fragor das batalhas” durante os reinados de D. João III, nos finais do século XV, e de D. Sebastião, em finais do século XVI, quando Portugal, sobreviveu graças ao apoio dos espanhóis. A vigência da visão épica dos Descobrimentos, não obstante o pessimismo reinante, persistiu até a época do Romantismo.

Vimos que a expansão colonial portuguesa surgiu como concretização histórica de desígnios e projetos transcendentais. Portugal como o braço realizador da Cidade de Deus e os Descobrimentos, enquanto alargamento do mundo aos mundos, provocaram uma redução da

¹²³ Garcia de Resende. *Miscelanea e variedade de histórias*. Coimbra, 1917, p. 22.

¹²⁴ Pedro Nunes. *Obras*, Academia das Ciências de Lisboa. Lisboa, Vol I, 1940, p. 175-176

¹²⁵ Luís de Camões. *Os Lusíadas*, canto I, estância 3.

diferença à identidade, uma universalização do cristianismo. A faceta de universal cristianização concedeu a Portugal um estatuto religioso e singular; para os portugueses, o único mundializado e único preocupado com vitória do cristianismo. Enquanto a Europa era divisão e indecisão, Portugal assumia o papel da ação decisiva a favor dos fundamentos da condição europeia-cristã. Essa ideologia surgiu em todo tipo de textos desde o século XV com as obras doutrinárias dos príncipes de Avis, com os discursos históricos de Eanes Zurara, passando pelo século XVI, com o teatro de Gil Vicente, a história de Garcia de Resende, João de Barros, Damião de Góis, Luís de Camões, Diogo do Couto, Pêro de Magalhães Gândavo, até o século XVII com Antônio Vieira.

A articulação do discurso *do* Descobrimento com o discurso *sobre* o Descobrimento constituiu um conhecimento cuja divulgação pautou-se por normas de constituição e difusão. O conhecimento para a concretização do projeto colonial do Estado, sua viabilização e sustentação permaneceu manuscrito. O conhecimento dos problemas levantados e das soluções encontradas para os regimes dos ventos e correntes, os caminhos marítimos e terrestres, as técnicas de transporte e a força bélica, as zonas costeiras de produção e circulação de produtos mercantis constituíam-se em um bem demasiado valioso e estratégico para ter uma livre e maciça circulação europeia. O estatuto de reduzida comunicação desses conhecimentos, através de uma restrita circulação em cópias manuscritas, foi uma constante com diferentes graus de intensidade conforme o tipo e a função desempenhada pelo saber na lógica sociocultural do poder do Estado. A não-impressão se revestia na forma de censura prévia da difusão de obras de caráter prático, mas não colocava em causa a edição de textos matemáticos e de teoria da astronomia náutica de Pedro Nunes (1502-78), autor de *Tratado da Esfera* (1537), por exemplo. E também aquelas cuja circulação não ameaçava o estatuto de vanguarda na problemática do mar que Portugal então possuía, como o caso de Garcia Orta com os *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, 1563. A *Carta* de Pero Vaz de Caminha permaneceu manuscrita e inédita, isto é não editada até 1817, trezentos anos depois de escrita.

O domínio que a escolástica exercia sobre todo o movimento de impressão no Renascimento português representava um fechar de portas editoriais às outras culturas. Esta parece ser a razão da pouca edição da antropologia e da geografia colonial, que encontrou editores e público em outros países europeus, sobretudo a Itália ou nas grandes famílias comerciais da Europa. Certas obras desta área foram poderosos instrumentos político-econômicos do Estado. Esse foi o caso dos textos sobre o Brasil escritos na década de oitenta do século XVI por Gabriel Souza de Soares, *Tratado Descritivo do Brasil*, 1587, que perderiam muito de seu valor e utilidade se passassem de manuscritas a impressas. Um outro

exemplo desta presença controlativa da difusão foi a impressão do texto que Pêro de Magalhães Gândavo escreveu sobre o Brasil a sua *História da Província de Santa Cruz a Que vulgarmente Chamam Brasil*, 1576. Tratava-se de um elogio e mesmo um convite à colonização do Brasil, no entanto, sem mencionar a estrutura econômica. Mas os seus dois anteriores tratados sobre o Brasil, autênticos inquéritos da geografia econômica da colonização brasileira, ficaram manuscritos por razões que passaram pela necessidade estratégica do Estado, de não divulgar o quadro produtivo, demográfico e, principalmente, comercial.

Em termos gerais podemos dizer que quanto maior foi a proximidade conhecimento-acontecimento-interesse, maiores eram a necessidade e a probabilidade de controle da circulação. Existia, pois, na cultura dos Descobrimentos, uma razão direta entre a utilidade pragmática do conhecimento e a difusão desse saber sob a forma de manuscrito, até certo ponto controlado e controlável porque diminuto. Uma outra característica fundamental reside no fato de serem escritos em português, e não em latim. Este fato foi de uma importância essencial, porque abriu o conhecimento da língua portuguesa a toda uma nova massa de produtores e consumidores desse saber. O caráter de cientificidade pragmática destinada à utilidade imediata obrigava a pensar, escrever e ler em português, tanto para alcançar o destinatário visado, como, principalmente, para produzir o saber.

Esse comportamento desencadeou uma inovação na língua. Esta inovação atingiu aspectos desde o conhecimento ao acontecimento. Houve um explosivo alargamento do léxico e uma rápida fixação da semântica conceitual do discurso científico-filosófico em torno da problemática do mar. A importância do vocabulário próprio à marinharia afirmou-se também na sua grande difusão em todos os terrenos da escrita e da vida, aparecendo na poesia, no teatro, nas cartas diplomáticas. Do ponto de vista do historiador português, a renovação da língua portuguesa através dos Descobrimentos enquanto acontecimento promoveu o português a língua internacional do Renascimento, em especial nos litorais costeiros da África, América e Ásia. Contato que impunha também à língua portuguesa o uso e aceitação de palavras de origem africana, ameríndia e asiática.

Segundo Godinho (1990, p. 111-118), os portugueses constituíram várias gramáticas nos séculos XVI e XVII para o conhecimento das línguas não-europeias. Para esse historiador, por vezes a fim de facilitarem a difusão de catecismos e evangelização, mas geralmente para apertarem a compreensão recíproca e o comércio em sentido geral. Assim a gramática do tupi-guarani, de José de Anchieta, foi publicada em Coimbra, em 1595. Para o historiador, ir mais além dos primeiros contatos, impunha-se uma língua comum. Por isso, “o

português foi a língua franca do Oriente durante anos, mas para o comércio e missão foram estudar as outras línguas e até procurar induzir as suas gramáticas”, compreende Godinho (1990, p. 118). Em relação ao fenômeno da gramatização desencadeado no final do Renascimento, Auroux (1992), escreve:

Essa *gramatização* constitui – depois do advento da escrita no terceiro milênio antes da nossa era – a segunda revolução técnico-linguística. Suas consequências práticas para a organização das sociedades humanas são consideráveis. [...] Cada nova língua integrada à rede dos conhecimentos linguísticos, a mesmo título que cada região representada pelos cartógrafos europeus, vai aumentar a eficácia dessa rede e de seu desequilíbrio em proveito de uma só região do mundo. É às ciências da linguagem que devemos a primeira revolução científica do mundo (AUROUX, 1993, p, 35). (grifos nossos).

A revolução linguística que se processou no Renascimento tornou possível as ciências modernas da natureza e suas consequências sociais. Segundo Auroux (1992), não houve nada de comparável, quantitativa ou qualitativamente, ao processo que se deu no final do século XV a partir das línguas que foram daí para frente dominar a história da Europa – italiano, espanhol, francês, português, alemão, inglês. Este mesmo autor chama atenção para o fato de que a gramatização da língua europeia foi “absolutamente contemporânea da dos outros continentes, em particular das línguas ameríndias”¹²⁶. Segundo Auroux (1992, p. 50), para compreendermos esse fenômeno devemos colocá-lo em perspectiva com três elementos fundamentais: a renovação da gramática latina, a imprensa e as grandes descobertas.

Em relação a esses, a gramatização das línguas europeias foi acompanhada de uma recusa da gramática latina medieval, conforme vimos. O retorno aos textos da Antiguidade não foi somente a restituição de um imenso corpo de saber, foi também uma reabilitação, um novo estatuto para as línguas clássicas. Outro elemento fundamental foi o acompanhamento do desenvolvimento da gramatização dos vernáculos europeus pela imprensa, uma causa de seu sucesso. As duas fizeram parte da mesma revolução técnico-linguística. A imprensa permitiu, a multiplicação do mesmo texto, pois diminuindo consideravelmente o custo de cada exemplar, aumentou a difusão. Com a imprensa o fenômeno da escrita da língua mudou de dimensão. Um livro não era o mesmo tipo de objeto cultural que um rolo de pergaminho antigo ou um manuscrito medieval. Não apenas a multiplicação do mesmo foi incontornável, como a normalização dos vernáculos tornou-se uma questão de standardização profissional.

¹²⁶ Sylvain Auroux. *A Revolução Tecnológica da Gramatização*. Trad. Eni Orlandi. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 37.

Entre as primeiras gramáticas do português¹²⁷ temos de Fernão de Oliveira, *Grammatica de Linguagem Portuguesa* (1536) e de João de Barros *Gramática de Língua Portuguesa* (1540).

A gramatização dos vernáculos europeus foi contemporânea da exploração do planeta e da colonização progressiva de territórios imensos pelo Ocidente. Isto explica a gramatização simultânea das línguas do mundo, cujo resultado foi particularmente impressionante para a América do Sul e Central¹²⁸. Vimos que o conhecimento do planeta não era o mesmo no meio do século XV e no início do século XVII. Basta compararmos um mapa do mundo do século XIII e um mapa do Renascimento para compreendermos a extensão da mudança. O mundo não parava de crescer. Vimos que o mundo era inicialmente fechado pelo mar que o contornava e pelos limites do corpo de Cristo, em seguida o mapa adquiriu a exatidão e a objetividade geométrica. Ao mesmo tempo os relatos de viagem, testemunharam o abalo considerável que representou para os ocidentais o confronto com a alteridade e da massa considerável de conhecimentos novos desde a exploração do planeta a gramatização das línguas outras. Os relatos de encontro e reencontro constituíram efeitos de sentido de um novo mundo, um novo homem, um outro mundo, um outro homem; o espaço utópico, porque colonizável segundo o imaginário eurocêntrico, a Terra de Vera Cruz.

¹²⁷ A primeira gramática do espanhol foi de Antônio Nebrija, *Grammática de la Lengua Castellana* (1492).

¹²⁸ Sylvain Auroux. *A Revolução Tecnológica da Gramatização*. Trad. Eni Orlandi. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 52.

III Parte

A INVENÇÃO DA CIDADE FELIZ

Consegui elevar minha colônia a um estado, a uma forma e condições realmente ótimas. Elaborei um projeto de leis civis, criei magistratura, instituí um consulado, nomeei questores, e coloquei à testa da colônia juizes com direito aos fasces. Ao mesmo tempo tratei de formar um corpo de exército contra repentinas invasões e assaltos por parte dos brasileiros. Para este fim, investi alguns índios do encargo de general e repartí entre os demais as patentes de capitães, coronéis, alferes, tribunos, vice-tribunos, embaixadores ou lugar-tenente, questores, comissários, centuriões, bem como todos os mais ofícios requeridos para tempo de guerra. Feito isso, dediquei todo o interesse à distribuição dos misteres mecânicos, os quais são sumamente importantes para o progresso de uma república. Pois quem é que não sabe quão indispensáveis são numa cidade os arquitetos, os ferreiros, os marceneiros, os tecelãos, os fiandeiros, os curtidores, os oleiros, etc., etc.

Pe. Antônio Sepp
Trabalhos Apostolológicos

A colonização europeia moderna constituiu-se como um desdobramento da expansão mercantil. Essa expansão foi sustentada por uma política colonialista, que possibilitou a criação das condições ideológicas específicas da relação entre os países ibéricos – Portugal e Espanha – e suas colônias. A expansão, o mercantilismo e as colônias fortaleceram o Estado. A Igreja, em crise, fragilizada pela Reforma, beneficiou-se desse processo para a afirmação do papado. Chegaram à América diferentes ordens religiosas católicas. Entre elas, destacou-se a Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola, em 1540, assumindo importante papel na relação com os povos nativos e na consolidação dos novos territórios.

A colonização portuguesa, propriamente dita, iniciou, em 1530, quando D. João III, “o Colonizador”, enviou uma nova expedição para iniciar o povoamento da terra. O comandante das naus, Martim Afonso de Sousa, recebeu instruções semelhantes às dadas a navegadores que o precederam, deveria explorar o litoral do Maranhão ao rio da Prata, mas com função específica e diferenciada de estabelecer núcleos de povoamento. Assim aconteceu, conforme relata o diário de Pero Lopes de Sousa (1927), irmão de Martin, escrito em 1530:

A todos nos pareceu tão bem esta terra que o capitão determinou de a povoar, e deu a todos os homens terras para fazerem suas fazendas: e fez uma vila na ilha de São Vicente e outra a 9 léguas a dentro pelo sertão, à borda de um rio que se chama Piratininga; e repartiu a gente nestas duas vilas e fez nelas oficinas, e pôs tudo em boa obra de justiça (SOUSA, 1927, p. 340).

O local escolhido para a fundação das duas primeiras vilas foi a proximidade com o Paraguai e o Peru, onde dois anos antes foram descobertas minas de prata. A base colonial

portuguesa ariscou duas tentativas de entrada na terra, sendo a última dizimada pelas populações indígenas do alto Paraná, conforme relato de Cabeza de Vaca. Sem ouro nem prata, em São Vicente é erguido o primeiro engenho de açúcar de Martin Afonso. No entanto, esses núcleos isolados não eram suficientes para garantir a posse da terra valorizada com a descoberta de metais preciosos na colônia espanhola.

Impunha-se uma forma mais estável de ocupação. O litoral brasileiro foi dividido em quatorze faixas paralelas – as Capitânicas Hereditárias – repetindo-se a experiência adquirida na colonização africana, numa tentativa de promover a colonização por meio de capitais privados, sem envolvimento direto da Coroa. Aos donatários cabia a criação de vilas, que lhes pagavam tributos e a concessão de terras para atividades rurais. Todas as atividades administrativas e de defesa deviam ser exercidas pelos representantes dos donatários, pelas câmaras das vilas e pelos senhores de terra. A maioria dos núcleos urbanos que surgiram nos primeiros dois séculos de colonização foi devido ao esforço e interesse dos colonos e donatários, sem a participação da Coroa portuguesa.

Holanda (1995, p. 99) afirma que a colonização portuguesa, foi “litorânea e tropical”, a espanhola fugiu deliberadamente da marinha, preferindo as terras “do interior e os planaltos”. Os portugueses dificultaram às entradas terra adentro. Além disso, outra medida destinada a conter a povoação no litoral era a liberdade aos donatários de edificarem junto ao mar e aos rios navegáveis quantas vilas quisessem. As vilas tiveram traçados irregulares, embora as cidades ideais do Renascimento, geométricas, tivessem sido adaptadas por espanhóis e portugueses para serem implantadas nas novas terras. Não obstante, os dois impérios tivessem diretrizes gerais de urbanização baseadas em premissas semelhantes, na prática, as políticas aplicadas na América foram diferenciadas nas duas frentes de ocupação.

Os portugueses que para cá vieram tornaram-se caçadores de índios, farejadores e exploradores de riqueza, aventureiros, só quando as circunstâncias o forçavam se faziam colonos. Desse modo, antes do descobrimento das minas, não se fixaram na terra, salvo esporadicamente. A exploração litorânea praticada pelos portugueses foi facilitada pelo fato de terem sido antecidos, de pouco tempo, pelas extensas migrações de povos tupis-guaranis. Daí, durante todo o período colonial, ocuparam a área previamente circunscrita por essas migrações. O estabelecimento dos tupis-guaranis pelo litoral parecia ter ocorrido em data relativamente recente, ponto de vista confirmado pela perfeita identidade na cultura de todos os habitantes da costa. Os outros, os não-tupis, os “tapuias” dispersos sertão a dentro, falavam “outra língua”, diferente da falada na costa.

A experiência foi o princípio que norteou os portugueses, nesta como em tantas outras expressões de sua atividade colonizadora, observa Holanda (1995, p. 109). Agiam por experiências sucessivas. Para esse autor, tal modo se prendia a um realismo fundamental, que renunciava a transfigurar a realidade, por meio de códigos de postura e regras formais, salvo nos casos em que estas regras já se tenham estereotipado em convenções. Holanda (1995, p. 116) entende que esse “chão e tosco realismo”, como vimos no capítulo 2, ligava-se à pouca sedução que exerciam nos historiadores e cronistas portugueses as façanhas memoráveis na era dos Descobrimentos. A expansão dos portugueses no mundo representou, sobretudo, obra de entendimento “que experiências fazem repousado”, observa Holanda (1995, p. 117).

A construção das vilas na colônia portuguesa releva desse “realismo” ou “naturalismo” de que deram provas os portugueses no curso de sua história¹²⁹. Explica-se como o “natural conservadorismo”, o “deixar estar” pudessem sobrepor-se a arquitetar o futuro, a sujeitar o processo histórico a leis rígidas, ditadas por motivos superiores às contingências humanas. Daí o traçado da urbanização à lavoura acompanhava o relevo e a sinuosidade do terreno, sem linhas retas ao modo de tabuleiro de xadrez. Em 1549, para dar novo impulso à colonização, o governo português promoveu a criação de um governo-geral e a fundação da cidade de Salvador, com ruas retas e desenho que se aproximava, nos terrenos planos, do clássico tabuleiro de xadrez. As igrejas ficaram sob a responsabilidade dos jesuítas que buscaram no Barroco, o estilo de aparência triunfal, que constituiu a arte por excelência da Contra-Reforma.

A colonização espanhola, por seu lado, caracterizou-se por uma aplicação insistente em assegurar o predomínio militar, econômico e político sobre as terras conquistadas, mediante a criação de núcleos de povoação estáveis e bem ordenados. Segundo Holanda (1995, p. 96), um “zelo minucioso e previdente” dirigiu a fundação das cidades espanholas na América. Segundo esse mesmo autor, se, no primeiro momento, ficou ampla liberdade ao esforço individual, a fim de que, por “façanhas memoráveis, fossem incorporadas novas glórias e novas terras à Coroa de Castela”, logo depois, o Estado impôs sua disciplina.

O traçado dos centros urbanos denunciava o esforço determinado de vencer e retificar a paisagem. As ruas não se deixavam modelar pela sinuosidade e pelo relevo do solo; impunham-lhes a linha reta. O plano regular surgiu da aspiração de ordenar e dominar o mundo conquistado. O traço retilíneo, em que se exprime a direção da vontade a um fim

¹²⁹ Cf. Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. 26ª edição, 18ª reimpressão. São Paulo: Companhia da Letras, 1995, p. 101.

previsto e eleito, imperava em todas essas cidades espanholas, as primeiras “cidades abstratas” edificadas em nosso continente, de acordo com Holanda (1995, p. 96).

3.1 As cidades abstratas – bases no exterior

As sucessivas Ordenações – as *Leyes de Indias* – determinavam, entre tantas outras, a edificação dos núcleos urbanos, que deviam reger a fundação das cidades, leis elaboradas com senso burocrático das minúcias. Segundo Holanda (1995), legislava-se desde a procura do lugar que se fosse povoar, assim:

cumpria, antes de tudo, verificar com cuidado as regiões mais saudáveis, pela abundância de homens velhos e moços, de boa compleição, disposição e cor, e sem enfermidades; de animais sãos e de competente tamanho, de frutos e mantimentos sadios; onde não houvesse coisas peçonhentas e nocivas; de boa e feliz constelação; o céu claro e benigno, o ar puro e suave. Se fosse na marinha, era preciso ter em consideração o abrigo, a profundidade, e a capacidade de defesa do porto e, quando possível, que o mar não batesse da parte sul ou do poente. Para as povoações terra adentro, não se escolhessem lugares demasiado altos, expostos aos ventos e de acesso difícil; nem muito baixos, que costumam ser enfermiços, mas sim os que se achassem a altura mediana, descobertos para os ventos de norte e sul. Se houvesse serras, que fosse pela banda do levante e poente. Caso recaísse a escolha sobre localidade à beira de um rio, ficasse ela de modo que, ao sair o sol, desse primeiro na povoação e só depois nas águas (HOLANDA, 1995, p. 96-97).

Também a rede urbana estabelecida no espaço espanhol, no que se refere à forma, à localização, à função e direção do crescimento constituía-se de elementos básicos que se apresentava também na estrutura dos povoados missionários. Nas palavras de Holanda (1995):

A construção da cidade começaria sempre pela chamada praça maior. Quando em costa de mar, essa praça ficaria no lugar de desembarque do porto; quando em zona mediterrânea, ao centro da povoação. A forma da praça seria a de um quadrilátero, cuja largura correspondesse pelo menos dois terços do comprimento, de modo que, em dias de festa, nelas pudessem correr cavalos. Em tamanho seria proporcional ao número de vizinhos e, tendo-se em conta que as povoações podem aumentar, não mediria menos de duzentos pés de largura por trezentos de comprimento, nem mais de oitocentos pés de comprimento por 532 de largo; a mediana e boa proporção seria a de seiscentos pés de comprimento por quatrocentos de largo. A praça servia de base para o traçado das ruas: as quatro principais sairiam do centro da cada face da praça. De cada ângulo sairiam mais duas, havendo o cuidado de que os quatro ângulos olhassem para os quatro ventos. Nos lugares frios, as ruas deveriam ser largas; estreitas nos lugares quentes. No entanto, onde houvesse cavalos, o melhor seria que fossem largas (HOLANDA, 1995, p. 97).

A colonização espanhola intervinha arbitrariamente na natureza, no curso das coisas e da história, que “não somente acontece, mas também pode ser dirigida e até fabricada”, conforme Holanda (1995, p. 97). Segundo esse mesmo autor, esse foi o pensamento que alcançou a sua melhor expressão e o seu apogeu na organização dos jesuítas em suas reduções. Esses o introduziram na cultura material das missões guaranis, construindo cidades geométricas, de pedra lavrada e adobe, e o estenderam até as instituições. Segundo Kern (1994, p. 36), o plano urbanístico das reduções levou em conta a disposição dos edifícios relacionados com a vida dos missionários, a partir dos modelos europeus já consagrados depois de séculos.

O Renascimento provocou uma retomada do antigo projeto grego de cidade planejada, seguindo um padrão: ruas perpendiculares cortando-se em ângulos retos, como se formassem uma grade, demarcando quadras de oitenta metros quadrados nas quais se instalavam quarteirões de casas. Esse mesmo plano foi adotado pelos colonos espanhóis para a formação das suas novas cidades, nas quais o quarteirão é um espaço quadrado de terreno, com casa ou sem elas, mas sempre circundado por ruas, nos seus quatro lados. Nas reduções, entretanto, as ruas não separavam quarteirões mas sim casas isoladas, concessão feita aos padrões da habitação indígena. As ruas, que se organizavam, segundo o plano em grade do Renascimento, separavam grandes casas indígenas e não quarteirões como nos povoados dos espanhóis. De acordo com Kern (1994) a descrição do povoado de São João Batista (Fig. 2), fundado por Sepp, mostra essa tríplice origem histórica do projeto urbano:

A praça central ocupa o centro da composição. No seu lado sul, encontra-se o conjunto das edificações relacionadas às atividades religiosas e artesanais. A igreja é ladeada à direita pelo cemitério, e à esquerda pelo claustro. Ambos os espaços estão fechados por um muro e um alpendre. O acesso aos dois recintos se dá por portas que se destacam dos muros e compõem com a fachada da igreja um cenário extraordinário. Dentro do claustro, junto à igreja, uma torre hexagonal mostra os sinos. Ao fundo do claustro, a residência dos padres se estende de leste a oeste. À esquerda do claustro, vê-se o pátio dos artífices, com as edificações onde se encontravam as oficinas artesanais. Ao fundo, a tradicional quinta onde pomares fornecem frutas, plantam-se ervas medicinais e espécies europeias e nativas são cultivadas. Quatro depósitos e um curral completam o desenho na sua parte superior. A oeste da praça se vê um edifício retangular, com pequeno pátio interno, no qual se acolhem as viúvas e os órfãos: é o Cotiguaçu. Ao norte da praça, duas longas casas terminam em forma de edificações altas, junto à entrada principal do povoado. São duas capelas, que formam com a fachada da igreja, ao fundo, uma perspectiva de rara simplicidade e beleza. A edificação da esquerda é onde se reúne o cabildo. Em volta da praça distribuem-se as casas longas e separadas por espaços de circulação, nas quais moram as famílias indígenas, cada família nuclear ocupando um aposento do conjunto. Diversas dessas casas são lideradas por seu cacique. Em volta do conjunto do povoado, podem ser observadas algumas vertentes de água transformadas em fontes (KERN, 1994, p. 37).

Esse conjunto foi o resultado de décadas de trabalho guarani, e pode ser tomado como definitivo nas Missões do século XVII de acordo com Kern (1994, p. 38). Esse plano urbanístico não coincide com o de nenhuma das utopias estudadas, “porque é característico da imaginação utópica a busca de soluções ideais, que não podem ser evidentemente as já-existentes, profundamente impregnadas pelas culturas das sociedades que as engendram”, de acordo com Kern (1994, p. 38). Nesse sentido, o discurso da utopia no relato de Sepp – o relato da conversão, se constituiu conforme a abordagem do espaço pelo sujeito para a constituição da utopia, no discurso e na história. As Missões foram um experimento utópico que, neste caso, se realizou em São João Batista a missão fundada pelo padre Sepp.

3.2 Os guaranis – seres do devir

Quem eram os guaranis? Antes da chegada do europeu, o que faziam e como viviam os guaranis, isto é, quais eram os seus costumes e suas crenças? A Antropologia nos diz que os guaranis migraram da região amazônica em direção ao sul do continente americano, entre os anos 300 e 350 d. C., por impulso coletivo buscando a Terra sem Mal, estabelecendo-se na bacia do Rio da Prata (rios Paraná, Paraguai e Uruguai) e nas florestas do Guáira. Os guaranis pertenciam ao grupo étnico tupi-guarani, tinham a mesma base linguística, porém a divisão do grupo em diferentes parcialidades graças a sucessivas migrações, fez com que a língua assumisse centenas de diferentes contornos, como o tupi¹³⁰ falado na costa e o guarani falado desde as florestas do Guáira ao rio da Prata.

O guarani era semi-nômade. Suas grandes casas eram constituídas em relação ao plantio e à colheita. Os guaranis andavam nus ou semi nus e pintavam o corpo de urucum. Faixas de algodão, tingidas com madeiras corantes eram apertadas à cintura e ao tórax. Usavam eventualmente cocar, braceletes, tornozeleiras, colares e jarreteiras de penas coloridas, mas sempre o tembetá¹³¹, um palito amarelado de cinco a oito centímetros de

¹³⁰ O tupi gramatizado foi usado como língua franca pelos portugueses e o guarani gramatizado foi usado pelos espanhóis.

¹³¹ O tembetá era adorno símbolo dos guaranis, “medindo em geral de 8 a 15 cm de comprimento, é feito de resina de *mbavy*, parecida com âmbar amarelo. A resina existe em quantidade suficiente só depois do inverno, isto é, no tempo da “folha nova”. Para fazer o tembetá, dão-se talhos em forma de losango na casca do pau-vidro, prendendo por baixo dela um tubo fino de taquary [...], no qual a resina escorre por uns dois dias. Daí a um ou dois dias, endurecida a resina, racha-se o taquary, alisa-se o tembetá com lixa-do-mato (*amabaí*), afina-se a ponta inferior com lasca de pedra e coloca-se na parte superior um botão da mesma resina”. Cf. Egon Schaden.

comprimento no lábio inferior. A mulher guarani não usava o tembetá, mas em seu rosto eram tatuadas três listras paralelas, de cor azul¹³². Os guaranis adultos, eventualmente, usavam tanga¹³³. Os guaranis subsistiam da caça, pesca, coleta e horticultura de plantas tropicais – milho, mandioca, algodão, fumo, batata-doce, feijão, amendoim, abóbora-moranga e porongos. Entre as plantas silvestres, conheciam mais de vinte espécies comestíveis.

O guarani estava no Neolítico, possuía uma arte simbólica e mágica. A cerâmica era atividade predominantemente das mulheres, que moldavam cachimbos, destinados a aspiração do fumo do tabaco, potes para esquentar água, recipientes pequenos para cozinhar, recipientes grandes para fermentação de bebidas e urnas funerárias. Eram ornados com desenhos geométricos lineares, com duas opções de cores, vermelho sobre fundo branco amarelado ou vermelho e negro sobre mesmo fundo. Toda esta arte foi produto de um pensamento mágico, muito mais antigo ou primitivo que o pensamento religioso. Na visão do padre Sepp ([1710], 1980, p. 208-209), pelos “fragmentos de terracota de panelas que escavavam ao sulcarem a terra e derrubarem os matos, podiam avaliar muito bem o estado deplorável dos seus maiores e a vida cheia de sofrimentos que em seu gentilismo levavam”.

Além da cerâmica, a tarefa das mulheres se estendia ao preparo da comida, ao plantio e à colheita, fabricavam farinha, incumbiam-se da salvação do milho, para a preparação da *chicha*, fiavam algodão, cuidavam dos animais domésticos, realizavam todos os serviços, relacionados com a manutenção da choupana. Os homens ocupavam-se com a derrubada e a preparação da *coivara* para as lavouras, entregando-as prontas para o plantio das mulheres, colhiam o mel, raízes e frutas alimentícias, praticavam a caça e a pesca, fabricavam canoas, protegiam as mulheres, crianças e velhos. Ainda eram prerrogativas masculinas a realização de expedições guerreiras, o sacrifício de inimigos ou de animais como a onça¹³⁴.

Os guaranis viviam em amplos territórios com uma zona de transição entre um aldeamento e outro. Localizavam suas moradas em terrenos altos e arejados, onde as choupanas tinham uma relação fundamental com o terreiro, a *oka*, local em que se realizavam as reuniões. Nas grandes choupanas as diversas famílias se misturavam, cada uma tinha seu

Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. In.: *Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n 4, 1954, p. 112.

¹³² Na cultura guarani, todas as coisas e todos os seres imortais que povoam o território celeste do divino são chamados de azuis, *ovy*, como o “jaguar azul que provoca os eclipses da Lua e do Sol ao tentar devorá-los”. Cf. Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 33.

¹³³ Interessa-nos essa descrição da nudez ou semi-nudez, dos enfeites de pena, compreendidos como arte plumária, do uso do tembetá e das tatuagens azuis, que podemos entender como uma descrição colonialista, próxima dos relatos de viajantes, justamente para comparar com o guarani vestido e cristianizado.

¹³⁴ Cf. Sérgio Buarque de Holanda. *História geral da civilização brasileira*. Difel: São Paulo, 1960, p. 75, v 1.

fogo¹³⁵ e uma rede que demarcava o seu espaço. A família extensa – integrada por pais, mães, tios, primos e todos os parentes, com quase uma centena de pessoas – foi sendo transformada ao longo do tempo, passando por unidades habitacionais menores que abrigavam três ou quatro famílias. Eram cobertas de palma, com esteios de madeira, onde penduravam as redes. A relação com a choupana era fundamental na vida social e religiosa do grupo.

Além da língua oral, de acordo com Oliveira (2004, p. 28), os guaranis possuíam escrita hieroglífica com uma grande quantidade de signos e também um sistema numeral, que chegava a cinco¹³⁶. Os guaranis possuíam também os *quipus*, constituindo-se de um conjunto de objetos, como sementes, pequenas pedras, dentes, etc., cada um deles representando uma idéia. Mantinham um caminho ancestral, limpando-os do mato e plantando em suas margens sementes de uma erva baixa, mantendo o caminho sem obstrução. Estes caminhos se cruzavam em centros onde eram depositados os *quipus*. Esse sistema guarani era considerado a principal rede de comunicação e transporte de todo o continente, o caminho chamado Peabiru¹³⁷.

Os mitos guaranis, as *Belas Palavras*, eram transmitidos oralmente, desde tempos remotos. Como se constitui essa forma sujeito¹³⁸? Sujeito religioso, anterior ao sujeito jurídico, constituído em uma sociedade sem luta de classes alicerçada no poder econômico, sem luta pelo poder alicerçada no Estado, por isso anterior à história. Sujeito pré-ideológico? Condição de possibilidade de toda a ideologia? Sujeito do discurso mítico transmitido oralmente. Discurso escrito por etnólogos, antropólogos, linguistas constituído com a interferências de uma língua sobre a outra, de uma cultura sobre outra, de um grupo social sobre outro, de uma forma sujeito sobre outra. Nesse sentido, Clastres (1977) trata do mitos

¹³⁵ Há divergência entre os autores, alguns referem a existência de um fogo permanentemente aceso para cada choupana, o que demarcava o espaço de cada família era a rede, uma para o homem e a mulher e outra para os filhos.

¹³⁶ No discurso mítico guarani da criação do mundo, *Nhamandu* “faz com que na ponta de seu bastão insígnia a terra se vá desdobrando”; para sustentá-la, cinco palmeiras azuis surgem da vontade de *Nhamandu*, uma no centro da terra e outras quatro nos pontos cardeais: *Karai*, a leste; *Tupã*, a oeste; ventos bons, ao norte; tempo originário, ao sul: “Quantos os dedos da mão, assim ele as faz brotar, às palmeiras azuis”. Na cultura indígena, a sacralização do número cinco estaria ligada ao processo de germinação do milho, cuja primeira folha irrompe a terra cinco dias depois da sementeira. As citações do mito da *Criação da Terra* foram recortadas em Pierre Clastres. *O Grão-Falar*. Mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luiza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977, p. 32.

¹³⁷ Ver nota 110.

¹³⁸ A expressão forma sujeito foi introduzida por Althusser: “Todo indivíduo humano, isto é social, só pode ser agente de uma prática se se revestir de uma forma de sujeito. A ‘forma sujeito’, de fato, é a forma da existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais”. Pêcheux ([1975], 1988, p. 182-183) retoma essa noção para dizer que a “*forma-sujeito do discurso*” funciona pela interpelação e “*produz* o sujeito no lugar deixado vazio”. O sujeito sendo dotado de inconsciente e interpelado pela ideologia é constituído como um sujeito social e historicamente determinado. Essas relações sociais jurídico-ideológicas não são intemporais, são resultado de um processo histórico-ideológico.

guaranis e refere ao desconhecimento das *Belas Palavras* pelo colonizador e o zelo do guarani ao protegê-las:

E forte era a sua preocupação de conservar ao abrigo de qualquer mácula o seu universo religioso, fonte e finalidade de sua força de viver, que, até muito recentemente, o mundo branco vivia numa total ignorância desse mundo dito selvagem, desse pensamento que não se sabe que admirar, se a sua profundidade verdadeiramente metafísica, se a sumptuosa beleza da linguagem que o exprime (CLASTRES, 1977, p. 9).

Os mitos guaranis estão inseridos numa perspectiva eminentemente religiosa, ou seja, a palavra do mito fundamenta a existência coletiva. Segundo Clastres (1977, p. 10): “A substância da sociedade guarani é o seu mundo religioso”. Por isso, segundo Clastres “os sábios são os senhores exclusivos das *Belas Palavras*, detentores respeitados do *arandu porã*, o belo saber”.

Além da proteção para com as *Belas Palavras*, o guarani adotava um apelido, burlando, assim, os males que pudessem afetá-lo. Fugia constantemente deste mundo inimigo, buscando o *ivy maray*, que em guarani, significa Terra sem Mal, conforme vimos. Em consequência da busca da Terra sem Mal, percorreram um imenso território que os levou a conhecer em profundidade a flora, com isso as propriedades medicinais das plantas.¹³⁹ O guarani em seu eterno movimento construía sua morada para durar de três a quatro anos e caminhava léguas para confrontar tribos inimigas desde tempos ancestrais.

Porque, segundo Levcovitz (1998:197), só a morte no terreiro inimigo era capaz de conduzir ao plano divino: “O complexo guerreiro-antropofágico era a síntese de um duplo ritual: como gesto funerário, ele produzia, por via da cena, a ‘boa morte’. Como gesto de nomeação ele produzia a ‘pessoa.’” A guerra produzia assim o *socius*. “O homem está sempre em busca de um tornar-se outro, tornar-se pessoa, tornar-se Deus. [...] Este é o devir tupi-guarani, seres que só existem sob a forma de puro movimento”, escreve Levcovitz (p. 197). Segundo esse autor, a noção de identidade do guarani apresenta-se “‘desconstruída’ [...] se definem em um ‘vir-a-ser’, em tornar-se outro” (p. 125). E assim que como seres do devir só existem neste percurso “do tornar-se outro” (p. 127). Daí a Terra sem Mal e sua busca, e o devir supremo do homem ao divino. Pensamos que de tanto buscar alhures essa inatingível Terra sem Mal e por negar a possibilidade de sua existência na sociedade terrena, porque

¹³⁹ O guarani foi um dos povos que “primeiro chegou ao conceito do gênero botânico e zoológico, ensaiando sobre a semelhança de propriedades das plantas, o que lhe permitiu chegar a conhecer mais de mil gêneros botânicos”. Cf. Marilda Oliveira de Oliveira. *Identidade e Interculturalidade História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editora UFSM, 2004, p. 26. A língua guarani ocupa hoje o terceiro lugar quanto a origem etimológica dos nomes das plantas, depois do grego e do latim.

corruptível e imperfeita, o guarani supôs uma sociedade justa, cujo modelo viria a ser encontrado em outro lugar, nas reduções jesuíticas.

Os jesuítas, por seu lado, servem-se de um mito guarani para reduzi-los. Segundo Oliveira (2004, p. 29-30), entre os mitos contados aos jesuítas um deles refere a figura que os guaranis chamavam de *Pay Zumé*. Contavam que este *Pay Zumé* havia predicado a fé do céu, no continente americano, aos antepassados dos guaranis e que muitos os seguiram. Pay Zumé era branco e teria vindo do oriente, ensinando-lhes as técnicas de agricultura, o plantio dos vegetais necessários para a alimentação de seus descendentes, o milho e a mandioca. No entanto, *Pay Zumé* previu que logo esqueceriam a fé que ele lhes transmitira, mas que, depois de muito tempo, voltariam muitos enviados desse deus a predicar a mesma fé entre os seus descendentes¹⁴⁰. A existência desse mito entre os guaranis fez com que eles reconhecessem nos jesuítas os sucessores que *Pay Zumé* prometera. Por sua vez, os padres da Companhia de Jesus, entre eles, Manuel de Nóbrega, quiseram identificar Pay Zumé a São Tomé, cuja predicação do cristianismo nos confins do Oriente teria dado origem ao reino cristão de Preste João.

3.3 A Companhia de Jesus – *a d majorem Dei gloriam*

No contexto do Renascimento, da Reforma Protestante e da debilidade ético moral da Igreja, foi criada a Companhia de Jesus, ordem religiosa de caráter reformista e militante, cuja ética baseava-se no “salvar a alma” através da militância religiosa e da obrigação de “viver no mundo”. A Companhia de Jesus emerge num período de crise da unidade europeia fundada na cristandade, de ampliação de espaços geográficos, decorrente do Descobrimento, dos interesses da nova ordem burguesa. Nesse ambiente se enquadra o papel da Companhia de Jesus, Sebe (1982) a define como:

ordem atrelada aos princípios da burguesia expansionista, pois comprometida com a colonização e missionarismo [...]. Os jesuítas prestaram grandes serviços à Igreja e aos Estados Ibéricos, na Modernidade. Afinados com os propósitos religiosos reformados, os padres da Companhia participaram do processo de colonização (SEBE, 1982, p. 8).

¹⁴⁰ Cf. Marilda Oliveira de Oliveira. *Identidade e Interculturalidade História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editora UFSM, 2004, p. 30.

O surgimento dos povoados missioneiros na primeira metade do século XVI, em terras pertencentes à Coroa espanhola, na Bacia do Prata, desencadeou um processo civilizatório junto aos guaranis, promovendo a formação de uma organização social de caráter comunitário, católico e político. As reduções prestavam serviços militares, pagavam impostos sobre a produção agropecuária e a exportação, promoviam a produção artística, artesanal e técnica, segundo o imaginário europeu. Processo que se realizou em um espaço utópico concreto, que durou mais de cento e cinquenta anos.

Quem eram os jesuítas? O surgimento dos jesuítas deve ser entendido como resposta da Igreja Católica aos desafios surgidos naquele tempo e ao imaginário religioso medieval renascentista. Iniciamos, pois, com Inácio de Loyola (1491-1556) o autor dos *Exercícios Espirituais*, e fundador da Companhia de Jesus, cujo lema era: *Tudo para a maior glória de Deus*. Em 1553, em Roma, junto à Igreja de Nossa Senhora da Estrada, vivia um grupo de sacerdotes que fazia apostolado e tinha obras sociais para enfermos, menores abandonados, jovens estudantes e prostitutas arrependidas. Muita gente ia consultá-los e a correspondência era abundante. Tratava-se da Companhia de Jesus, ordem religiosa aprovada pelo Papa Paulo III. Com apenas treze anos de existência, a Companhia já se estendia por toda a Europa e possuía missões na África, na Ásia e na América e o Colégio Germânico,¹⁴¹ onde formava e forjava os jesuítas e para onde afluíam os filhos da nobreza europeia. Nessa época acreditava-se que os membros da Companhia passavam de mil e seu fundador, um homem de baixa estatura, coxo e sujeito a cólicas estomacais, era um padre bondoso e enérgico, que trabalhava duramente.

Era Inácio de Loyola, nascido na baixa nobreza da província basca, tinha sido soldado, cavaleiro, peregrino e mendigo, estudado gramática latina em Barcelona e Alcalá¹⁴², mas foi na Sorbone que, após tornar-se Mestre em Artes, cursou Teologia. Foi em Paris que Inácio recrutou os primeiros soldados, isto é, os pilares da Companhia de Jesus: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilla. A todos, Inácio aplicou os *Exercícios Espirituais*, “todos se puseram de acordo em obrigar-se com certa solenidade a cumprir três votos ou promessas ao Senhor; voto de pobreza, de castidade e de peregrinar a Jerusalém, dedicando-se depois à evangelização e salvação do mundo”, (García-Villoslada, 1991, p. 360). Em Paris, Inácio entrou em contato com as

¹⁴¹ Inaugurado em 1551, também dava aulas gratuitas a alunos externos. Mais tarde, este colégio se converterá na célebre Universidade Gregoriana.

¹⁴² Iñigo, antes de ser de Inácio, teve, em Barcelona, o seu primeiro contato com os escritos de Erasmo de Roterdã. Além disso, na Escola de Mestre Ardévol a gramática latina utilizada era a do humanista Antônio de Nebrija. Ao mesmo tempo em que Inácio iniciava os seus estudos com o mesmo mestre, João Calvino concluía os seus.

principais correntes culturais e religiosas de seu tempo. Além disso, os anos em Paris, 1528 a 1535, foram, para Inácio, anos importantes “para o amadurecimento de seu ideal apostólico, dentro de uma atmosfera de catolicismo militante, constantemente atacados por hereges procedentes da Alemanha e da Suíça. Para o futuro fundador da Companhia, foram anos de preocupações e profundas reflexões”, segundo García-Villoslada (1991, p. 351).

A Companhia de Jesus nasceria em Roma não em Paris, embora em Paris se lançassem ao solo as suas primeiras sementes. Loyola recebeu a Ordenação Sacerdotal, aos 46 anos e entrando em Roma, em novembro de 1537, se deteve na capela de La Storta, perto da cidade, e ali teve a visão espiritual que depois comunicou a seus companheiros: sentiu que Deus Pai “o colocava junto de seu Filho” e que Jesus, que carregava a cruz, lhes prometia: “Eu estarei com vocês em Roma”. Depois dessa visão, confirmou que seu grupo devia chamar-se “Companhia de Jesus”¹⁴³.

Na proposta que apresentaram ao papa pediram que os aceitassem como um corpo apostólico, não como indivíduos isolados. Além dos três votos religiosos – castidade, pobreza e obediência – fizeram um voto especial de obediência ao papa, para que ele os enviasse, onde julgasse melhor em qualquer parte do mundo. A vida comunitária deveria ser simples e estaria orientada ao trabalho apostólico: por isso não poderiam gastar as horas no canto do Ofício divino, nem ter penitências exteriores. Por isso, também, o Geral deveria ser vitalício. Com a ajuda dos demais, Loyola compôs a *Fórmula do Instituto*, que o Papa Paulo III aprovou a 27 de Setembro de 1540, com a *Bula Regimini Militantis Ecclesiae*.

A Companhia de Jesus passou, assim, a existir como Ordem Religiosa. A obediência foi a decisão fundamental na formação da Companhia de Jesus, a principal característica da Ordem, que foi estruturada de forma militar, para defender a milícia eclesiástica. Assim, a autoridade de Deus, exercida pelo papa, era delegada ao superior geral e, através dele, para os superiores nacionais, regionais e locais. A obediência incondicional foi um dos primeiros preceitos para o funcionamento da Ordem. A Companhia não alcançaria seus propósitos, se os seus membros não estivessem unidos entre si e com a cabeça que os governa.

Loyola foi eleito o Geral da Companhia por ele fundada, dos 50 aos 65 anos, até sua morte, em 1556. Além dos *Exercícios Espirituais*, deixou a *Constituições da nova Ordem* e cerca de sete mil cartas, enviadas à sua milícia dispersa. A obediência foi essencial para o funcionamento da Companhia de Jesus, a maneira encontrada pelos primeiros jesuítas para se dispersarem pelo mundo, propagando o evangelho, sem, contudo, perderem sua união. A

¹⁴³ Horácio Botero, SJ. *Inácio de Loyola Fundador de la Compañía de Jesús*. Trad. Pe. Benno Brod, SJ. Bogotá, Colômbia: Arte Publicaciones, s/d, p.12.

importância da obediência cega foi ressaltada como meio fundamental para manter a Companhia unida e bem estruturada; isto lhe garantia o progresso para a maior glória divina. Nesse sentido a correspondência epistolar tinha um papel muito importante. Era imprescindível a comunicação entre os membros da Ordem; assim, os subalternos deveriam dar conta aos seus superiores do trabalho realizado, em terras longínquas, segundo Loyola (1975):

Concorrerá também de maneira muito especial para esta união a correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio freqüente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos Superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para a consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor (LOYOLA 1975, cap 1, § 673).

Nos *Exercícios Espirituais*, na *Constituições* e nas cartas de Loyola estariam as bases da definição de um método de missão para a redução do gentio a fé católica. Até a expulsão da Companhia de Jesus dos territórios pertencentes aos países ibéricos – Portugal e Espanha – superiores, padres e irmãos não deixaram de escrever cartas¹⁴⁴, informes, relatórios e crônicas em que narraram as facilidades e dificuldades da conversão do gentio e o cotidiano da Companhia de Jesus no Novo Mundo.

Foi Lisboa, capital de uma vasta rede marítimo mercantil, então numa fase de apogeu da sua expansão no Oriente e no Ocidente, a primeira “grande rampa de lançamento” dos missionários da Companhia de Jesus¹⁴⁵. O rei D. João III abriu aos Jesuítas a porta do mundo. Nesse sentido, os padres da Companhia e a sua fulgurante afirmação e expansão muito devem à Coroa Portuguesa que acolheu os primeiros discípulos de Loyola no mesmo ano da aprovação oficial da nova ordem pela Santa Sé. Nas terras lusitanas e nos seus potentados do ultramar, a Companhia de Jesus usufruiu de um dos acolhimentos mais confiantes, gozou de uma protecção mais duradoura e teve um dos crescimentos mais rápidos e uma das estruturas mais consistentes.

Francisco Xavier e Simão Rodrigues foram os jesuítas enviados a Portugal. Francisco Xavier foi o primeiro a se dirigir para terras longínquas, partiu para a Índia em 15 de março de 1540. Simão Rodrigues permaneceu no Reino, lançando as bases da Companhia fora de

¹⁴⁴ As cartas jesuíticas, além de instrumentos de comunicação entre os missionários dispersos em diversas terras, eram imediatamente transcritas, copiadas, impressas e difundidas, não só entre os próprios membros da Companhia de Jesus, mas também no meio sociocultural alfabetizado da Europa da época, como incentivo à missão.

¹⁴⁵ Cf. Nuno da Silva Gonçalves. Jesuítas. In.: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Mem Martins, 2000, p. 21-31.

Roma, a primeira de toda a Ordem. Nove anos mais tarde, em 29 de março de 1549, Manuel da Nóbrega chega ao Brasil na armada do primeiro governador geral, Tomé de Souza. Menos de quinze dias depois o superior da pequena missão que se iniciava escreveu a seu superior, contando como tinham sido recebidos, como estavam alojados, o estado de pecado e abandono em que se encontravam os portugueses, os primeiros contatos com os indígenas e o interesse que mostravam em abraçar a fé, os avanços da comunicação com esses e os planos da catequese. Nóbrega ([1557], 1995) escreve também a D. João III:

Certamente não creio eu que em todo o mundo há terra tão disposta para tanto fruto como esta [...] Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel em branco e não há mais que escrever à vontade; mas é muito necessária a virtude e zelo de que estas criaturas conheçam ao seu Criador e a Jesus Cristo seu Redentor (NÓBREGA [1557], 1955, p. 54).

A religião foi progressivamente dirigida, durante o decorrer do século XVII, para o terreno da prática. Entre os jesuítas, a religião pretendia introduzir o cristão nas leis da moralidade pública. Segundo De Certeau (1982, p. 350), “o lugar decisivo, doravante são os costumes mais do que a fé”. Assim, de acordo com o autor, a missão visava especialmente as “regiões” geográficas, sociais, culturais, deixadas sem cultivo até então. Para De Certeau (1982, p. 135-136), uma “unidade nacional é então promovida e delimitada pela aquisição, inicialmente catequética, do conhecimento. O ‘resto’ será rejeitado para o folclore ou eliminado”. Outro era o funcionamento da escrita e da palavra. Tornava-se o instrumento de um duplo trabalho que se referia, por um lado, à relação com o homem “selvagem”, por outro, à relação com a tradição religiosa. Segundo De Certeau (1982): “Serve para classificar os problemas que o sol nascente do ‘Novo Mundo’ e o crepúsculo da cristandade ‘medieval’ abrem à *intelligentsia*”. Para o autor:

O selvagem se torna a palavra insensata que encanta o discurso ocidental, mas que, por causa disto mesmo, faz escrever indefinidamente a ciência produtora de sentido e de objetos. O lugar do outro que ele representa é, pois, duplamente “fábula”: a título de um corte metafórico (o ato de falar que não tem sujeito nomeável), e a título de um objeto a compreender (a ficção a traduzir em termos de saber) (DE CERTEAU, 1982, p. 235- 236). (grifos e parenteses do autor).

Nesse sentido, como compreender com nossas noções e nossos conceitos de hoje o que era fundamentalmente o *diférente*, o que era fundamentalmente o *outro*? Uma questão era elucidar se os indígenas tinham capacidade para serem autônomos ou eram naturalmente incapacitados e deveriam ser tutelados, para seu bem, por gente mais civilizada, a saber, os

países ibéricos – Portugal e Espanha. Outra era determinar se esses tinham o direito de colonizar os novos territórios conquistando-os e extraíndo suas riquezas.

3.4 O Direito natural

Esse discurso teve sua origem na interpelação da alteridade dos indígenas com uma finalidade estritamente política: desconstruir o discurso legitimador da dominação europeia sobre os povos indígenas. Entre os sujeitos desse novo discurso, devem ser mencionados Bartolomé de Las Casas (1474-1566), Francisco de Vitória (1483-1546) Domingo Soto (1494-1560) todos dominicanos professores da Universidade de Salamanca. Alinham-se pela escola de Salamanca, Martinho de Ledesma, dominicano, professor na Universidade de Coimbra, e Luís de Molina (1535-1600), jesuíta, professor na Universidade de Évora.

Vitória concebeu um novo direito, esse tinha como princípio o respeito da autonomia dos povos, negando o direito de conquista romano e o direito medieval imperial ou papal sobre todo o *orbe*. Seus escritos representavam as primeiras formulações teóricas do direito internacional sob o princípio do respeito do outro e do intercâmbio benéfico para ambas as partes. Nas palavras de Vitória (1975):

Tornando, pois, ao nosso tema, diremos que nem o assunto dos índios é tão evidentemente injusto que não possamos discutir sua legitimidade, nem tão notoriamente justo que não possamos duvidar de sua injustiça, havendo nele aspectos que permitem sustenta e outra tese (VITÓRIA, 1975, p. 37).

Esse teólogo discordou das verdades sobre a pretendida inferioridade dos indígenas, dirigindo seus argumentos contra os outros dois elementos que legitimavam a conquista: o imperador e o papa. Demonstrando que os indígenas eram verdadeiros senhores e donos de suas terras, “resta ver por que títulos puderam os espanhóis entrar em posseção deles e de suas regiões. O primeiro título que se alega é que o imperador é senhor do mundo”, apontou Vitória (p. 54). Vitória contrapôs o direito natural dos povos indígenas, intacto e imutável, e do poder do imperador e do papa sobre eles. Neste sentido, abriu precedentes importantes para a desconstrução do discurso colonialista. Para Vitória (1975, p. 56), o “imperador não é senhor de todo o *orbe*. Isso se prova porque o domínio não pode existir senão em virtude do

direito natural, ou do divino, ou do humano. Mas por nenhum desses tais direitos há um senhor de todo o *orbe*”.

Observamos que o discurso de Vitória emergiu no coração do império mais importante da época. Não foi um discurso construído na periferia e longe do centro, mas dentro da universidade mais importante do império espanhol, Salamanca, e atingiu diretamente os dispositivos de poder que legitimavam a Corte. Os espanhóis e portugueses exibiam os títulos dados por Alexandre VI como prova jurídica que legitimava a conquista e ocupação dos territórios de ultramar, a *Bula Intercaetera*, também chamada de *Bula de Participação*, sendo o primeiro documento “jurídico” relativo à conquista, que atribuía total soberania, jurisdição e domínio à Coroa Espanhola sobre o Novo Mundo. Exigia-se, apenas, em contrapartida, que os reis difundissem a fê cristã entre os povos nativos.

Na mesma linha, em 1514, foi elaborado, por Palácio Rúbios, jurista e conselheiro dos reis católicos, o *Requerimento*. Tratava-se de outro documento jurídico que autorizava a intervenção nas colônias, bem como a declaração de guerra justa em caso de resistência. Justificava tal domínio recorrendo ao poder de Jesus Cristo, considerado o Senhor supremo sobre todas as terras e “chefe da linhagem humana”. Ele teria dado a posse sobre o *orbe* a São Pedro, que o transmitira ao papa, e que, por sua vez, o transmitira aos reis católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela.

O *Requerimento* deveria ser lido a toda comunidade indígena prestes a ser invadida, informando-lhes a sua condição de vassalos da Coroa espanhola e garantindo, assim, a “oportunidade” de acatarem espontaneamente a dominação. A superioridade dos que enunciavam o *Requerimento* estava contida no fato de falarem uma língua incompreensível aos indígenas que tão somente ouviam. Segundo Todorov (1988), bastante representativo é o seguinte trecho do *Requerimento*:

Se não o fizerdes [isto é, se não acatarem a fê cristã voluntariamente], ou se demorardes maliciosamente para tomar uma decisão, vos garanto que, com a ajuda de Deus, invadir-vos-ei poderosamente e far-vos-ei a guerra de todos os lados e de todos os modos que puder, e sujeitar-vos-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Suas Altezas. Tomarei vossos bens e far-vos-ei todo o mal, todo o dano que puder, como convém a vassalos que não obedecem a seu senhor, não querem recebê-lo, resistem a ele e o contradizem (TODOROV, 1988, p. 144). (colchetes do autor).

Foi a partir do colonialismo consagrado nesses dois documentos jurídicos que se criou o regime de encomendas. Frente a este direito imperial de caráter medieval, Vitória constituiu o direito natural. Esse é o fundamento dos direitos humanos que os indígenas têm por natureza e que nenhum outro direito positivo pode anular. A infidelidade não tiraria nem o

direito natural nem humano. Nesse sentido, a autoridade do papa sobre o universo ficava negada, segundo Vitória (1975):

O Papa não é senhor civil ou temporal de todo o *orbe*, falando de domínio e potestade civil em sentido próprio [...]. E se prova suficientemente, do mesmo modo que temos feito antes para o imperador, porque não lhe pode corresponder domínio a não ser pelo direito natural, ou por direito divino, ou por direito humano. É certo que não pode ser por direito natural nem pelo direito humano, e não consta em nenhuma parte que seja pelo direito divino. Logo essa tese se sustenta de modo arbitrário e sem fundamento (VITÓRIA, 1975, p. 64).

Esse discurso constituiu a base, no século XVI, do Direito Natural moderno. Nesse sentido, os teóricos ibéricos foram os iniciadores do Direito Natural. Dias (1973) em relação a isso escreve:

O Direito Natural moderno teve seu berço na Península Ibérica. [...] Os teóricos espanhóis lutavam por um sistema de Direito Natural válido para todos os tempos e lugares, a luta pela invenção de um sistema de convivência humana, independente dos costumes ou crenças religiosas particulares dos grupos (DIAS, 1973, p. 222).

Este foi um ponto em que a escola de Salamanca do século XVI era unânime, pois considerava de grande importância para a reestruturação do conceito de sociedade e de Estado. Em relação aos direitos dos indígenas, o Papa Paulo III promulga a *Bula Sublimis Deis*, de 2 de Junho de 1537:

[...] determinamos e declaramos, pelas presentes letras, com a autoridade apostólica, e não obstante o que quer que seja em contrário, que os referidos índios, como todos os povos cuja existência depois chegar ao conhecimento dos cristãos, ainda que estejam fora da lei de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, quer da sua liberdade, quer do domínio sobre as coisas. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar e possuir e gozar essa liberdade e domínio, e não devem ser reduzidos à servidão. Declaramos irritado e nulo o que em contradição com isto se fizer, e que os índios e os outros gentios devem ser atraídos à fé cristã com a pregação da palavra divina e com exemplo da vida honesta (*Sublimis Dei*).

O papado oficializou posições que a Corte espanhola defendera sob a influência das idéias pregadas anteriormente por teólogos e juristas do grupo de Salamanca. Em Janeiro de 1502, a Corte espanhola enviara ao Novo Mundo a expedição comandada por Nicolas de Ovando com objetivo de “pôr ordem no governo da colônia, garantir a liberdade dos índios como seres humanos normais e livrá-los das dificuldades, das injustiças e até da escravidão a que a inexperiência dos colombianos os havia submetido”, afirma Losada (1975, p. 5). Como

integrante dessa expedição, Bartolomé de Las Casas, iniciou sua *praxis* no Novo Mundo, na ilha Espanhola, sendo testemunha privilegiada dos primeiros anos da colonização.

Foi em 1514 que Bartolomé de las Casas fez uma opção drástica: renunciou a todas as suas encomendas, libertou os indígenas e decidiu dedicar sua vida em defesa da causa dos indígenas, como domenicano. Las Casas participou das *Juntas de Valladolid*, convocadas pelo imperador Carlos V, entre os anos 1547-1550, para debater a legitimidade da colonização espanhola e seus métodos. A doutrina de Vitória e Las Casas rompia com a linha histórica do império e da cruzada em nome do direito natural do homem. Segundo os princípios da “guerra justa”, como pensamento oficial da igreja, articulado com uma ética da cruzada, defendia-se que o rei cristão poderia fazer guerra em certos casos, a saber, na defesa da fé cristã e na dilatação de seu culto, contra os infiéis e nações bárbaras que blasfemassem em nome de Cristo.

Em 1500, o *Regimento* dado por D. Manuel I a Pedro Álvares Cabral mostrava essa atitude dominante. A esquadra de treze naus de Cabral, transportando mil e duzentos homens, “toda gente escolhida e limpa, bem armada e provida [...]. E além das armas materiais, que cada um levava para seu uso, mandava el-rei outras espirituais, que eram oito frades da ordem de São Francisco, [...] com mais oito capelães e um vigário”¹⁴⁶. O destino era a Índia e viajavam expressamente em missão de guerra, visando converter, pela persuasão ou pela força, o samorim¹⁴⁷ de Calicute, submetendo-o à vontade do rei de Portugal. Ao longo dos séculos XV e XVII essa foi uma atitude generalizada.

O direito dos indígenas fez cair por terra esses princípios do ideal da cruzada ao negar a jurisdição temporal suprema do papado que o suportava. O Papa tinha apenas poder temporal em ordem às coisas espirituais; logo, não tinha poder para legar a outrem aquilo que na realidade ainda não detinha. Por isso não tinha qualquer poder temporal sobre os indígenas bárbaros, nem sobre os outros infiéis. E se os indígenas rejeitassem receber a fé anunciada e proposta, não se podia por esse motivo mover-lhes guerra, ou proceder contra eles invocando esse direito porque a fé era um ato livre.

¹⁴⁶ João de Barros [1552]. *Décadas da Ásia* (1552). In: *Brasil 500: quarenta documentos*. Org. Janaína Machado e Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 421.

¹⁴⁷ Calicute era o centro de trocas das valiosas especiarias orientais e o samorim – “rei do mar” – estava ligado à elite muçulmana, ao recusar-se a conceder monopólio de compra dos produtos que chegavam ao seu reino teve sua cidade bombardeada. A atenção da esquadra de Cabral – já reduzida a seis embarcações – voltou-se para o rajá de Cochim, com quem estabeleceu uma aliança. Realizava-se uma política tradicional de dominação: explorar as divergências existentes entre as diferentes áreas a serem submetidas. Aproveitando-se da rivalidade entre adeptos do hinduísmo e do islamismo, o reino católico estendeu seus domínios sobre Goa, Diu e Ormuz.

Nessa perspectiva, toda conquista era ilegítima, mesmo quando alicerçada, como tantas vezes se alegou, no princípio da correção e castigo da idolatria ou pecado dos indígenas contra a natureza. Para a escola de Salamanca, a infidelidade só constituía pecado quando sabiam notícia do Evangelho, e os indígenas americanos dela careciam inteiramente. Mesmo em relação aos pecados contra a natureza humana tão sublinhados e denunciados pelos porta-vozes ideológicos dos colonos tinham menos gravidade que a blasfêmia e o homicídio, nunca invocados para alguém perpetrar a guerra.

O direito natural deriva-se, portanto, de “duas fontes da coexistência humana: a sociabilidade e a fraternidade”¹⁴⁸. A primeira impunha o respeito do direito dos indígenas e a segunda colocava as nações em estado de menoridade mental e política à tutela das nações evoluídas. Não obstante, para fundar a legitimidade da conquista os portugueses admitiam títulos de caráter espiritual. Assim, o direito natural era utilizado pelos teólogos para concederem por esta via uma boa parte do que negam por outra.

De acordo com Dias (1973, p. 226-227), a contribuição de Portugal para “a equação e desenvolvimento dos problemas do direito natural, foi, sem dúvida, de porte bastante inferior ao da Espanha”. Esse fato tem explicações no interesse maior de Portugal voltado para o Oriente durante o século XVI, assim o Brasil desempenhou um papel secundário no conjunto da empresa ultramarina. Era para o Oriente que as interrogações ou as inquietações emanadas da ação como exploradores, capitães, missionários, aventureiros ou homens de negócios se voltavam. Os historiadores – Fernão Lopes, João de Barros, Damião de Góis, Diogo do Couto – tratam dessa realidade portuguesa. Não fazia parte dessa reflexão a aplicabilidade das regras de convivência em vigor na cristandade e seus arrabaldes.

A ação colonizadora emoldurava-se num quadro territorial e antropológico interior ao mundo cristão, isto é, de “redondeza” em que a doutrina de Cristo ecoou. Segundo as doutrinas medievais, todo o mundo que pelo norte da África e pelo Golfo Pérsico se estendia até ao Ganges, recebera a notícia do Evangelho, diretamente pela boca dos profetas ou indiretamente da boca de cristãos. Além disso, entre os povos do Oriente, segundo os historiadores citados acima, o Estado, a sociedade civil, a produção industrial e agrícola, o comércio, os instrumentos monetários achavam-se organizados. A religião estava estabelecida em Igreja e em conexão com a vida política e social em formas cristãs, maometanas ou gentílicas. A cultura atingira também graus elevados. Os teólogos juristas portugueses não tiveram, pois, de fundamentar as relações entre colonizadores e colonizados, pois não houve

¹⁴⁸ J. S. Silva Dias. *Os Descobrimientos e a problemática culturais do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 225

colonização. A teoria da cruzada, acolhida entre os humanistas portugueses, apresentava-se nesse contexto como uma estrutura ideológica útil e válida.

Segundo Dias (1973, p. 227) a “visão teórica e prática é sempre a mesma”, filiando-se à legitimidade das conquistas portuguesas nos princípios tradicionais da guerra santa. Em seus critérios, a guerra feita aos infiéis estaria no âmbito das normas éticas que regulavam a convivência entre nações onde a lei de Cristo era conhecida ou, pelo menos, tinha sido anunciada. Essa era, segundo Barros ([1552], 2001), a principal coisa do *Regimento* dado a Pedro Álvares Cabral, “que cometesse os mouros e gente idólatra daquelas partes com o gládio material e secular”, e

deixasse a esses religiosos usar do seu [gládio] espiritual, que era denunciar-lhe o Evangelho, com admoestações e requerimentos da parte da Igreja romana, pedindo-lhes que deixassem suas idolatrias, diabólicos ritos e costumes, e se convertessem à fé de Cristo, para todos sermos unidos e ajuntados em caridade de lei e amor, pois éramos obra de um Criador e remidos por um Redentor, que era esse Cristo Jesus, prometido por profetas e esperado por patriarcas tantos mil anos antes que viesse. E para tal lhes trouxessem todas as razões, naturais e legais, usando daquelas cerimônias que o direito canônico dispõe. E, quando fossem tão contumazes que não aceitassem esta lei da fé, negassem a lei da paz que se deve ter entre os homens, para conservação da espécie humana, e defendessem o comércio e comutação, que é o meio por que se concilia e trata a paz e amor entre todos os homens – por esse comércio ser o fundamento de toda a humana polícia humana, posto que os contratantes disseram, em lei e crença de verdade, que cada um é obrigado ter e crer em Deus –, em tal caso lhes pusessem ferro e fogo, e lhes fizessem crua guerra (BARROS [1557] 2001, 421-423.)

O texto escrito por João de Barros aproximava as idéias em marcha na Península Ibérica. Torna-se assim explicável a insistência no primado dos meios evangélicos e no princípio da sociabilidade que tinham nas relações de comércio uma aplicação político jurídica fundamental. Longe dos ensinamentos de Vitória, admitiam que uma simples pregação podia obrigar os indígenas a crerem na lei evangélica sob pena de pecado mortal. Daí a recusa do cristianismo constituía a base legítima para a guerra de conquista, contra a doutrina dominicana que a considera inócua mesmo se a fé tiver sido proposta com persistência e razões prováveis, e corroborada com o exemplo de vidas. A tradição portuguesa era a cruzada, o domínio colonial, numa forma ou noutra, das sociedades outras pelas sociedades católicas. Não obstante o *Regimento* visava a missão indiana e não a missão americana de Cabral. “Isso diz aquela *História*”, escreve Las Casas ([1561], 2001):

De maneira que, à bordoadada haviam de receber a fé, embora esta lhe pesasse, [...], e também que, ainda que o não quisessem, haviam de comerciar e trocar as suas coisas pelas coisas alheias, mesmo não tendo necessidade delas. Tenho medo de que os

portugueses, sob pretexto de aumentar a fé cristã, despojem a Índia do ouro, prata e especiarias que possuía, e de outras riquezas, e usurpem seus senhorios e liberdade dos reis naturais, tal como nós, castelhanos, procedemos para extirpar e assolar as nossas Índias (LAS CASAS [1561], 2001, p. 434-435).

Os historiadores e teólogos ligados à expansão escreveram à luz da conjuntura histórica de seu tempo e determinaram-se por experiências ou comprometimentos – interesses, ideologias e lugares comuns. Quando usavam “gentio”, não visavam todo e qualquer indivíduo ou sociedade a que este rótulo pudesse ser aplicado, mas aquele que morava dentro das fronteiras da *oikoumenê*. Gentios eram, pois, os habitantes da África setentrional e do médio ou próximo Oriente; isto é das regiões em que o Evangelho havia sido anunciado ou, pelo menos, tinha repercutido, e não professavam o cristianismo, o judaísmo ou o maometanismo. Entravam com os herejes, os judeus e os mouros na categoria dos infieis, e o conceito correspondia à classificação enquanto grupos de infieis submetidos de direito à autoridade papal. Bárbaros eram os outros. Embora as formas “infiel”, “gentio” e “bárbaro” tenham sido usadas de modo a se confundirem. Esse foi o discurso dominante.

Na década de quarenta do século XVI, surgem as primeiras dissidências relativas a Expansão nos destinos culturais de Portugal. Um primeiro núcleo é constituído pelos jesuítas destacados como missionário no Brasil. O segundo, aos intelectuais espanhóis integrados na universidade portuguesa – Martinho de Ledesma e Luís de Molina – e ao *Tratado sobre a guerra que será justa* de Sepúlveda. Desse segundo núcleo dependem, como discípulos ou leitores, os missionários da Companhia de Jesus. De acordo com Dias, o seu surgimento está ligado ao *Regimento* dado em 17 de Dezembro de 1548 a Tomé de Souza, designado governador-geral.

O sistema de capitanias instaurado em 1532 foi a defesa encontrada para uma série de “piratarías” contra os indígenas. A capitania foi equivalente na América portuguesa ao “repartimento” que instaurava o sistema de encomenda na América espanhola e a sua própria experiência de colonização na África. A sua praxe era a dos colonos e foi contra ela que procurou agir o *Regimento*. Não obstante, não se baniram no sistema de governo ultramarino a guerra de pacificação política, nem a captura, domínio e cativeiro dos indígenas pelos cristãos. O *Regimento* distinguiu o que era guerra ou violência justa, da guerra ou violência injusta. Os seus preceitos refletiam a impossibilidade de sujeitar militarmente o vasto espaço brasileiro, garantindo a soberania portuguesa contra a rebeldia indígena e a ameaça do “intruso” europeu. Refletiam também a necessidade de explorar economicamente a província.

O *Regimento* preconiza uma guerra limitada, de intimidação e castigo “destruindo-lhes suas aldeias e povoações, matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos”¹⁴⁹, o condicionamento comercial com o indígena e sua lusitanização ideológica. A carta branca mercantil foi dada para os “povoadores de engenho”, os demais cristãos não poderiam ir “às aldeias dos gentios a tratar com eles, salvo os senhorios e a gente dos engenhos. [...] Pela terra firme adentro, não poderá ir tratar a pessoa alguma sem licença”. Além disso, segundo Azevedo (1924, p. 348), não podiam saltar nem fazer guerra aos gentios “sem vossa licença ou do capitão das capitânicas de cuja jurisdição for”. Essa normatização ou disciplinarização foi tomada porque os reinos europeus só aceitavam a soberania ibérica sobre terras efetivamente ocupadas, D. João III viu-se ante o dilema de povoar sua colônia ou correr o risco de perdê-la, no entanto, no *Regimento* escreveu que “a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”, aponta Azevedo (1924, p. 348). Daí o *Regimento* tratar, também, do aldeamento de conversos, para facilitar a colonização,

será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas capitânicas, para que conversem com os cristãos, e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas da nossa santa fé. E aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam cristãos e que sejam ensinados e tirados da conversação do gentio (AZEVEDO, 1924, p. 350).

Esse *Regimento*, datado de meados do século XVI, não trazia novidade em relação à colonização praticada por um país com a ideologia da cruzada. A guerra seria justa quando se negassem aos descobridores peninsulares faculdades concedidas a toda a humanidade pelo direito das gentes. Isto é, quando se recusasse aos cristãos o direito de evangelização¹⁵⁰. A doutrina da cruzada foi excluída como fundamento de luta pelo domínio político e civil ou para a extração dos bens dos nativos no continente sul americano. Desse modo, não era aceita a licitude da guerra, fosse de conquista, ou apenas repressiva, contra os indígenas, sob a alegação da idolatria ou da sua contravenção moral dos costumes naturais.

Para Sepúlveda, os indígenas eram incapacitados para se reger por si mesmos, isto é, para exercer a soberania e administrar seus Estados. Por este motivo, deveriam ser submetidos

¹⁴⁹ Pedro Azevedo. A instituição do governo-geral. In: *História da colonização portuguesa do Brasil*. Dir. Carlos Malheiro Dias. Edição Monumental Comemorativa do Primeiro Centenário da Independência do Brasil. Porto: Litografia Nacional, 1924, p. 345, v. 3.

¹⁵⁰ J. S. Silva Dias. *Os Descobrimientos e a problemática culturais do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 258.

por outros povos de um nível cultural superior. Era justo, normal e de acordo com a lei natural que todos os homens probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominassem todos os que não possuíssem essas virtudes. Sustentava também que a pregação do Evangelho era uma obrigação que incumbia aos cristãos o direito de impô-la pelas armas a quem puser obstáculos para a sua difusão pacífica. Sepúlveda ([1549?], 1996), argumentava com base na lei natural que:

A esta lei estão submetidos os homens e os animais. Por isso, as feras se amansam e sujeitam-se ao império do homem. Por isso, o varão impera sobre a mulher, o homem adulto sobre a criança, o pai sobre seus filhos, quer dizer, os mais poderosos e mais perfeitos sobre os mais débeis e imperfeitos. Isso mesmo se verifica entre os homens; alguns, por natureza, são senhores, outros, por natureza, são servos [...] e vemos que isso é sancionado pela própria lei divina. Pois está escrito no livro dos provérbios: ‘o tolo servirá ao sábio’. Assim são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E sempre será justo e de acordo com o direito natural que essas pessoas sejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultivadas e humanas, de modo que graças à virtude dos últimos e à prudência de suas leis, eles abandonam a barbárie e se adaptam a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se recusam o império, é permissível impô-lo por meio de armas e tal guerra será justa, assim como o declara o direito natural (Sepúlveda, [1549?], 1996, p. 23).

Toda essa discussão, no entanto, foi tardia, se considerarmos a destruição logo após o contato e, mesmo depois das relações entre os missionários e colonos terem se transformado graças à constituição de 1549, os missionários terem entrado em acordo com a administração de Tomé de Souza (1549-1553), D. Duarte da Costa (1553-1557), Mem de Sá (1557-1572) e seus sucessores até o fim do século. A experiência tinha mostrado aos jesuítas o engano do seu otimismo inicial em matéria de civilização e conversão do indígena. Além disso, a Europa lutava pelo domínio compartilhado do mundo. Os teólogos eram intelectuais a serviço das vigências cristãs, não entravam em conflito com elas, constituíam-se como uma cooperação moral.

As doutrinas de Vitória e sua escola e as ressonâncias na cultura portuguesa com Ledesma e Molina deram, por um lado, a sustentação ideológica e, por outro, a sustentação prático-ético na formação da praxe colonial dos jesuítas. De acordo com Dias (1973, p. 266), “as justificativas morais” – de religião e civilização – “estavam de acordo com os objetivos econômicos e políticos” que possibilitaram a ação dos colonos. Assim, os jesuítas, depois de uma breve fase de ilusões, enveredaram por uma solução de meio caminho entre o esquema da cruzada e o do direito natural. As cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta ou de qualquer outro jesuíta não contestam ou discutem os direitos do domínio português ultramarino.

3.5 As Missões – espaço e tempo

Os jesuítas desenvolveram sua ação missioneira na América, com diferentes grupos nativos e em diferentes regiões. As Missões jesuíticas entre os guaranis na região do Prata, por sua importância estratégica no contexto colonial, despertaram inúmeras avaliações e interpretações. Emergem, na historiografia de cada país sob diferentes versões e interpretações. Do mesmo modo, nas várias disciplinas interessadas em seu estudo. As fontes primárias de informação sobre as missões são constituídas pelas cartas e relatórios dos padres da Companhia de Jesus, pela correspondência oficial espanhola e portuguesa e por relatos e diários de viajantes.

As Missões ou reduções dos missioneiros jesuítas com os guaranis constituem um acontecimento histórico singular, fascinante e polêmico. Esse acontecimento teve lugar no antigo Paraguai¹⁵¹, durante o período colonial. As reduções guarani desenvolveram-se no período histórico compreendido desde o ano de 1609, data das primeiras iniciativas, até o ano 1768, quando da expulsão dos jesuítas do território das missões. As reduções, também chamadas missões ou aldeamentos, são as grandes povoações onde eram reunidos os grupos de indígenas, que viviam dispersos numa certa região. As reduções constituíam a estratégia prioritária de desenvolvimento da missionação. Segundo Montoya (1996):

[...] llamamos reducciones a los pueblos de los indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar el algodón para con que se vistan; porque comúnmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza oculto (MONTROYA, 1996, p. 58).

O esforço dos jesuítas na articulação das reduções tinha como objetivo central a conversão dos indígenas e sua adequada cristianização, constituída conforme o imaginário europeu: uma cruzada do bem contra o mal. Fora das reduções, o indígena estaria sob o poder do demônio. Trazendo-o para a redução, ele entraria no caminho da salvação. As reduções, desde suas origens, estavam marcadas por ambiguidades e contradições. Nelas se desenvolvia um conjunto de práticas e se vivia um tipo de cristianismo que não era o comum aos cristãos da época. Integradas por população indígena, apresentavam um grau de desenvolvimento, de

¹⁵¹ Era assim denominada a área geográfica abrangendo regiões que atualmente constituem partes do território dos países do Paraguai, Brasil, Argentina e Uruguai. Também conhecida como região do Rio da Prata, no cone sul da América do Sul.

tecnologia e de vida artística diferente daquela estabelecida. No sistema colonial, contestavam as tentativas de escravização dos indígenas, num território entre espanhóis e portugueses.

Nesse território de fronteiras maleáveis, os jesuítas, provenientes do Peru, entraram em 1585. Durante os primeiros anos de permanência na região, estabeleceram uma relação cordial com a classe colonizadora, organizaram colégios em *Assunción*¹⁵² para os filhos dos *conquistadores viejos*, seminários de retiro espiritual e realizaram missões ambulantes pelo interior do país. A experiência espanhola no campo das reduções foi utilizada como referência na estruturação do processo reducional que então se instalava no Paraguai. A experiência brasileira dos aldeamentos e as estratégias de conversão praticadas pelo padre Manuel da Nóbrega também foram consideradas nesse processo.

Em 9 de fevereiro de 1604, foi constituída a Província Jesuítica do Paraguai que incluía Tucumán e Chile e era independente das Províncias do Peru e do Brasil. O novo Provincial, Diego de Torres Bollo, chegou acompanhado um grupo de treze jesuítas, entre eles, Antonio Ruiz de Montoya e Roque González. Essa ação missionária que se iniciava exigiu novos princípios que se referiam à economia e à liberdade dos índios. O objetivo principal era constituir comunidades cristãs que as missões móveis não conseguiram assegurar e manter os indígenas livres das *encomiendas*. Em 1610, foi fundada a primeira missão chamada *San Ignacio Guazú*. Depois, durante mais de cento e cinquenta anos, os missionários conviveram com os guaranis, em diferentes regiões, estruturando o sistema reducional que em seu apogeu foi constituído por uma rede de trinta povoados, articulados por estradas, portos e ligações fluviais, entre estâncias de gado, lavouras e ervais, chegando a envolver cerca de cento e cinquenta mil índios e cerca de quatrocentos e sessenta jesuítas. Desta forma, a experiência insere-se no contexto colonial como um espaço de exceção.

Os jesuítas eram extremamente rígidos na busca da perfeição; e, sendo esta busca, um de seus ideais primários, como forma de alcançar a salvação, eram cuidadosamente escolhidos, deveriam ter maiores e melhores dons que pudessem levar à perfeição da sua alma e a do próximo. Geralmente pertenciam a famílias nobres e falavam quatro línguas. No Paraguai, os missionários aprendiam o guarani gramatizado. Deveriam ter aproximadamente trinta anos, estabilidade emocional, conhecimentos técnicos que lhe permitisse cumprir as funções numa missão como educador, agricultor, médico, pintor, metalúrgico, arquiteto, escultor e músico.

¹⁵² A capital do Paraguai, *Assunción*, tinha sido fundada no ano de 1536. Nesta época, a cidade já era cinquentenária.

Além dessas qualificações, havia entre eles geógrafos, cartógrafos, astrônomos, todos dedicados à elaboração de cartas e mapas, descrições de relevos, climas, flora e fauna, observações astronômicas e suas relações com regimes pluviais e estações de plantio e colheita. Os missionários também tinham conhecimentos de Filosofia, Ciências Naturais e Físicas, Arqueologia, Geometria, Literatura e Teologia. Traziam consigo todo tipo de provisões entre eles uma manta, uma rede, uma cruz, uma Bíblia, ornamentos e objetos de culto, medicamentos e muitos livros¹⁵³. A maioria dos missionários eram espanhóis, mas havia jesuítas de outros trinta países, como Alemanha, Áustria, Bélgica, França, Grã-Bretanha, Holanda, Irlanda, Itália, Polônia, Suíça, Iugoslávia, Suécia, Hungria e Brasil.

As reduções fundadas por esses ocorreram em quatro áreas diferentes: *Guayrá* (1610), *Paraná* (1609), *Itatín* (1631) e *Tape* (1632). As reduções de Guayrá tiveram como Superior o padre Montoya, que fundou onze povoados em sete anos. No início de 1630 contavam com “sessenta mil almas”. Até serem atacados por bandeirantes, que destruíram onze povoados ocasionando o desaparecimento de cem mil índios, entre mortos, cativos e os que fugiram para as selvas. Os dois povoados que sobraram – *Loreto* e *San Ignacio Mini* – foram transferidos para o sul em 1631. Na mesma época que Guayrá, foi fundada a primeira missão em território guarani, no *Paraná*, tendo a frente o padre Roque González, que fundou sete reduções. A fundação de *Itatín*, a oeste do rio Paraguai, ocorreu depois do ataque dos bandeirantes à *Guayrá*, em 1631, que também foi atacada em 1632. Com a destruição de *Guayrá* e *Itatín*, os jesuítas penetraram na região de *Tape*, fundando nessa região dez reduções. Na margem esquerda do rio Uruguai, fundaram os chamados “Sete Povos”: *San Nicolás*, *San Luís*, *San Lorenzo*, *San Borja*, *Santo Ángel*, *San Juan* e *San Miguel*, hoje no Brasil, no estado do Rio Grande do Sul. Essa região sofreu dois ataques de bandeirantes, em 1636 e 1638. Segundo a *Real Cédula*, de 16 de Setembro de 1639, o número total de índios cativos foi de trezentos mil na região do Prata.

Nesse mesmo ano, os bandeirantes tiveram as primeiras baixas. O padre Montoya, em Madri, e o padre Taño, em Roma, negociaram a liberação do uso de armas de fogo a todos os índios reduzidos em missões. A partir da derrota dos bandeirantes na batalha de *Mbororé*, a Província Jesuítica do Paraguai instalou-se de maneira definitiva e sua configuração manteve-se até a expulsão dos jesuítas. O espaço missionário se constituiu assimilando a experiência

¹⁵³ Além desses, “foram impressos livros de efemérides, calendários, quadros astronômicos e anuários. Cada povoado jesuítico contava com uma biblioteca que ficava na escola. A época da expulsão dos missionários o povoado de *Santa María la Mayor* contava com 445 volumes; os *Santos Mártires*, 382; *Loreto*, 315; *Corpus Christi*, 460; *Candelária*, residência dos padres superiores, contava com 4.725 volumes”. Cf. Marilda Oliveira de Oliveira. *Identidade e Interculturalidade História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editora UFSM, 2004, p. 157.

dos padres jesuítas, com diferentes formações e nacionalidades, com o conhecimento da natureza, costumes e o modo de ser guarani, num processo que moldou características próprias. Em todas as cidades se falava a mesma língua, tinham idênticos costumes, instituições e leis. Todas foram construídas obedecendo o mesmo plano, todas apresentavam um mesmo aspecto, salvo as particularidades do terreno.

Os guaranis, tradicionalmente agricultores, participaram na diferenciação dos meios de produção: o *Tupamba 'e* – *tupam*, Deus, *ba 'e*, coisa; propriedade de Deus – era o campo comum que se destinava ao sustento da comunidade. Incluía as estâncias e os ervais que eram destinados ao pagamento de tributos ao Rei, aos gastos administrativos e aos bens usados nos cultos religiosos e nas festas. O *Avamba 'e* – *avam*, índio, *ba 'e*, coisa; propriedade dos homens – destinava-se ao cultivo para subsistência familiar. O trabalho passou a ser melhor repartido entre o homem e a mulher, com a jornada de trabalho de seis horas diárias.

O produto do trabalho de todos passava às arcas comuns. Inclusive os bens privados – o fruto do *Avamba 'e* – eram guardados nos galpões públicos, cada família tinha seus produtos guardados com seu nome; sendo os padres os responsáveis, distribuindo conforme a necessidade da família. Ao final do século XVII, já fabricavam machados de ferro e todo o material necessário para o trabalho agrícola. A produção agrícola avançou tecnologicamente com a introdução do arado, com o uso de fertilizantes, da irrigação, rotação de culturas, produção de sementes, passaram de uma agricultura primitiva a uma agricultura planejada. Os guaranis trabalhavam, em dias alternados, nos dois territórios. A esse respeito Holanda (1995, p. 69-70) questiona:

Como explicar, no entanto, que os jesuítas, nas Missões do Paraguai, tenham introduzido, desde o começo, e com bom êxito, a lavoura de arado? A razão deveria estar em que os arados trazidos pelos espanhóis para suas possessões americanas lavravam, em geral, a pouca profundidade. [...] não se distinguiam muito da *taclla* ou *arado de pé* dos antigos quíchuas: a criação mais avançada da técnica agrária da América pré-colombiana. Sua vantagem estava em que, num mesmo prazo, lavravam áreas duas a três vezes maiores. [...] os toscos arados de madeira usados nas missões jesuíticas penetravam no solo apenas um quarto de vara e, sem embargo, tudo quanto ali semeavam crescia bem. À América portuguesa mal chegaram esses e outros progressos técnicos de que desfrutaram os índios das Missões (HOLANDA, 1995, p. 69-70).

Para Nóbrega, as palavras “sujeição” e “sujeito” definiam a linha que separava culturalmente o nativo do Brasil e do Paraguai. Nóbrega explica a diferença em carta de 1557:

Fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ele ser uma maneira de gente de

condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que se quer por medo. [...] Os infiéis da costa não estão tão maduros para colher-se deles fruto, como os infiéis que confinam com o Paraguai, terra do Imperador, os quais estão já sujeitos a seu jugo. Assim que me parece que com estes gentios da costa se fará pouco, e com aqueles onde não chegou a conversão dos cristãos, um pouco mais; e com aqueles que estão sujeitos e domésticos se fará muito fruto (NÓBREGA, 1955, p. 200, 257-258).

O sucesso da sujeição começava com a educação das crianças aos seis ou sete anos, à primeira hora da manhã. Essas se dirigiam à igreja, depois de recitar as orações e o catecismo, ouviam à missa. Ao término da missa faziam a primeira refeição, no átrio da casa paroquial, por conta da comunidade. As meninas, separadas dos meninos, fora da casa paroquial, onde não era permitida a entrada de mulheres. Meninos tinham como orientador um índio jovem, que se encarregava de vigiá-los e fazer com que cumprissem as tarefas. As meninas, uma índia, denominada *aya*, encarregava-se das mesmas atribuições. Depois da oração, da missa e da refeição matinal, as crianças eram divididas em três grupos: as que faziam trabalhos agrícolas, as que aprendiam a ler, escrever e contar e as que aprendiam artes e ofícios.

No grupo das tarefas agrícolas estavam as crianças que não “serviam” para as artes e ofícios nem para as matemáticas e letras. Realizavam trabalhos de acordo com a sua idade, como retirar erva daninha, limpar o caminho. As meninas encarregavam-se de colher o algodão e manter longe as aves. A escola – ler, escrever e contar – era somente para àqueles que estavam capacitados. Para as oficinas de artes e ofícios eram enviadas as crianças que tinham alguma aptidão artística. Cada povoado tinha ateliês de pintura, escultura, tecelagem, artesanato, carpintarias, fundição e olaria. Também havia, em quase todos os povoados, escola de música, canto, dança e arte dramática.

A escola formava sujeitos capazes de desempenharem funções que faziam parte da redução. A educação ensinava a obedecer e a cumprir com os horários estabelecidos. A jornada educativa terminava pela tarde, com um toque de sino, quando todos se reuniam no templo para catequese. Terminada essa, rezavam o rosário comiam e regressavam a suas casas, onde moravam com suas famílias. As crianças eram instruídas para que, ao chegarem em casa, ensinassem tudo que haviam aprendido, inclusive a doutrina cristã.

A língua guarani gramatizada foi ensinada nas escolas. Aos poucos foi sendo modificada a língua ancestral, com a extinção dos pajés, que utilizavam as *palavra inspirada* como suporte às narrações míticas, à eloquência política e aos cantos. Eles foram substituídos pelos novos representantes na relação cultural com a espiritualidade, os sacerdotes. A nova religião utilizava outras formas de discurso, se servia das orações, dos catecismos e das pregações. Usava como cenário o urbanismo, a arquitetura e as artes. O espírito do barroco

constituiu o suporte ideológico, para as novas práticas culturais, que se desenvolveram no espaço missioneiro.

Dessa maneira, os padres, com seus conhecimentos artísticos e culturais, junto com os guaranis, criaram obras em um estilo que ficou conhecido como Barroco Missioneiro. As igrejas eram profusamente decoradas com esculturas de madeira policromada e telas pintadas a óleo. No exterior, relevos em pedra arenito geralmente representavam motivos religiosos. Segundo Oliveira (2004):

O Barroco Missioneiro ou Barroco Hispano-Guarani foi uma arte elaborada em absoluto isolamento, voltada totalmente para a catequese, uma arte à margem de todo cotejo secular, de toda a crítica. Arte por e para o índio, num ambiente fechado a toda influência profana na sua evolução, meio de cultura exclusivamente religiosa (OLIVEIRA, 2004, p. 194-195).

Ainda assim, algumas plantas da terra como o maracujá e a palma formaram guirlandas ao redor das colunas. O abacaxi, algumas vezes, substituiu a folha de acanto nos capitéis, e as cabeças de puma e de jaguar, às do anjo. Nas reduções, o espírito barroco conjugou no espaço físico das igrejas e das praças as manifestações das orquestras, dos coros em latim, da dança, da encenação, das celebrações sacras, das missas, das procissões, dos enterros e das festas, com ritos e vestimentas especiais. O espetáculo barroco missioneiro contava ainda com flores, plumagens, incensos, as chamas das velas, as tochas, os toques dos sinos, o rufar dos tambores das rondas noturnas nas ruas do casario.

A uniformidade e repetição das atividades e movimentos nas reduções promoviam um ritmo que almejava o uso perfeito do tempo, o ritmo urbano do trabalho e da cristianização. Este modelo de uniformidade certamente deve ser relativizado. Cada redução edificou seu próprio ritmo frente ao modelo de uniformidade. Esses diferentes ritmos estavam relacionados à presença da cultura dos guaranis nas Missões. Pensamos que a inserção e sobrevivência de um *tempo perfeito* se aproximava do tempo utópico, o presente imutável. Desse modo, tempo e espaço nas reduções constituíam um outro lugar. O espaço utópico.

IV Parte

O DISCURSO DA MOVÊNCIA E O DISCURSO DA PERMANÊNCIA

“Nós descobrimos estas terras! Possuímos os livros, por isso somos importantes!”, dizem os brancos. Mas são apenas palavras de mentira. [...] Todas as terras foram criadas em uma única vez, as dos brancos e as nossas ao mesmo tempo que o céu. Tudo isso existe desde os primeiros tempos, quando Omama nos fez existir. É por isso que não creio nessas palavras de descobrir as terras do Brasil. Ela não estava vazia! [...] Mas eu sou filho dos antigos Yanomami habito a floresta onde viviam os meus desde que nasci e eu não digo a todos os brancos que a descobri! Ela sempre esteve ali, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri esta terra porque meus olhos caíram sobre ela, portanto a possuo!”.

David Kopenawa Yanomami
Descobrimos os Brancos

Inúmeros foram os descobridores, navegadores, conquistadores e missionários europeus que, inseridos em diferentes tempos e espaços, escreveram sobre outras terras e outras gentes. Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha, Américo Vesúcio, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca e Pe. Antônio Sepp foram alguns desses homens que por diferentes motivações atravessaram o Atlântico e escreveram sobre a nossa terra e seus habitantes àqueles que lá ficaram. Sujeitos que se sucederam no tempo – séculos XV, XVI, XVII – e no espaço – Caribe, Porto Seguro, Assunção e Missões guaranis –, seus relatos se constituíram no entremeio da história e da literatura e inventaram o que somos hoje.

O século XV foi um momento assinalado na história como o início dos tempos modernos, época dos Descobrimentos e do início do Renascimento. Período de vida transbordante, de atividade intensa em todos os domínios de pensamento e da ação humana. O teocentrismo medieval cedeu lugar ao antropocentrismo e à exaltação da natureza humana; o homem julgou-se capaz de criar, descobrir, conquistar. Do ponto de vista econômico, social e político, os Descobrimentos são consequência da expansão do capitalismo mercantil europeu. A empresa ultramarina recebia investimento dos reinos e das poderosas confrarias – dos mercadores e dos banqueiros –, a fim de que se promovessem a expansão territorial e o acúmulo de riquezas. A essa política mercantilista-expansionista aliavam-se os objetivos da Igreja: a expansão do reino de Deus por meio da catequese. Com esses objetivos: expansionismo, enriquecimento e evangelização, os descobridores europeus – portugueses e espanhóis – se lançaram ao mar sem fim e aportaram com suas caravelas nas praias do Novo Mundo.

No entanto, além desses objetivos fixados pela história, vimos que outro motivo movia os homens daqueles tempos: o encontro de um lugar pleno de justiça e benesses. O sítio da

felicidade inicial desenhado nos mapas medievais e que permaneceram nas cartas geográficas e portulanos depois dos Descobrimientos, sendo sempre transferidos para lugares ainda não navegados, para além do circuito das descobertas. A Idade de Ouro e o Paraíso Terrestre estiveram quase ao alcance desses homens no paradeiro final de suas viagens. Nos oceanos, procuraram as ilhas Bem-Aventuradas, as ilhas Afortunadas, a ilha de S. Brandão, a ilha Brasil e tantas outras ilhas míticas.

O relato de viagem servia, nesse momento inicial, à necessidade de narrar, aos reinos e às confrarias, o sucesso de seus investimentos. Além disso, era através deles que se estabelecia em nível planetário a tese fundamental da unidade do gênero humano. Pois não só havia homens nas paragens mais longínquas do planeta, mas também esses homens eram, essencialmente iguais aos da Europa. Caiu a velha concepção do contraste, em natureza, entre o mundo e o anti mundo, ao comprovar-se a navegabilidade dos mares, a habitabilidade e a fecundidade das terras, a tolerância dos climas, a profusão da fauna e da flora. A natureza mostrava-se, essencialmente, igual a si própria. Velhos mitos caíram por terra e outros emergiram no discurso sobre o novo, como os bons selvagens e os canibais incestuosos.

O mito movia os homens e assim nessa demanda penetraram no interior do novo continente em busca de suas riquezas escondidas – o Eldorado, a serra de Prata. As navegações de descobrimento teceram uma rede mundial de rotas, pondo em mútua relação as civilizações que tinham se desenvolvido ao longo da linha costeira dos oceanos. Nessa rede se integraram não apenas a geografia tradicional e utópica, mas todos os espaços de circulação no interior do continente. Essa integração de conhecimentos acumulados pelas civilizações indígenas foram um fator capital para o processo de exploração e colonização. Os relatos de viagem resultantes delas trouxeram outras partes do mundo para conhecimento dos europeus e melhor conhecimento do homem. Os relatos dos exploradores e colonizadores serviam também para mostrar o mundo desconhecido, os costumes estranhos, construir as evidências de que o Novo Mundo existia e que era possível colonizá-lo e evangelizar os seus habitantes.

Ordens evangelizadoras organizaram as armas de Cristo e as enviaram aos homens. Entre elas, a imensa rede da Companhia de Jesus estendeu-se pelo mundo recém descoberto. Loyola trabalhara uma raça de militantes sem igual. Os relatos serviam também como modo de escritura que os missionários usaram para contar à Igreja e respectivas ordens religiosas o sucesso da evangelização do mundo. Os relatos de viagem se constituíram, pois, no meio próprio para relatar tarefas aparentemente tão díspares como descobrimento, exploração e missão.

Efeitos de sentidos que dependiam do reconhecível, capaz de desencadear um processo de identificação. O novo, por sua vez, desestabiliza, movimenta os sentidos funda um lugar para a diferença. Esse é um movimento necessário à constituição do discurso e do sentido que contêm em si o mesmo e o diferente. Esses discursos, conforme dissemos na Introdução, se constituíram a partir do modo como os sujeitos abordaram e interagiram com os diferentes espaços; portanto, o discurso está articulado ao movimento dos sujeitos. As diferentes abordagens do espaço propiciaram ao sujeito constituir o “discurso da movência” e o “discurso da permanência”. Neste capítulo, os sujeitos foram distribuídos em ordem cronológica e conforme a abordagem do espaço em três sub-capítulos: A Descoberta da Terra, A Penetração da Terra e A Permanência na Terra.

No primeiro sub-capítulo, A Descoberta da Terra, analisamos os discursos de Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio, sujeitos que relatam a descoberta do Novo Mundo, da Terra de Vera Cruz e da Quarta Parte do Mundo. Esses sujeitos não se fixaram na terra descoberta, mas relataram aos seus respectivos reinos e leitores a descoberta da nova terra e do novo homem e os resultados da exploração de sua costa. O sujeito movia-se, em busca da utopia. No segundo sub-capítulo, A Penetração da Terra, analisamos o discurso de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, sujeito que penetrou na terra brasileira, explorando suas riquezas no percurso de Santa Catarina a Assunción, seu destino final. Em Assunción constituiu-se como governador, fixando-se na terra o tempo de duração de seu governo. No terceiro sub-capítulo, A Permanência na Terra, estaremos analisando o discurso de Pe. Antônio Sepp, missioneiro jesuíta, fundador da redução de São João Batista. Esse discurso trata da constituição da redução e da conversão do guarani. Sepp permaneceu na terra durante cinquenta e um anos, até sua morte. Cabeza de Vaca e Sepp foram sujeitos que fixaram-se na terra para a construção da utopia.

4.1 A Descoberta da Terra

Nesse sub-capítulo procuramos entender o movimento dos sentidos que constituem o “discurso da descoberta”. Para isso, elegemos como objeto de análise o *Diário da Primeira Viagem* escrito por Cristóvão Colombo, em 1493, a *Carta* de Pero Vaz de Caminha escrita em 1500 e *As Quatro Navegações e Mundus Novos*, escritos por Américo Vespúcio, entre 1501-1503 e em 1502, respectivamente. Discursos que entendemos como “da movência”. Esses

discursos partem de diferentes lugares de fala ocupados pelo sujeito, cumprindo determinados papéis como o de descobridor e de explorador; papéis que privilegiamos entre tantos para entender o discurso deste outro, em outro tempo.

Partimos do princípio segundo o qual “as relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados”, disso resulta o retomar da definição de discurso como “efeito de sentidos entre locutores”, em Orlandi (2003, p. 21), a partir de Pêcheux (1975). Desse princípio decorre que os sujeitos, os sentidos e o discurso estão num permanente movimento de constituição, tal movimento conduzido pela ideologia produz efeitos que se assentam historicamente.

Nosso gesto de interpretação inicia com a nomeação do acontecimento – o encontro dos navegantes com a terra desconhecida – como “achamento”. Para Godinho (1998, p. 61), nos relatos de viagem, usava-se “achar” e “achamento”. Segundo o historiador, pequenas gradações de sentidos distinguem “descobrir” de “achar”: o primeiro referia à exploração sistemática, enquanto o último referia à determinada realidade cuja existência se ignorava. Podemos entender que “achamento”, remete aos primeiros navegadores portugueses que tinham consciência de terem encontrado uma ilha, da qual ignoravam a existência “naquelas paragens” por onde navegavam. Ficavam, pois, maravilhados por avistarem “cousas novas”. Desse acontecimento – o encontro de terras novas –, resultava a inclusão da ilha na carta náutica, a tomada de posse em nome da coroa portuguesa, a nomeação da ilha com o nome de seu descobridor e a redação de uma notícia a fim de informar a outrem.

A análise do recorte (SDD1 – Sequência Discursiva do Descobridor), feito na carta de Pero Vaz de Caminha ([1817]¹⁵⁴, 2001, p. 73-74), escrivão da armada comandada por Cabral, mostra que esse foi o modo como o sujeito noticiou à Coroa portuguesa o encontro da “nova terra” no prólogo de seu relato:

SDD1 Posto que o capitão-mor de vossa frota e assim os outros capitães escrevem a Vossa Alteza a nova do *achamento* desta vossa nova terra, que nessa navegação ora *se achou*, não deixarei também de dar minha conta disso a Vossa Alteza, como eu melhor puder, ainda que para o bem contar e falar, o saiba fazer pior que os outros (CAMINHA, [1817], 2001, p. 73-74).

Caminha escreve “achamento” e “achou”, filiando-se a formação discursiva que “determina o que pode e deve ser dito”, recuperando sentidos que emergem das primeiras descobertas. Enxergar é tomar posse. A terra achada passa a ser daquele que a avistou. O novo

¹⁵⁴ Relato escrito em 1º de maio de 1500, o último dia da estadia da armada de Pedro Álvares Cabral na terra descoberta.

existe apenas para o sujeito que chega ao lugar até então desconhecido. No discurso de Caminha o novo, o desconhecido, a “nova terra” passa ser propriedade de “Vossa Alteza”, é o discurso que atesta a posse, do mesmo modo que o uso do pronome possessivo “vossa” que atecede “frota” e “terra”.

As expedições que singraram os mares obedeciam a determinado modo de ser. A princípio, entendemos que uma expedição descobridora estaria sempre em busca de ouro, em primeiro lugar, não tinha como objetivo fixara-se em lugar algum, ao contrário da colonizadora que se fixaria onde o ouro fosse encontrado ou outra forma de riqueza, desde a prata à pimenta. A busca poderia conduzir ao que procuravam: a situar corretamente o que se encontra deslocado nas concepções correntes, a descobrir o caminho para uma realidade conhecida, mas pouco visitada. Às vezes julgavam encontrar o que buscavam. Esse foi o caso de Colombo, que acreditou ter descoberto o Paraíso Terrestre.

A seguir analisamos o recorte (SDD2) feito no relato da primeira viagem de Colombo ([1493], 1998, p. 50). O sujeito enunciou “achou” quando se referiu ao avistamento da terra. Nas palavras de Colombo:

SDD2 E por ser a caravela Pinta a mais veloz e ir na frente do Almirante, *achou* terra e fez sinais pedidos pelo Almirante. *Quem primeiro enxergou foi um marinheiro que se dizia chamar Rodrigo de Triana*; aí então o Almirante, às dez da noite, estando no castelo da popa, distinguiu luz, embora fosse tão débil que não quis afirmar que fosse terra, mas chamou a Pedro Gutiérrez [...] e disse-lhe que parecia luz, e *que olhasse, o que ele fez e viu*, disse também a Rodrigo Sanchez de Segovia [...], que nada viu porque não estava em posição de ver. Depois que o Almirante lhe disse, *vislumbrou*, uma ou duas vezes, o que parecia ser uma velhinha de cera que se levantava e sacudia, e que bem poucos interpretaram como sinais de terra. *O Almirante, porém, tinha certeza de que era* (COLOMBO, [1493]¹⁵⁵, 1998, p. 50). (grifos e colchetes nossos).

Relativas ao recorte discursivo anterior, podemos formular algumas questões: Colombo usou “achou”, por não ter sido ele o primeiro a avistar a terra? Ou porque, navegando o mar Oceano, desconhecendo as rotas, não sabia por que “paragem” encontraria ilha ou terra firme? Ou porque aquela terra poderia não ser terra firme, mas uma das ilhas que no imaginário dos navegadores povoavam os mares e constavam na cartografia? Para nós, ao enunciar “achar” o sujeito do discurso remete ao ato de *enxergar, distinguir, olhar, vislumbrar*, fato bem anterior ao ato de colocar os pés na terra. Em Colombo “achou terra”, deve ser entendido como “interpretar como sinais de terra”. Consideramos que as ilhas

¹⁵⁵ Esta é a data da publicação do relato de viagem, 15 de fevereiro de 1493, enviado ao escrivão do reino de Castela. Impressa em abril, em espanhol, foi a seguir traduzida para o latim. Antes do final do ano, já havia sido editada três vezes em Roma, três em Paris e uma na Antuérpia.

míticas, localizadas sempre no limite do mundo conhecido pela cartografia europeia até o século XVIII constituíram o primeiro vetor dos descobrimentos. Entendemos que daí decorre também a distinção entre ilha e terra firme. No imaginário dos navegadores, se fosse ilha poderia ser nômade, vagando no mar Oceano, imersa em bruma ou neblina, daí releva, para nós, o enunciar do “achar” ou do “achamento”.

Para entender o descobrimento, comparamos os recortes (SDD1 e SDD2) feitos na *Carta* de Pero Vaz de Caminha e no *Diário da Primeira Viagem* de Cristóvão Colombo. Ao enunciar “achou” Caminha refere ao descobrimento da nova terra que se concretiza no momento mesmo de chegada da Carta em Portugal. Esse descobrimento se oficializou com o seguinte movimento: largada da praia do Restelo/chegada a “nova terra”/retorno a Portugal da nau de mantimentos com a notícia. Colombo, ao enunciar “achou” refere a interpretação de marcas que remetem a terra. A notícia oficial do descobrimento chega primeiro a Portugal e depois a Espanha, de acordo com o seguinte movimento do sujeito: a largada do Porto de Palos/a chegada às “Índias”/o regresso não ao Porto de Palos, mas à praia do Restelo onde foram parar por causa da tempestade. Descobrir, portanto, parece ser sinônimo de “destapar”, “retirar a coberta”, e, debaixo dela, encontrar algo que supostamente já existe como tal, propriedade do descobridor a ser catalogada. Da comparação dos relatos de Colombo e de Caminha, entendemos que estes destacaram-se, na conjuntura da descoberta, como um novo modo de conhecimento ou de escritura.

4.1.1 O ritual da tomada de posse

A segunda dessemelhança do relato de Colombo e de Caminha é o que estamos chamando de “episódio da tomada de posse”. No relato de Colombo, esse episódio se articula no modo de um cerimonial, no instante mesmo da abordagem da terra, como podemos ler no recorte (SDD3), a seguir:

SDD3 O Almirante empunhou a bandeira real e os comandantes as duas bandeiras da Cruz Verde, que o Almirante levava como um emblema em todos os navios, com um F e um Y: por cima de cada letra, a respectiva coroa, a primeira feita de um cabo da cruz e a segunda do outro. Ao desembarcar viram árvores muito verdes, muitas águas e frutas de várias espécies. O Almirante chamou os dois comandantes e demais acompanhantes, e Rodrigo de Escovedo, escrivão de toda a armada, e Rodrigo Sánchez de Segovia [inspetor a serviço de El-Rei], e que lhe dessem por fé e testemunho como ele, diante de todos, tomava, como de fato tomou, posse da dita

ilha em nome de El-Rei e da Rainha, seus soberanos, fazendo os protestos que requeriam, como mais extensamente se descreve nos testemunhos que ali procederam por escrito. Logo viram-se cercados por vários habitantes da terra (COLOMBO, [1493], 1998, p. 51-52).

Esse ritual relatado por Colombo constitui-se como um dos modos de tomar posse que parece ser definido pela Coroa espanhola, pois se repete nos descobrimentos futuros. Na análise do recorte anterior (SDD3), o sujeito do discurso narra os passos do Almirante, seu outro, a personagem do feito épico, descrevendo a terra em primeiro lugar, logo a seguir tomando posse, só depois da tomada de posse percebe os habitantes que são descritos. Para nós, esse gesto de ignorar os habitantes da terra mostra que, desde o início, esses são homens sem importância como tais, para a história do descobrimento do Novo Mundo pelo europeu. A cerimônia, da tomada de posse é registrada oficialmente “mais extensamente” num livro a parte por representantes da Coroa espanhola. Colombo que impunha a “bandeira real”, toma posse da terra tendo por testemunha “dois comandantes e demais acompanhantes”, “Rodrigo de Escovedo”, escrivão, e “Rodrigo Sánchez de Segovia”, inspetor. Do mesmo modo, a presença onisciente da Igreja que se configura nas palavras de Colombo: “duas bandeiras da Cruz Verde, [...] a primeira feita de um cabo da cruz e a segunda do outro”.

O relato de Caminha não descreve o “episódio da tomada de posse”, entendemos que este se estabelece de maneira diversa: no último dia da estadia da armada de Cabral no litoral da terra achada, no “episódio de *chantar* a cruz” com as armas de Portugal nela pregadas, a este ato simbólico de tomada de posse em nome da Igreja e da Coroa, segue-se o “episódio da segunda missa”. Esse foi um longo cerimonial cujo início é descrito desse modo por Caminha:

SDD4 Hoje, que é sexta-feira, 1º de maio, saímos pela manhã, para terra com nossa bandeira. Fomos desembarcar acima do rio, para o sul, onde nos pareceu que seria melhor *chantar a cruz, para melhor ser vista. Ali assinou o capitão onde fizesse a cova para melhor cantar.* Enquanto a ficaram fazendo, ele, como todos nós outros, fomos abaixo do rio, onde ela estava. *Trouxemo-la dali com esses religiosos e sacerdotes, cantando [à] maneira de procissão.* Alguns deles já estavam aí, obra de 70 ou 80. Quando nos viram assim foram meter-se debaixo dela [para] ajudar-nos. [...] *Chantada a cruz, com as armas e divisa de Vossa Alteza, que primeiro lhe pregaram, armaram [um] altar ao pé dela.* Ali disse missa o padre Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos (CAMINHA, [1817], 2001, p. 110-111)

No relato de Caminha, conforme recorte anterior (SDD4), há a presença dos homens da terra junto aos portugueses, participam da cerimônia do carregamento da cruz e da procissão. Chamamos a atenção para o fato de Caminha e os demais tomaram esse comportamento como um indício favorável para o cristianismo. No entanto, ao enunciar “nós” Caminha refere ao “capitão”, aos “navegadores”, aos “religiosos”, aos “sacerdotes”, que estão

a agir coletivamente sob uma mesma bandeira. O “nós” reúne os sujeitos de dois discursos – Caminha e o padre Henrique – o do Estado e o da Igreja. Os indígenas, “alguns deles”, “70 ou 80”, embora ajudem a carregar a cruz, não pertencem a comunidade cristã nem são sujeitos do discurso. Observamos também que “chantar” origina-se do latim *plantare* que deu origem a “plantar”¹⁵⁶. Para nós, Caminha ao enunciá-la remete ao imbricamento desses dois discursos referidos: o do “enraizamento do colonialismo” e o o da “semeadura do cristianismo”, constituindo a invenção da terra descoberta como cristã e como colônia de Portugal. Apontamos, nos dois recortes anteriores, dois modos de tomar posse que decorrem do modo de abordar o espaço, Colombo, ao amanhecer do dia seguinte ao “achamento”, assim que surgiu das brumas e colocou os pés na areia da praia e Caminha no dia da partida da terra descoberta.

Segundo Eliade (1993, p. 23-24), os mares desconhecidos em que nenhum navegador ousou aventurar-se, correspondem a um modelo mítico. Isto é “todas as regiões selvagens, incultas estão consubstanciadas no caos”; participam, ainda, da “modalidade indiferenciada, informe, anterior a Criação”. É por isso que quando se tomavam posse de um desses territórios, ou seja, quando começavam a explorar, realizavam ritos que “repetiam simbolicamente o ato da Criação”. Desse modo, a zona inculta é primeiro “cosmificada” e em seguida habitada. O povoamento de uma nova região, desconhecida e inculta, equivale a um ato de criação. Daí, os espanhóis e portugueses apropriavam-se em nome de Cristo das ilhas e continentes que descobriram e conquistavam. A instalação da Cruz equivalia a uma “justificação” e à “consagração” da região, a um “novo nascimento”, repetindo assim “o batismo, o ato da criação”. Qualquer território ocupado com vistas a fixação ou à utilização como “espaço vital” era previamente transformado de “caos” em “cosmos”; isto é, por um ritual, era-lhe conferida uma “forma” que o tornava *real*.

Pêcheux (1990, 1980) acrescenta à noção de ritual a falha, como lhe sendo constitutiva. A metáfora, para ele, considerada restritivamente como “uma palavra por outra”, é o ponto em que um ritual se quebra, porque possibilita o equívoco, daí a falha estruturante de qualquer dizer¹⁵⁷. Essas são “formas de aparição fugidias de alguma coisa ‘de uma outra ordem’, vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio”¹⁵⁸. Do ritual a metáfora. Daí a questão que

¹⁵⁶ Definições a partir do Novo Dicionário Aurélio. Nova Fronteira. 1975.

¹⁵⁷ Cf. Michel Pêcheux [1969]. Análise Automática do discurso (AAD 69). In *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: UNICAMP, 1990.

¹⁵⁸ Cf. Michel Pêcheux [1975]. *Semântica e Discurso: Uma Crítica à Formação do Óbvio*. Trad. Eni P. Orlandi e outros. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

nos move no estudo a seguir: como se constituiu essa descoberta do outro, cujo sentido retorna ao europeu?

4.1.2 A metáfora do descobrimento da alteridade

Porque a metáfora, segundo Orlandi (2003, p. 79), é “constitutiva do processo de constituição mesma do sujeito”. Para constituir-se como descobridor, Colombo constitui o outro. Ao relatar a sua própria jornada épica, Colombo encontra não um novo mundo, mas um “outro mundo”. A chegada às ilhas caribenhas é categoria do outro que se vê literalmente promovida e se torna objeto de uma descoberta. Em Colombo tudo era outro. Colombo julgou descobrir o Paraíso Terrestre ou suas cercanias, um mundo cujo perfume dulcíssimo sentira a léguas de distância, habitado por homens da “cor de canários”, nus, jovens e belos. Em nosso estudo, entendemos que, na descrição desse outro mundo e desse outro homem, Colombo constituiu o que chamamos “metáfora do descobrimento da alteridade”. Ao narrar, se referia a uma terceira pessoa; entendemos que aí começa essa sua descoberta: a primeira pessoa refere a “Colombo – ele mesmo” e a terceira pessoa, ao outro, ao “Almirante”.

Aqui tomamos novamente posição com relação ao que entendemos por metáfora segundo Orlandi (2003, p. 79) que a partir de Pêcheux, postula a “metáfora” como “transferência de sentido”. O ponto de partida e o ponto de chegada, através de deslizamentos de sentidos, são completamente diferentes. Para ela, essa diferença se sustenta em um mesmo ponto que desliza do ponto de partida ao ponto de chegada, levando a autora citada a afirmar que “há um mesmo nessa diferença” (p. 79). Entendemos que o movimento que se dá para a produção de sentidos, os deslizos, as derivas são próprios à condição de produção em que estão imersos. A metáfora é entendida, então, como um “fenômeno semântico de produção de sentidos” (p. 79). Nesse fenômeno semântico é o mesmo na diferença que nos interessa nesse momento. Observemos os seguintes recortes feitos no relato de Colombo ([1493], 1998), nos quais os grifos feitos por nós apontam os diferentes papéis do sujeito *do* e *no* discurso:

SDD5 *Segundo o Almirante, daqui por diante, hoje e sempre, encontrarão clima mui temperado, [...] todos julgaram estar perto de alguma ilha; mas não terra firme, segundo o Almirante, que diz: Porque a terra firme vamos encontrar mais adiante. [...] os marinheiros começaram a sentir medo, a ficar melancólicos e sem dizer por quê. O Almirante entendeu, determinou que voltassem a marcar o norte ao amanhecer e acharam que os ponteiros estavam bons (p. 39-40).*

- SDD6 o mar encrespou-se muito, e sem vento, o que os assombrou, e por isso diz aqui o Almirante: *De modo que me foi bem providencial o mar alto, que não aparecia, a não ser no tempo dos hebreus, quando fugiram do Egito liderados por Moisés, que os tirou do cativoiro* (p. 42).
- SDD7 o Almirante tinha desenhado algumas ilhas naquele mar. [...] achavam que estava naquela região e o Almirante concordou, mas que como ainda não tinham dado com elas, isso devia ser por causa das correntes, que sempre levavam os navios para o nordeste (p. 43).
- SDD8 descobriu que a areia da foz do rio era diz que toda cheia de ouro e em tal quantidade que a gente se maravilha. *Deu ao rio o nome de “Rio del Oro”* (p. 111).
- SDD9 O Almirante determinou que se sorteasse um romeiro para ir à Santa Maria de Guadalupe [...] para isso mandou trazer uma quantidade de grão-de-bico, igual ao número de pessoas que viajava no navio, fez com uma faca uma cruz num deles, e depois todos misturou dentro de um gorro. *O primeiro a enfiar a mão foi o próprio Almirante, a quem coube o grão-de-bico marcado, recaindo-lhe assim o comprimento de ir, como romeiro, cumprir a promessa* (p. 129).

Ao analisarmos os recortes discursivos (SDD5), (SDD6), (SDD7), (SDD8), (SDD9), partimos do seguinte entendimento: “discurso é duplamente caracterizado pela dispersão: a do sujeito e a dos textos”¹⁵⁹. O sujeito do discurso assume várias posições que correspondem à enunciação de discursos que emergem das seguintes posições discursivas: a do navegador experiente (SDD5), “daqui por diante, hoje e sempre, encontrarão clima mui temperado”, “a terra firme vamos encontrar mais adiante”, “entendeu; determinou que voltassem a marcar o norte”; a do escolhido (SDD6), “me foi bem providencial o mar alto, que não aparecia, a não ser no tempo dos hebreus”; a do cartógrafo (SDD7), “tinha desenhado algumas ilhas naquele mar”; a do descobridor (SDD8), “Deu ao rio o nome de “Rio del Oro”; a do religioso (SDD9), “se sorteasse um romeiro”, “recaindo-lhe assim o comprimento de ir, como romeiro, cumprir a promessa”. Entendemos que a relação entre as diferentes posições discursivas constitui o sujeito que ocupa o lugar social de Almirante. O movimento de constituição do sujeito sócio-histórico que ocupa o lugar de fala na conjuntura da navegação ultramarina. Nesse processo de identificar-se a diferentes posições ideológicas, o sujeito se constituiu em sua pretensa completude. Pensamos que o sujeito do discurso em questão, ao constituir-se como Almirante, busca uma identidade outra através da escrita, busca uma forma de legitimar o seu saber, uma maneira de ficar na história.

¹⁵⁹ Eni Pulcinelli Orlandi. *Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990, p. 118.

Nesse discurso ao falar de si mesmo, do homem novo, alude aos novos valores que estavam sendo constituídos. Esse homem moderno, que nasce com o Renascimento, cultua o universalismo, expulsando de seu mundo tudo que pode significar a diferença, o judeu, o muçulmano. Com as descobertas, no entanto, se viu frente a um outro homem que representou o reverso de tudo aquilo que postulava como elementos constituintes do novo homem – a autonomia, o individualismo, o poder político, o Estado nacional, o trabalho, a propriedade privada, o capitalismo, o poder da ciência, a cidadania plena. Colombo no recorte (SDD10) relata as primeiras impressões do Almirante:

SDD10 Eu – diz ele -, porque nos demonstram grande amizade, pois percebi que eram pessoas que melhor se entregariam e converteriam a nossa fé pelo amor e não pela força [...]. Depois vieram nadando até os barcos dos navios onde estávamos, trazendo papagaios e fio de algodão em novelos e lanças e muitas outras coisas [...] e tudo aceitam e davam do que tinham com a maior boa vontade. Mas me pareceu que essa gente não possuía praticamente nada. Andavam nus como a mãe lhes deu à luz; inclusive as mulheres, embora só tenha visto uma robusta rapariga. E todos os que vi eram jovens, nenhum com mais de trinta anos de idade: muito bem feitos, de corpos muito bonitos e cara muito boa; os cabelos grossos, quase como pêlo do rabo de cavalos, e curtos, caem por cima das sobrancelhas, menos uns fios na nuca que mantêm longos, sem nunca cortar. Eles se pintam de preto, e são da cor dos canários, nem negros, nem brancos, e se pintam de branco, e de encarnado, e do que bem entendem, e pintam a cara, o corpo todo, e alguns somente os olhos ou o nariz. Não andam com armas, que nem conhecem [...]. Todos, sem exceção, são de boa estatura e fazem gesto bonito, elegantes (COLOMBO¹⁶⁰ [1493], 1998, p. 52-53).

Os europeus já haviam descoberto outros povos, línguas, culturas, religiões, mas não um homem como o homem americano. O homem moderno descobre o novo, o outro da humanidade que estavam construindo, a alteridade do homem moderno. Um homem em quem a história ainda não havia sido escrita – papel em branco, tábula rasa –, daí a possibilidade de ser inventado. Conforme vimos o cristão europeu renascentista em seu imaginário era dotado de poder quase divino para criar novo céu, novo mundo, logo um novo homem. Dessa maneira, o silenciamento constituiu o homem da terra desde o primeiro contato com o homem europeu; antes de serem descritos como tal foram catalogados como passíveis de conversão. O silenciamento serve para pôr em funcionamento o apagamento de sentidos e serve também para produzir a resistência. No discurso do colonizador, inscreve-se o que o outro não pode falar, mas, através da explicitação desses processos de significação, podemos trazer para o jogo da linguagem o “silenciado”, isto é o colonizado. O silenciamento é do domínio da ideologia. Esse silêncio, uma vez estabelecido, volta sobre o mundo com toda a sua violência.

¹⁶⁰ Cristóvão Colombo. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1998. Todos os recortes posteriores correspondem a essa edição.

Dessa forma, “se passa do apagamento ideológico para o extermínio que tem, por sua vez, formas mais ou menos diretas de violência”¹⁶¹, afirma Orlandi (1990, p.59).

Interessava ao europeu, então, inventariar sentidos que constituíssem o outro capaz de ser cristão, “pessoas”, “gente”, “demostram grande amizade” e vassalo, “tudo aceitam e davam do que tinham com a maior boa vontade”, “não possuía praticamente nada”, “não andam com armas, que nem conhecem”. Além disso correspondiam as ordenações das *Leyes de Indias*, sobre a escolha de regiões saudáveis que estavam relacionadas à abundância de homens moços, de boa compleição, boa disposição e cor, e sem enfermidades: “vieram nadando até os barcos dos navios”, “robusta rapariga”, “são da cor dos canários, nem negros, nem brancos” “jovens, nenhum com mais de trinta anos de idade: muito bem feitos, de corpos muito bonitos e cara muito boa”, “são de boa estatura”. Esse discurso sobre o outro constituiu-se também como modo de tomar posse, na medida que inventa o outro como potencial vassalo. O discurso da descoberta constituiu-se como uma forma de tornar o efeito de sentido que interessa permanente, observável, controlável.

No entanto, a presença do outro constitui o alicerce de tudo o que possa constituir o fascínio da diferença. Para Orlandi (1990, p. 42), “a relação com a alteridade, longe de ser direta, unívoca e clara, é con-fusa e des-organizadora do sujeito”. Há um des-controle nessas relações. E ao des-controle, à des-organização, à di-fusão, à con-fusão corresponde a diferença. Outros sentidos constituíram-se em relação ao corpo nu do outro; um corpo pintado com as cores que querem, “do jeito que bem entendem”. Instaura-se o sentido do não repetível. A formação discursiva, na qual se inserem os homens da terra, está ali, está à espera. O que não lhe garante o lugar. No lugar de fala do outro que produz sentidos do discurso da descoberta imbricam-se diversas formações discursivas: do colonizador, do descobridor, do explorador, do dominador. Observemos nos recortes a seguir no relato de Colombo a constituição do outro que nos conta:

SDD11 Assim que amanheceu, veio até à praia uma porção desses *homens*, todos *jovens*, como já disse, e todos de boa estatura. É *gente* muito bonita[...] e entre eles não há *nenhum negro*, a não ser da cor de canários [...]. *Todos*, sem exceção, têm pernas bem torneadas, e nenhum tem barriga, a não ser muito bem-feita. [...] os *habitantes* são tão sossegados e com tanta vontade de ganhar nossas coisas (COLOMBO [1493], 1998, p. 55).

¹⁶¹ Para Clastres: “Um continente inteiro estará livre de seus habitantes, e esse Mundo logo poderá, com justiça, proclamar-se Novo. Tantas cidades arrasadas, tantas nações exterminadas, tantos milhões de pessoas passadas pelo fio da espada, e a mais rica e bela parte do mundo transtornada pela negociação de pérolas e de pimenta. Mecânicas vitórias”. Pierre Clastres. *La société contre l’Etat*. Recherches d’anthropologie politique. Paris: Seuil, 1980.

- SDD12 [...] as *peessoas* vinham todas à praia, chamando por *nós* e rendendo graças a Deus. *Uns* nos traziam água; *outros*, coisas de comer, *outros ainda*, quando viam que *ninguém* pretendia se aproximar da terra, lançavam-se ao mar e vinham nadando, e entendíamos que *eles nos* perguntavam se tínhamos vindo do céu. [...] essa *gente* é muito simples em matéria de armas, como verão *Vossas Majestades* pelos sete que mandei capturar para levar à vossa presença, aprender a nossa língua, e trazê-los de volta, a menos que Vossas Majestades preferam mantê-los em Castela ou conservá-los *cativos* na própria ilha, porque bastam *cinquenta homens* para subjugar todos e mandar fazer tudo o que se quiser (p. 56).
- SDD13 E *ele* veio, e diz que era bem disforme de semblante, mais que os outros até agora vistos. Tinha o rosto todo tismado de carvão, ao passo que em todos os lugares costumam pintar-se de várias cores. Usava os cabelos bem compridos, apertados e amarrados na nuca, e depois presos por uma redinha de penas de papagaio, e andava nu como os demais. O Almirante achou que deviam ser um dos *caribes*, que são *antropófagos*. *Cinquenta e cinco homens* estavam atrás das árvores [...] Foram correndo pegar seus arcos e flechas onde os tinham guardados e voltaram com cordas nas mãos, para segundo o que parece, amarrar os *cristãos*. Vendo que vinham em sua direção, estando já os *cristãos* prevenidos, porque o Almirante sempre alertava sobre esse risco, investiram contra *eles*, desfechando uma grande punhalada nas nádegas de um *índio*, e abrindo no peito de outro uma espécie de flechada, quando os *agressores* que tinham poucas possibilidades de sair vencedores, embora os *cristãos* fossem apenas *sete* e *eles cinquenta e tantos*, saíram fugindo até não restar mais *nenhum*, deixando as flechas e arcos caídos por tudo quanto é lado (p. 114).

Uma outra sociedade constituída em sua opacidade não se deixa conhecer, mas sentidos foram assentados no imaginário europeu, segundo o modo como foram registrados pela escrita do descobridor. No homem nu, a pintura do corpo foi o único indício de diferença para catalogá-los, dividi-los em bons, “pintados de todas as cores”, e maus, “tismados de carvão”. O europeu, ora dominado pela imaginação, ora tentando penetrar no mundo do outro, valendo-se da experiência imediata “achou que deviam ser um dos caribes, que são antropófagos”, tomou a aparência como realidade constituindo o outro como bom selvagem e como antropófago. Os bons selvagens descritos no recorte (SDD11) segundo sua aparência, “homens”, “jovens”, “nenhum negro”, “habitantes”, constituem um espaço de comunicação, de convívio, de troca, mas colocados fora do discurso europeu, “eles”, “todos”. Segundo Benveniste (1988, p. 277), a noção de “pessoa” falta em “ele”. “A própria língua revela a diferença profunda entre esses dois planos”, escreve Benveniste (p. 280): “ele” está fora da instância da enunciação, onde o sujeito constitui a si mesmo e ao outro.

Dessa exclusão, na comparação com o europeu no recorte (SDD12): “peessoas” x “nós”, “eles” x “vindos do céu”, “gente simples” x “Vossas Majestades”, “cativos” x “cinquenta homens”, o outro foi sendo constituído como personagem passível de domínio. A forma plural de “nós” e “nos” indica que, embora existam vários sujeitos estes estão a agir

como se fossem um único, uma espécie de personalidade coletiva. “Nós” refere àquele que descobre. Por sua vez, os “canibais”, “canibas”, “caminas” ou “caribes”¹⁶² no recorte (SDD13) foram registrados como tais por sua aparência “bem disforme de semblante” e sua pintura a carvão. Mas também por sua suposta agressividade com os “cristãos” que eram apenas “sete”, contra “cinquenta e tantos” dos “antropófagos”, que usavam cordas, essas no imaginário europeu serviriam para prendê-los. Comprendemos que na experiência da alteridade, o outro é a diferença e na diferença há o mesmo. Nessa medida, então, o descobridor descobre o mesmo na diferença quando refere à agressividade do outro. Se falar do outro é falar de si, este é o modo do sentido circular por diversos lugares de fala e retornar ao lugar de fala do europeu.

Segundo Orlandi (1990, p 41-42), “na diferença, um e outro estão na mesma distância”, e é no movimento entre um e outro que podemos apreender as suas relações. Os sentidos e os sujeitos se aproximam e se afastam. Confundem-se e se distinguem. É isso o que se percebe no jogo de relações entre as formações discursivas diferentes. Essa circulação do sentido pode ser observada no movimento que constitui o descobrimento referido antes. Entendemos o movimento de sentidos de descobrir como inacabado, num eterno acontecer.

4.1.3 A descoberta do corpo

A *Carta* de Caminha constitui-se como relato de viagem da época do descobrimento, a exemplo de Colombo. No entanto, vimos que a *Carta* foi publicada pela primeira vez em 1817, mais de trezentos anos depois de ter sido redigida. Consideramos a escrita desses sujeitos não apenas como o relatório do acontecimento, mas como o relato de uma demanda: a demanda de alteridade; outros povos, outras terras: outro mundo. No percurso dessa demanda, durante os onze dias em que explorou o litoral brasileiro, Caminha escreveu um relato das diferenças. O modo de conhecimento desse sujeito é a comparação, forma social e culturalmente determinada da descoberta do outro; desse modo, fala dos costumes, da língua,

¹⁶² Colombo refere a “canibais” (p. 79), “caniba” (p. 81), “camina” (p. 81), para designar os habitantes da ilha de Bohio, e a “caribe” (p. 102) para designar os habitantes da ilha de Camina, todos antropófagos.

dos alimentos e da economia do tupiniquim.¹⁶³ A *Carta* de Caminha é parte da constituição do outro que ocupa o espaço descoberto pelo europeu.

Segundo Bornheim (1998, p. 37-39), os descobridores ou a própria idéia de descobrimento estabelece uma bem cuidada prática da comparação, porque as culturas constroem-se a si mesmas essencialmente opacas. Em contraposição a tal opacidade é que a comparação se faz; ela rouba às coisas o seu conteúdo fechado, “o que se compara perde um tanto de sua consistência opaca, e por isso mesmo se faz gerador de transparência” (p. 38). Para esse autor, essa transparência repousa numa certa “cultura do reverso – eu invento o reverso e me julgo desde fora”¹⁶⁴. O fundamento da transparência decorre da experiência da alteridade ou da experiência dos reversos ou do cultivo das diferenças. Segundo Orlandi (1990, p. 42), há um jogo de “transparências” – evidências, efeitos de discurso – que permeiam a produção dos sentidos e aos sujeitos na relação com o outro, resultando paradoxalmente na obscuridade dos limites dos sentidos e dos sujeitos. Daí ao considerarmos a alteridade devemos considerar “a des-organização das relações entre eu e tu”¹⁶⁵.

Isso posto, nesse estudo, consideramos que Caminha na comparação relata não só a nudez dos corpos, mas também ao fato desses corpos estarem pintados. Caminha não percebeu a relação da nudez, com a liberdade e a inexistência de estado e de religião organizada. A nudez é descrita sem reações de conteúdo moral ou até mesmo de conteúdo civilizacional. A descrição da pintura apresenta o corpo do outro quartejado ora “de escanques” (p. 89), à maneira de escudos portugueses, ora como em “panos de armar” (p. 101) à maneira de tapeçarias de muitas cores que cobrem as paredes dos palácios, as igrejas ou a cabine do capitão das naus. A voz do outro manifesta nas pinturas corporais inscreve no discurso de Caminha um outro discurso.

Para Bornheim (1998, p. 40), “o corpo era considerado uma realidade essencialmente inferior, contraposta à sempre incontestada superioridade da alma que viria dotada até mesmo de uma suposta imortalidade”. Recortamos no relato de Caminha as referências a corpo, mais precisamente ao corpo das “moças, bem moças”, conforme destacamos a seguir:

¹⁶³ Tupiniquim ou tumpinambá pertenciam aos Tupi-Guarani e ocupavam praticamente todo o litoral do Brasil. Os tupiniquins eram cerca de 85 mil e viviam em dois locais da costa: no sul da Bahia e no norte de São Paulo. Como os demais tupis-guaranis, tinham chegado ao litoral não apenas por um impulso nômade, mas por seu envolvimento em uma ampla migração de fundo religioso. Partindo de algum ponto da bacia do rio Paraná, no território hoje ocupado pelo Paraguai, os tupis-guaranis iniciaram uma longa marcha em busca da “Terra Sem Males”, liderados por profetas, chamados *karaí*.

¹⁶⁴ Gerd Bornheim. A descoberta do homem e do mundo. In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1998, p. 36.

¹⁶⁵ Eni Pulcinelli Orlandi. *Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990, p. 42.

- SDD14 Entre eles andavam três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com *cabelos muito pretos compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas, e tão limpas das cabeleiras*, que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha (CAMINHA, [1817], 2001, p. 89).
- SDD15 Uma daquelas moças era *toda tinta daquela tintura, de fundo acima*, a qual, certo, era *tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha*, que ela não tinha, *tão graciosa* que a muitas mulheres da nossa terra vendo-lhe tais feições faria vergonha, por não terem a sua como ela (p. 90).
- SDD16 Também andavam entre eles quatro ou cinco mulheres moças assim nuas que não pareciam mal, entre as quais andava uma com uma *coxa, do joelho até o quadril, e a nádega toda tinta daquela tintura preta*, e o resto todo da sua própria cor. Outra trazia ambos *os joelhos com as curvas* assim tintas, e também *os colos dos pés, e suas vergonhas eram tão nuas e com tanta inocência descobertas* que aí não havia nenhuma vergonha (p. 96).

Na análise dos recortes acima (SDD14), (SDD15), (SDD16) é possível dizer do fascínio que os corpos femininos produziram no olhar europeu pelas inúmeras repetições e paráfrases: vergonha alta, vergonha cerradinha, vergonha limpa da cabeleira, vergonha graciosa, vergonhas nuas, vergonhas inocentes, vergonhas descobertas. A repetição instaura sentidos que ora se confundem ora se distinguem. A palavra “vergonha”, no entanto, está ausente na referência à nudez dos homens, estes eram como os portugueses, “não fanados”, fazendo emergir uma outra comparação com os judeus ou com os islâmicos. A nudez das mulheres, por outro lado, faz juz ao trocadilho que se tornou célebre. Daí emergem outros sentidos como a falta de vergonha, a falta de pudor, a sensualidade ou a disponibilidade.

No recorte acima (SDD15), o corpo feminino aparece ou todo tinto, “de fundo acima”, ou tinto em partes, “coxa”, “joelho”, “quadril”, “nádega”, “colo dos pés”, para as quais recai o olhar do observador, conforme lemos no recorte seguinte (SDD16). Um duplo estranhamento, uma descoberta que funda a diferença. Essa diferença pode ser dicotomizada, como corpo outro/corpo feminino, corpo e alma/corpo em partes. Caminha descobre ou re-descobre o corpo feminino constituído por partes diferenciadas, observáveis e, por isso, passíveis de discurso.

É possível mesmo dizer que a inocência referida daria origem ao tema do “bom selvagem” que, como vimos em Colombo, soma-se ao tema do antropófago, ausente em Caminha, mas que na arregimentação de “discursos sobre” se tornaria um instrumento reflexivo capital para que a cultura do Ocidente pudesse pensar-se de modo crítico. Compreendemos que tanto o bom selvagem, como o antropófago constituíram-se como a projeção do homem novo, inventado pelo Renascimento, naquilo que esse novo não é. O

homem moderno não é o bom selvagem, nem o antropófago, mas se deixa medir a partir deles, estes representam aquilo que lhe falta; constituindo, pois, um certo paradigma da diferença.

Devemos considerar, no entanto, que a *Carta* só foi publicada no advento do Romantismo. Nessa sequência, indica antes um olhar comum aos relatos da época da descoberta, do que um efetivo “primeiro núcleo” do tema do bom selvagem. “Núcleo” este efetivamente composto pelos relatos de viagem de Colombo e de Vespúcio, esse analisamos a seguir neste capítulo. O episódio de Cabral é silenciado, devido a política de sigilo de Portugal, vindo ao conhecimento apenas quando a história exige. Surge límpido, preciso, visual, como uma revelação bem adequada ao mundo nascente que o Romantismo engendra. A *Carta* de Caminha corresponde perfeitamente à solicitação de historiadores e literatos que inventam o passado, mas sob o olhar do descobridor.

4.1.4 A descoberta da língua

O descobridor refere à diferença entre as línguas como uma impossibilidade de entendimento, de início resultante do barulho do mar se interpondo entre o barco português e a terra firme, onde estavam os indígenas: “Ali [no primeiro encontro] não pôde obter fala nem entendimento¹⁶⁶ que aproveitasse, por o mar quebrar na costa” (p. 78). Na visão do descobridor, segundo Mariani (2004, p 46), “a narrativa do desencontro linguístico emerge de início como uma impossibilidade resultante do barulho do mar se interpondo entre o barco português e a terra firme, onde estavam os indígenas”. Acrescentamos, na esteira de Rancière (1994, p. 85), que “a atividade que unifica um espaço é aquela que coloca em relação suas partes separadas, é a troca”. O cronista João de Barros ([1557] 2001, 421-423) entende que o comércio e comutação, “é o meio por que se concilia e trata a paz e amor entre todos homens, por esse comércio ser o fundamento de toda a humana policia”. O encontro entre o português e o homem da terra se dá no espaço de outro encontro, o do mar com a terra; nesse espaço natural, onde ainda não há organização para troca, advinda da “policia” ou civilização.

¹⁶⁶ Segundo Mariani, a questão aqui é o sentido de “entendimento” no séc. XVI. Observamos que o sentido dicionarizado de “fala” refere a *ação de emitir palavras* e “entendimento” refere a *ter conhecimento e prática de uma língua* e que um dos sentidos dicionarizados de “conversa” é *entendimento*. Acreditamos que este último esteja próximo ao sentido referido por Mariani. Novo Dicionário Aurélio, 1986.

O processo complexo de entrada em contato se desenrola ensaiando as línguas conhecidas, levando-se sempre intérpretes¹⁶⁷. Caminha, no entanto, descreve os acenos, os gestos imitando as ações que se desejam sejam realizadas, o mostrar de objetos, as dádivas ou permutas. Desse modo, o encontro é pautado por objetos e gestos das duas culturas: “Nicolau Coelho lhes fez sinal que pusessem no solo os arcos, e eles os puseram”, os homens da terra imitam a gestualidade portuguesa de acordo com Caminha. “Se por um lado, não houve fala nem entendimento que se aproveitasse”, a troca acontece fora das línguas, em um lugar outro, não verbal por “gestos e sinais”¹⁶⁸. A orientação oficial para entabular o contato determinava: a “primeira operação face aos insulares: exhibir-lhes uma série de mercadorias e metais”¹⁶⁹, mas a troca se faz com o que se tem a mão, observemos o recorte (SDD18) no relato de Caminha:

SDD17 [Nicolau Coelho] *somente lhes deu um barrete vermelho e uma carapuça de linho, que levava na cabeça, e um sombreiro preto. Um deles lhe deu um sombreiro de penas de aves compridas com uma copazinha de penas vermelhas e pardas, como de papagaio. Outro lhe deu um ramal grande de continhas brancas, miúdas que querem parecer aljaveiras. E com isso volveu-se às naus, por ser tarde e não poder deles haver fala, por azo do mar* (CAMINHA, [1817], 2001, p. 78-79).

A imitação dos gestos pelo homem da terra, dando-lhes o que usam na cabeça, e também o que usam no pescoço, “*um ramal grande de continhas brancas, miúdas*”, talvez búzios, talvez pérolas miúdas, no contexto da descoberta pode ser pensado como possibilidade de um futuro entendimento. Se foi este o gesto interpretativo por parte dos portugueses, não seria, por certo, relativo aos encontros que se seguiram e que resultaram, conforme Caminha, num não-entendimento linguístico como se pode ler nos recortes a seguir:

SDD18 Ali por então *não houve mais fala nem entendimento com eles, por ser a barbaria deles tamanha* que se não entendia nem ouvia ninguém (p. 89).

SDD19 [...] um velho [...] *falou* perante nós todos, [...] *sem nunca ninguém o entender, nem ele a nós* quantas coisas que alguém lhe perguntava de ouro, que nós desejávamos saber se o havia na terra. [...] ele, *não sei que diabo falava* (p. 96-97).

¹⁶⁷ Segundo Barros, “começou um negro grumete a falar a língua da Guiné, e outros, que sabiam algumas palavras do árabe. Mas eles nunca acudiram nem à língua nem aos acenos, em que a natureza foi comum a todas as gentes. Vendo os do bates que nem aos acenos nem às coisas que lhe lançaram na praia acudiram, cansados de esperar algum sinal de entendimento deles, tornaram a Pedro Alvares Cabral, contando o que viram”. João de Barros. *Décadas da Ásia* (1552). In: *Brasil 500: quarenta documentos*. Org. Janaina Machado e Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 425.

¹⁶⁸ Bethania Mariani. *Colonização Linguística*. Campinas: Pontes, 2004, p. 46.

¹⁶⁹ Vitorino Magalhães Godinho. Que significa descobrir? In: *A descoberta do homem e do mundo*. Org. Aduato Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1998, p. 74.

A palavra “bárbaro” foi usada para designar ou classificar ética e civilizacionalmente o outro. Era o não entendimento da língua outra que definia a barbárie, não a selvageria ou bestialidade, “não houve mais fala nem entendimento com eles, por ser a barbaria deles tamanha”. Além de classificar o outro (SDD18), nesse primeiro momento a relação com a língua estava subordinada aos interesses econômicos (SDD19), “ouro, que nós desejávamos saber se o havia na terra”. É em nome desses interesses que se engendra a política linguística da necessidade do aprendizado dessa língua outra; elemento inibidor da praxe colonial.

Degredados¹⁷⁰ foram deixados na terra, para que aprendessem a língua e costumes locais, servindo como informantes e intérpretes das próximas expedições portuguesas que por ali aportassem. Caminha especifica três funções úteis dos desterrados na terra descoberta. A primeira, o aprendizado dos usos e costumes dos habitantes, a segunda, a obtenção de informação sobre os tesouros da terra: ouro, prata, pérolas, rubis e esmeraldas nessa ordem decrescente de grandeza ou de valor mercantil. Ambas conduzem o conhecimento da colônia em direção à Europa. Há nestes encargos clara intenção de domínio. O conhecimento desmistifica o desconhecido, facilitando o expansionismo futuro.

No entanto, se as duas primeiras funções do degredado instauram o movimento dos sentidos da colônia à Europa, a terceira inverte o movimento. Também chega o conhecimento da Europa a colônia, porém elevado a palavra da Santa Fé. Aos condenados na sociedade lusitana cabe, na terra descoberta, a preparação do terreno religioso para a vinda dos clérigos. Disseminar as palavras do Senhor é uma das três funções que o escrivão atribui aos desterrados na Terra de Vera Cruz: “se os degredados que aqui hão-de ficar aprenderem bem sua fala e os entenderem, não duvido, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, fazerem-se cristãos e crerem na nossa fê” (p. 108).

Os degredados, mais tarde atuando como intérpretes, constituem-se como o primeiro instrumento de colonização. Desse modo, efetua-se uma forma de “política linguística”¹⁷¹. Os dois degredados, alçados ao papel social de “intérpretes”, “línguas da terra” ou simplesmente “línguas” darão início ao processo em que os portugueses tomam uma iniciativa linguística, baseada em experiências anteriores de colonização: o aprendizado da língua pelo convívio com os falantes. De acordo com Mariani (2004, p.48), trata-se esta de uma ação “pedagógico-colonizadora reguladora do ponto de partida para o processo linguístico que então se inicia no qual se aprende uma língua pela oralidade, pela prática, pelo convívio com os falantes”. Nessa

¹⁷⁰ Cabral transportava em sua esquadra vinte degredados, que foram distribuídos nos vários lugares onde aportou.

¹⁷¹ Bethania Mariani. *Colonização Linguística*. Campinas: Pontes, 2004, p. 31.

direção ser cristão é o lugar imaginário pré-destinado aos homens da Terra de Vera Cruz. Caminha acredita que estes “terão mais conhecimento de nossa fê pelos dois degredados que aqui entre eles ficam” (p. 113).

Porém, os homens da terra resistiram aos ideais expansionistas lusitanos, não permitiram que os condenados lusitanos permanecessem em terra ao cair da noite. Posicionam-se contra as ordens expressas do capitão, que os manda permanecer entre eles. Segundo Caminha (p. 87), o capitão das naus mandou Nicolau Coelho e Bartolomeu Dias,¹⁷² descobridores experimentados a terra e ir com eles “para fica lá, um mancebo degredado, criado de D. João Telo, a que chamavam Afonso Ribeiro, para andar lá com eles e saber de seu viver e maneira”.¹⁷³ São os momentos iniciais de uma sequência de tentativas que ocorrem em quatro dias consecutivos até o desterro no último dia da estadia. As sucessivas tentativas são apresentadas nos recortes a seguir a partir de Caminha:

- SDD20 Então, saíram [do batel] os que nós levávamos e com eles o mancebo degredado. [...] E naquilo foi o degredado com um homem que o agasalhou e o levou de lá [além do rio, onde estavam os outros]. *Logo o tornaram a nós* (p. 87-88).
- SDD21 [...] e *tornamo-nos às naus*. Em nós assim vindo, acenaram-nos que *tornássemos. Torna-mos, e eles mandaram o degredado; não quiseram que ficasse lá com eles*; o qual levava uma bacia pequena e duas ou três carapuças vermelhas para dá-las ao senhor, se aí o houvesse. Não curaram de lhe tomar nada; e assim *o mandaram com tudo*. Então *Bartolomeu Dias o fez outra vez voltar* e que lhes desse aquilo; ele tornou e, à nossa vista, deu àquele que primeiro o agasalhou. *Então veio e trouxêmo-lo* (p. 89-90).
- SDD22 O capitão *mandou àquele degredado Afonso Ribeiro que se fosse outra vez com eles*, o qual se foi e andou um bom pedaço [de tempo]. À tarde, *tornou-se, pois eles o fizeram vir e não o quiseram consentir lá*. Deram-lhe arcas e setas e não lhe tomaram coisa alguma de seu. Então *mandaram-no vir* (p. 100).
- SDD23 E o capitão *mandou àquele degredado Afonso Ribeiro e a outros dois degredados que fossem andar lá entre eles*, e a Diogo Dias por ser homem ledo com quem eles folgavam. *Mandou aos degredados que ficassem lá esta noite*. Foram-se lá todos e andaram entre eles. [...] *Quando foi tarde, fizeram-nos logo todos tornar e não quiseram que nenhum ficasse lá* (p. 102-103).

¹⁷² Nicolau Coelho e Bartolomeu Dias são dois heróis lusiadas da epopeia camoniana. Bartolomeu Dias morreria um mês depois em um naufrágio diante do Cabo da Boa Esperança que ele fora o primeiro europeu a contornar em 1488.

¹⁷³ Ao retornar a Portugal, a bordo de um dos navios da expedição de Gonçalo Coelho, da qual Vespúcio fazia parte, Afonso Ribeiro e o outro degredado prestaram depoimento juramentado perante o tabelião Valentim Fernandes. O documento conhecido como *Ato Notarial de Valentim Fernades*, datado de 20 de maio de 1503, guarda semelhanças com a carta *Mundus Novus* que Vespúcio redigiu mais tarde, em 1504. Afonso Ribeiro aproveitou as determinações do rei Dom Manoel, de acordo com as quais qualquer degredado que retornasse a Portugal com informações sobre o Brasil seria absolvido de seu crime e receberia uma gratificação de 500 ducados.

SDD24 O capitão *mandou a dois degredados e Diogo Dias que fossem lá à aldeia* – e a outras, se houvesse algumas novas – e que, de toda maneira, *não viessem a dormir às naus, ainda que eles os mandassem*. E assim foram.[...] Diogo Dias e Afonso Ribeiro, o degredado, a que o capitão ontem mandou que de toda maneira dormissem lá, *volveram-se já de noite por eles não quererem que lá dormissem* (p. 104).

Na insistência emerge, em primeiro lugar, a fala da tradição, da pedagogia do domínio aprendido e executado em outras terras descobertas, em segundo lugar, a importância dos intérpretes, homens que mais tarde se beneficiariam com as Ordenações do Reino. A não permissão indica, ao mesmo tempo, que ambos os grupos recaem em esquemas tipificadores. A história repete-se quase sem alterações em dias sucessivos. Sempre o capitão das naus exige que os condenados pernoitem entre os homens da terra, e estes expulsam os desconhecidos da terra ao anoitecer. Os dias reproduzem, com circularidade rigorosa, o crescente vigor inútil das ordens de Cabral e as idas e vindas dos degredados, das naus a terra, da terra as naus. Caminha as descreve sem compreender o sentido da rejeição noturna. Rechaço que aos portugueses advém da natureza esquiva do habitante da terra e questiona diretamente o aspecto de suma importância no relato do escrivão: a cordialidade. Ser esquivo quer dizer não retribuir a generosidade interessada dos portugueses. Uma série de fatos constitui a esquiva: responder ao interrogatório dos viajantes, receber presente e desaparecer para nunca mais voltar.

A esquiva do outro contrapõe-se a prática dos Descobrimientos: lançar o degredado em terra. Nessa passagem assumiam o papel de *línguas*. Para Mariani (2007, p. 88), o termo *língua* aparece nos textos portugueses a partir do final do século XV, substituindo ‘turgimão’ que referia aos portugueses que ficavam imersos na cultura local aprendendo a geografia do lugar. Estes eram também chamados *tangomãos* ou *lançados*. Para Mariani (p. 89), “o *língua* designa um lugar de intérprete e uma função: atuar como intermediário em transações comerciais variadas”. A atuação dos línguas existe antes da chegada do processo colonizador propriamente dito¹⁷⁴.

Segundo Mariani (2007, p. 89), “os intérpretes eram deixados na costa para aprender a língua desconhecida, os costumes do lugar, a geografia e a localização das riquezas”. Daí entendemos que o intérprete se constituía como primeiro instrumento usado pelo europeu para o domínio da terra. O saber sobre a língua outra é de importância estratégica para a missão,

¹⁷⁴ Bethania Mariani. Quando as línguas eram corpos – Sobre a Colonização Linguística Portuguesa na África e no Brasil. In: Política Linguística no Brasil. Org. Eni Pulcinelli Orlandi. Campinas, SP: Pontes Editores. 2007, p. 89.

para a conquista do território é importante “haver língua da terra”¹⁷⁵. Mariani (p. 87) compreende os *línguas* “como corpos a serem administrados pelo poder português”, segundo a autora:

é possível dizer que, colocadas em circulação a partir dos corpos dos *línguas*, as línguas constituem não somente um saber linguístico a ser partilhado, mas também práticas sociais, culturais, religiosas a serem aprendidas e impostas. Pensamos nos *línguas*, como corpos significantes, corpos atravessados pela linguagem (MARIANI, 2007, p. 88).

Nessa perspectiva dizemos que as tentativas de Cabral em inseri-los entre os indígenas é pedagógica em dois sentidos, pois entendemos que de qualquer maneira, independente de sua aceitação, os degredados, futuros *línguas*, seriam lançados em terra e enumerados no *Livro dos Degredados*. Embora nessa não-aceitação esteja inscrita a constituição de uma sociedade perfeitamente organizada que não admite invasores. Naturalmente que ignorada, como podemos observar a partir dos vários episódios da tentativa de inserir Afonso Ribeiro. É desse modo que este assume seu papel social de intérprete, aprendendo o que observar com descobridores já experimentados de outras viagens como Bartolomeu Dias e Nicolau Coelho. Aprendizado que se inicia ainda na presença do capitão, pois a cada visita a terra Afonso Ribeiro traz novidades: arcos, setas, comida – inhame, frutas e sementes –, pássaros azuis, verdes, coloridos, pretos e ainda a maneira de ser dos índios.

Segundo Mariani (2007, p. 90), “os línguas detém um poder de negociação, são mediadores, ocupam um lugar ainda não estabelecido, que é o lugar do gramático/da gramática”, são instrumentos linguísticos; assim pensados “porque se constituem como corpos significantes atravessados pela linguagem em sua realidade”. Nos séculos XV e XVII, “legisla-se sobre o corpo daqueles que sabem as línguas, administra-se a pessoa do *língua*: sua liberdade, seu direito de ir e vir, sua utilidade” (p. 110). Por isso, constituíam-se nos primeiros instrumentos usados para a colonização.

¹⁷⁵ Bethania Mariani. Quando as línguas eram corpos – Sobre a Colonização Linguística Portuguesa na África e no Brasil. In: Política Linguística no Brasil. Org. Eni Pulcinelli Orlandi. Campinas, SP: Pontes Editores. 2007, p. 105.

4.1.5 *Quarta Orbis Pars*

O discurso sobre o Novo Mundo constitui-se paralelamente ao discurso renascentista. Do mesmo modo, o desenvolvimento das técnicas de navegação e o impulso decorrente para exploração do planeta são acompanhados do desenvolvimento da imprensa. O saber produzido sobre o Novo Mundo circula na Europa dentro de um contexto que aponta o crescimento das publicações em meio às disputas religiosas e à diversidade das formas de conhecimento. Coloca-se, pois, em jogo a legitimidade e a institucionalização desse novo saber – o relato de viagem. Ao mesmo tempo, produz-se um grande número de relatos sobre as descobertas dessa exploração ultramarina, de tal maneira que as suas publicações fixam o ponto de vista europeu na construção do imaginário sobre o Novo Mundo, seja em relação aos portugueses, espanhóis, italianos e outros.

Américo Vespúcio foi o responsável pela difusão do saber sobre o Novo Mundo, pois Colombo sempre acreditara ter chegado aos confins da Índia, e a *Carta* de Caminha foi publicada trezentos anos depois. No entanto, segundo Todorov (1991, p. 236):

As viagens de Américo Vespúcio são incertas e os seus méritos de navegador, discutíveis. A única fonte de informação sobre as suas empresas é ele próprio e a veracidade do seu relato pode ser posta em dúvida. Para além disso, mesmo supondo que as expedições se tenham efetuado, Vespúcio não era o capitão das naus como Colombo ou Cabral, mas toda a glória recai sobre ele. Por outro lado, ainda permanece o fato de Américo não ser o primeiro em nada: nem a atravessar o Atlântico, nem a atingir o continente, nem a reconhecê-lo como tal (TODOROV, 1991, p. 236).

Vespúcio, segundo este mesmo autor, escreveu “relatos de viagem, que interessaram vivamente aos seus contemporâneos e, mais em particular, aos eruditos de Saint-Dié”. As cartas, consideradas apócrifas¹⁷⁶, *Mundus Novus*¹⁷⁷, que apareceu em Paris, em fins de 1503 ou início de 1504, e *As Quatro Navegações*¹⁷⁸, que foi lançada em abril de 1507 são consideradas aqui como fundantes dos sentidos de Novo Mundo no imaginário europeu.

¹⁷⁶ Américo Vespúcio é o provável autor das cartas, numa possível falsificação de si mesmo. Poderíamos dizer que esta é uma das muitas “formas históricas da função-autor”: Vespúcio seria um autor-compilador de si mesmo e de outros (Cristóvão Colombo e Marco Pólo) (ORLANDI, 2004, p. 17).

¹⁷⁷ Era um panfleto de 15 páginas, de apenas 13 por 11 centímetros; a primeira edição com data é de 1504, publicada na Alemanha, ainda sem o título *Mundus Novus*. Em 1508, já existiam 41 edições em latim, italiano, alemão, holandês, theco; foram cerca de 20 mil exemplares vendidos. A cada edição eram acrescentadas novas gravuras. *Mundus Novus* se baseia na Carta de Lisboa enviada a Lorenzo dei Médici em julho de 1502 e tida como autêntica.

¹⁷⁸ Conhecida inicialmente como “Lettera a Soderini”, narra, em primeira pessoa, as quatro navegações de Vespúcio; a terceira (1501-1502) e a quarta (1502-1503) são as viagens do navegador florentino à América. As duas narrativas relacionam-se basicamente ao Brasil.

Vespúcio escreveu três cartas autênticas conhecidas como: *Carta de Sevilha*, *Carta de Cabo Verde* e *Carta de Lisboa* a Lorenzo Pierfrancesco dei Médici, as quais foram lidas apenas pelo seu destinatário, essas não fizeram a história, mas as apócrifas sim, lidas não apenas pelos grandes nomes de sua época, como Sandro Botticelli, Leonardo da Vinci, Erasmo de Rotterdam, Nicolau Maquiavel, Thomas More ou mais tarde por Michel de Montaigne, Jean-Jacques Rousseau, mas também por homens cujos nomes não ficaram na história, pois as cartas ganharam as ruas, as feiras, as praças e as tabernas. Essas narram a viagem, entre maio de 1501 e julho de 1502, da expedição enviada pelo rei D. Manoel I, para averiguar as potencialidades comerciais da nova terra, recém descoberta por Cabral.

Inicialmente, cartas que, ao passarem a proveito diverso sendo muitas vezes editadas, perdem a característica “do privado” e assumem a “do público”, ganhando um novo status o de “relato de viagem”. Benveniste (1988, p. 267) entende que “a massa dos escritos que reproduzem os discursos orais ou que lhe tomam emprestado a construção e os fins” como as cartas, ou as memórias; “todos os gêneros nos quais alguém se dirige a alguém, se enuncia como locutor e organiza aquilo que diz na categoria de pessoa”, caracteriza-se como discurso. Para Rancière (1994, p. 9), o relato “se caracteriza originariamente por sua incerteza quanto à verdade dos acontecimentos relatados e à realidade dos sujeitos aos quais eles são atribuídos”. Para o autor citado, “é sempre possível atribuir acontecimentos verídicos a sujeitos de ficção ou de substituição e acontecimentos incertos ou fictícios a sujeitos reais”.¹⁷⁹ Orlandi (1990, p. 105) explica que a etimologia da palavra “rapport” (em francês) até o século XVIII se distingue mal de “relation”, assim:

o relato pode ser tanto científico (rapport) como ficção (relato, narrativa). Mais tarde haverá separação estrita entre ambos, sendo o relatório destinado à ciência e o relato (narrativa) à literatura, mantendo rigorosamente separados os dizeres da verdade e os da imaginação (ORLANDI, 1990, p. 105).

Essas duas práticas vão “regularizando” o que constituiria um território da ciência em oposição a um território do ficcional; assim, formando e organizando os discursos¹⁸⁰. No entanto, em contato com um mundo novo ainda era difícil separar os dizeres da ciência e os da ficção. Estava em construção a linha imaginária que as separa. O relato, que se procura legitimar como verdadeiro, se apresenta como lugar de conhecimento e forma literária ao

¹⁷⁹ Jacques Rancière. *Os nomes da história: Ensaio de Poética do Saber*. Trad. Eduardo Guimarães, Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994, p. 9.

¹⁸⁰Cf. Vanise Gomes de Medeiros. *Dizer a si através do outro*. (do heterogêneo no identitário brasileiro). Tese (Doutorado Estudos Linguísticos). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2003, p. 52.

mesmo tempo. É pois carregado de ambiguidade¹⁸¹. Daí que em uma situação de linguagem – como a do discurso fundador – “já não conta a noção de verossímil”, postula Orlandi (1990; p. 16). A realidade desconhecida apresenta-se ao sujeito da maneira como seus sentidos a percebem. No entanto, para discursivizá-la, o sujeito é servo de sentidos determinados historicamente.

Faz-se necessário, pois, dizermos que Vespúcio nascera em Florença, o berço do Renascimento, movimento que ultrapassou seus muros e envolveu o mundo europeu. O Renascimento produziu também a glória moderna: a busca da imortalidade e a ânsia pela fama. Vespúcio, homem de seu tempo, fez-se ao mar, com o objetivo, segundo ele, de “perpetuar a glória de meu nome” e “a honra de minha velhice” (p. 324); lançou-se, pois, em busca da sedutora e volúvel aventura que poderia lhe dar imortalidade, fama e riqueza. Os ventos levaram Vespúcio a viajar por lugares onde não havia escrita; não podemos dizer, por isso, que tenha sido sua a “palavra final”; pois “se o dizer não tem começo verificável”, também não tem fim¹⁸². Vespúcio, enquanto sujeito situado na história, constituiu o discurso do sujeito em movimento pelo planeta, sem um ponto fixo no mundo que explora. Os grifos no recorte abaixo feito em *Mundus Novus* mostram o objetivo da viagem de Vespúcio¹⁸³ (2001) e o movimento do sujeito na abordagem do espaço:

SDD25 Aos 14 do mês de maio de 1501, por ordem do mencionado rei¹⁸⁴, *partimos* de Lisboa com boa navegação, com três navios, para *explorar* novas regiões no austro¹⁸⁵. *Navegamos* durante vinte meses contínuos para o meridiano. [...] dos sessenta e sete dias que *navegamos*, tivemos quarenta e quatro dias contínuos de chuva trovões e relâmpagos [...] aprouve o Altíssimo *mostrar-nos um continente, novas regiões, um mundo desconhecido* [...]. *Ali soubemos que a terra não era ilha, mas continente*, porque se estende por longuíssimos litorais que não a cercam e porque está repleta de infinitos habitantes [...]. *Resolvemos navegar seguindo o litoral desse continente para o oriente*, nunca afastados daquela vista. E logo *percorremos* aquilo tanto tempo que chegamos a um ângulo onde o litoral fazia virada para o meridiano. E daquele lugar – onde atingimos primeiramente a terra –

¹⁸¹ Cf. Eni Orlandi. *Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990, p. 107.

¹⁸² Cf. Eni Orlandi. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 11.

¹⁸³ Américo Vespúcio. *Mundus Novus* de Américo Vespúcio. In: *Brasil 1500: quarenta documentos*. Trad. e Org. Janaína Amado, Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 307-327. Todos os recortes posteriores referem a esta edição comentada, embora tenhamos usado também uma outra edição a saber: Américo Vespúcio. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. Trad. Janaína Amado, Luís Figueiredo e João Ângelo Oliveira. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

¹⁸⁴ D. Manoel I, rei de Portugal de 1495 a 1521, chamado de ‘o Venturoso’.

¹⁸⁵ *Austro* em latim significa ‘sul’ ou ‘vento sul’, podendo significar ‘lugar de onde vem o vento sul’.

até esse ângulo¹⁸⁶ foram cerca de 300 léguas. *No caminho dessa navegação, descemos muitas vezes em terra e conversamos amigavelmente com aquela gente, conforme ouvirás abaixo* (VESPÚCIO, 2001, p. 308-311).

Observamos que o sujeito do discurso enunciando verbos que indicam movimento “partimos”, “navegamos”, “percorremos”, “descemos” constituiu o discurso da movência a partir de uma posição discursiva relativa aos navegadores. Vespúcio se identifica e se filia a esse papel social pelo uso da terceira pessoa do plural. Apontamos, ainda, que o pretérito perfeito simples é entendido por Benveniste (1988, p. 270) como “um tempo, e também algo que não é tempo”. O pretérito perfeito é o “tempo não tempo” indicado para esse sujeito enunciar, pois, de acordo com Benveniste (1988):

estabelece um laço vivo entre o acontecimento passado e o presente no qual a evocação se dá. É o tempo daquele que relata os fatos como testemunha, como participante; é pois o tempo que escolherá todo aquele que quiser fazer repercutir até nós o acontecimento referido e ligá-lo ao nosso presente (BENVENISTE, 1988, p. 270).

Além disso, usar uma palavra e não outra é se inscrever em redes de filiações de sentidos, de memórias e de esquecimentos do dizer. Observamos que o uso de “explorar”, a partir do latim *inquirire*, pode significar *inquirir, procurar informações, investigar, perscrutar, pesquisar, indagar, esquadrinhar, perguntar*. Esse uso define o objetivo da expedição “esquadrinhar o planeta” em busca da utopia e também aponta para a posição de sujeito; isto é a projeção imaginária do lugar social do qual o sujeito enuncia; o de navegador-explorador. Não obstante, segundo Rancière (1994, p. 42), seria necessário que se desse às palavras que designam identidades sociais o sentido que elas tinham em sua época:

Seria suficiente, um bom dicionário histórico para remeter as palavras a seu sentido exato. Dar-se-iam, então, nomes adequados a todas as relações sociais não conservando delas senão seus verdadeiros traços distintivos. Mas esta reificação termonológica vê seus resultados por sua parte ameaçados pela existência de um certo número de palavras [...] que ocupam o terreno sem designar nenhuma realidade social distinta. Essas palavras as mais enganosas são evidentemente as mais usadas (RANCIÈRE, 1994, p. 42).

¹⁸⁶ Era ali que passava a linha estabelecida pelo Tratado de Tordesilhas, a partilha do mundo entre Portugal e Espanha feita em 1498. Esse recuo da terra em direção ao poente deve ter sido observado pelos navegadores, pois deixava claro que o território vasto que se seguia então não pertencia a coroa lusa, mas a espanhola.

Nessa perspectiva, Vespúcio, designa-se navegador, cuja realidade é a da exploração de lugares distantes. A partir de seus relatos, os conhecimentos geográficos são revistos, promovendo a inserção da quarta parte do mundo nos mapas quinhentistas.

A Europa, iniciante nas artes tipográficas, assiste ao veloz crescimento do mercado editorial, especialmente com o sucesso de *Mundus Novus*. Tal acontecimento incentivou os editores a colocarem no mercado uma outra edição ainda mais completa de *Mundus Novus* assim nasce *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*¹⁸⁷ escrita em italiano e mais tarde chamada de *Lettera a Soderini*¹⁸⁸. Inicialmente, um fracasso comercial, explicado talvez pelo excesso proporcionado por *Mundus Novus*. No entanto, uma academia de eruditos chamada “Ginásio Vosgense”, os eruditos de *Saint-Dié* na França, voltada às questões cosmográficas e às descobertas ultramarinas, aproveitando-se das novas técnicas de impressão e do sucesso que as obras geográficas estavam obtendo na Europa, passa a publicar relatos de viagem. Uma das suas primeiras obras é a versão de *Lettera a Soderini*, lançada¹⁸⁹ com o título de *Quatuor Americi Vespucci Navigationes*¹⁹⁰ ou *Quatuor Navigationes*.

A cultura europeia deparava-se de forma brusca com outros elementos discursivos nos relatos de viagem, resultando daí a produção de novos gestos de interpretação que se dá “de algum lugar da história, da sociedade e tem uma direção” que diríamos política, conforme Orlandi (2004, p. 19). Os relatos de viajantes se sucedem como uma fonte textual complexa, que compreende diversas instâncias de saber: a política, a ciência, a religião; assim como diversas modalidades discursivas, como: descrição, narração, enumeração. Em meio a publicações crescentes, desde o desenvolvimento das técnicas de imprensa, esse saber vinha propagar as notícias sobre as viagens, as descobertas, as terras e os costumes estranhos. Por outro lado, serviam de informação para os investidores deste mercado milionário – as navegações. Segundo Vespúcio abundam, nas terras, onde chegara, “ouro”, “pérolas”, “árvores odoríferas” que emitem de si “goma, óleo ou algum líquido, cujas propriedades, se forem por nós conhecidas, não duvido que seriam saudáveis aos corpos humanos” (p. 318-319).

¹⁸⁷ “Carta de Américo Vespúcio sobre as ilhas recentemente achadas, em quatro viagens suas”

¹⁸⁸ *Lettera a Soderini* foi também publicada em latim, no início do século XVI.

¹⁸⁹ Lançada em 25 de abril de 1507.

¹⁹⁰ Quis o destino do mercado editorial que “*Quatuor Navigationes*” fosse um sucesso e vendesse mais que “*Mundus Novus*” em menos de dois anos após sua publicação. Para ilustrar a “*Quatuor Navigationes*” foram produzidas dez peças, anônimas, a maioria no formato de 13,5 por 19,5 centímetros, as primeiras imagens criadas para retratar o Novo Mundo.

Vespúcio, no entanto, viaja para conquistar a glória, não para ganhar dinheiro, e escreve pela mesma razão. Segundo Nunes (1994, p. 58), “para falar de coisa novas e raras é necessário referir-se aos conhecimentos dos antigos, à pluralidade discursiva característica da atividade intelectual da época renascentista”. Vespúcio referia aos poetas italianos, aos filósofos da Antiguidade e, em menor número, às fontes cristãs. Daí que falar sobre coisas novas no Renascimento é falar também sobre coisas antigas. Sabemos que o termo latino “novu” vem do grego ‘neo’; entretanto, no Renascimento estavam em oposição: ‘neo’ era utilizado para definir movimentos de releitura da antiga sabedoria clássica, tratava-se de um ‘neo’ vinculado ao passado. O termo ‘novu’ refere-se a uma plenitude inaugural, ao inédito, ao não-editado, ao ‘novo’, mas também a *imaginar, inventar, criar*. Desse modo, Vespúcio iniciou *Mundus Novus*, anunciando que acabara de voltar de “novas regiões”, conforme os recortes a seguir:

SDD26 as quais é lícito chamar de Novo Mundo: porque nenhuma delas era conhecida dos nossos maiores, porque é coisa novíssima para todos os que ouviram delas; e porque isso excede a opinião dos antepassados, pois a maior parte deles diz que, além da linha equinocial e para o meridiano, não há continente, mas apenas mar a que chamam de Atlântico. E se, alguns deles afirmaram que ali havia continente, negaram – por muitas razões – que a terra fosse habitável. Todavia, essa última minha navegação constatou que essa opinião deles é falsa e totalmente contrária a verdade, já que encontrei naquelas partes meridionais um continente habitado por mais numerosos povos e animais do que na nossa Europa, ou Ásia, ou África (VESPÚCIO, 2001, p. 308-311p. 307-308)

SDD27 Como tal soma atinge a quarta parte do grande círculo¹⁹¹ – segundo a verdadeira razão de medida legada a nós pelos antigos –, é manifesto que navegamos a quarta parte do mundo (p. 321-322).

SDD28 Para que entendas mais claramente: enquanto estamos em pé, uma linha perpendicular pende em nossa cabeça, de um ponto alto do céu, para nosso vértice; para eles [a linha] pende do lado ou das costas. Do que resulta que nós estamos em linha reta, e eles em linha transversal, formando um triângulo ortogonal; de cuja linha fazemos a vez do cateto, e eles da base; e a hipotenusa se estende de nós para o vértice deles (p. 322-323).

Vespúcio iniciou seu relato pela perturbante afirmação da novidade daquele mundo. Tratou de um saber inédito, isto é, nunca editado. Comparou o seu saber recém adquirido, ao saber dos antigos, afirmando ter visitado a região dos *antípodas*, navegado a quarta parte do mundo. Vespúcio alinhou dois argumentos para sustentar o novo saber: “nenhuma era

¹⁹¹ A quarta parte do círculo localizava-se na região das antipodas, do grego *antípodes*, que significa “o que se situa em local diametralmente oposto”. No caso, era a parte do globo que se localizava na região oposta ao mundo conhecido.

conhecida, é coisa novíssima para todos”, nesse sentido, sendo novidade, “excede a opinião dos antepassados”. A verdade ou a falsidade do conhecimento dos antigos pôde ser verificada pela experiência. Vespúcio designou como sendo um “legado” aquele conhecimento que não pôde ser contestado. É a partir deste legado somado à experiência que emerge em seu discurso o saber científico, como no recorte acima (SDD 28).

Para Nunes (1994, p. 60), “as coisas a serem ditas” nos relatos de viagem “quanto menos conhecidas forem dos antigos ou dos historiadores da época”, [...] “mais dignas de memória”. A novidade confirmava-se pela experiência. Segundo Nunes (1994, p. 60):

Para o leitor, é preciso conhecer a realidade do Novo Mundo; os saberes anteriores promovem mais ou menos verossimilhança ao conhecimento produzido, mas o que por fim atesta a verdade dos fatos é a experiência do viajante, o seu testemunho. Daí a disjunção constante entre o que foi dito antes e o que então se diz, entre o que os antigos já disseram e o que não disseram, por falta de experiência (NUNES, 1994, p. 60).

Esse discurso, ao fazer a descrição dos homens que encontra constitui sentidos que marcarão a interpretação sobre os habitantes do Novo Mundo. Além disso, a sedimentação dos discursos dos viajantes fornece matéria-prima para outros discursos, compondo um espaço de memória em que se atribui uma imagem para o outro desde o ponto de vista europeu.

4.1.6 Bom selvagem e canibal incestuoso

Colombo descreveu os índios nus, generosos, privados de religião e por vezes canibais. Américo, partindo dos mesmos dados, os desenvolveu em três diferentes direções: a imagem moderna do bom selvagem, do canibalismo e da sexualidade, essa como vimos já esboçada no relato de Caminha. Nos recortes em *Mundus Novus*, observamos como Vespúcio escreve sobre as gentes:

SDD29 Encontramos naquelas regiões tanta multidão de *gente*, [...] digo, *mansa e tratável*. Todos de *ambos os sexos andam nus*, sem cobrir nenhuma parte do corpo: como saem do ventre materno assim vão até a morte. Com efeito, têm os *corpos grandes e quadrados, bem dispostos e proporcionais, com cor tendendo para o vermelho*, o que lhes acontece, julgo, porque andam nus, são *bronzeados* pelo sol. Têm o *cabelo amplo e negro*; são *ágeis* no andar e nos jogos, de *rosto afável e bonito* (VESPÚCIO, 2001, p. 314-315).

SDD30 As *mulheres*, como disse, embora andem nuas e sejam *libidinosíssimas*, têm contudo os *corpos formosos e limpos*, não são tão torpes quanto talvez se pudesse estimar porque, já que são *carnudas*, aparece menos a *sua torpitude*, que, a saber, *é coberta pela maior parte da boa qualidade da corporatura*. Extraordinária visão para nós e que, entre elas, *nenhuma tivesse as mamas caídas*. E *as que pariam nada se distinguem das virgens na forma e contratura do ventre; pareciam iguais nas partes restantes dos corpos*, o que omito de propósito, por virtude. *Quando podiam juntar-se aos cristãos impelidas pela forte libido, contaminavam e prostituíam toda pudicícia* (p. 317).

Para abordar o Novo Mundo, descrevendo a singularidade de seus habitantes, Vespúcio faz remissão não somente à Bíblia, a autores clássicos e renascentistas, mas ao ideal de beleza masculina e feminina não só da arte literária, mas também dos modelos pintados por Leonardo da Vinci e Botticelli. Talvez possamos dizer na esteira de Nunes (1994) que os conhecimentos sobre o Novo Mundo respondiam as exigências do leitor da época, para quem o reconhecimento dos objetos de leitura passava pelo crivo dos saberes antigos, mas acrescentamos que também pela divulgação dos cânones do Renascimento: os homens “nus”, “corpos grandes e quadrados”, “bem dispostos e proporcionais”, “cor tendendo para o vermelho”, “cabelo amplo e negro”, “rosto afável e bonito”, conforme o recorte (SDD29); as mulheres “nuas”, “corpos formosos e limpos”, “carnudas”, “boa qualidade da corporatura”, “nenhuma tem as mamas caídas”, “as que pariam nada se distinguem das virgens na forma e contratura do ventre”. Há um excesso de corpos no relato de Vespúcio. Corpos masculinos fortes, bem dispostos e enquadrados nas medidas de Vinci. Corpos femininos, com seios rijos, ventres lisos e coxas fartas como às ninfetas de Botticelli. Não há regulação dos corpos femininos; as mulheres são “libidinosíssimas”, disponíveis para os cristãos.

Vespúcio não observa regra alguma para desfrutá-los nem mesmo quando servem a alimentação. Comem tanto os prisioneiros de guerra como os familiares, guardam carne humana salgada e suspensa em traves, como toucinho e carne de porco. Vespúcio refere a estes pormenores picantes antes de referir à opinião dos indígenas que não percebem a repugnância dos europeus perante uma comida tão suculenta e depois de ter dito que todos eram “gente”, isto era dizer, “mansa e tratável”. Não há dúvida de que a escolha do tema é hábil. Basta ver a frequência com que aparece nos relatos posteriores a cena antropofágica. Todos constituíram-se como variantes do relato de Vespúcio, conforme o recorte (SDD31) em *Mundus Novus*:

SDD31 E aqueles que conduzem *cativos da guerra*, conservam não por causa da vida deles, mas *para matá-los por causa de sua alimentação*. Com efeito, *uns aos outros, os vencedores comem os vencidos*. *Dentre as carnes, a humana é para eles alimento comum*. Dessa coisa, na verdade ficais certo, porque já se viu o *pai comer*

os filhos e a mulher. Conheci um homem, com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa aldeia onde vi carne humana salgada suspensa nas vigas das casas, como é costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: eles se admiram de não comerem nossos inimigos e de não usarmos a carne deles nos alimentos, a qual, dizem, é saborosíssima. [...] Nós nos esforçamos quanto pudemos para dissuadi-los a afastar-se de seus costumes depravados, e eles nos prometeram que renunciariam àquilo (VESPÚCIO, 2001, p. 316).

Como na *Carta* de Camina há partes de corpos: “coxas”, “troncos”, “braços”, “pernas”, “peitos”, “seios” e “nádegas”, mas ardendo no fogo ou penduradas para secar. Para degustá-las, não existem regras. Vespúcio relatou como um festim bárbaro. O relato de Vespúcio sobre o canibalismo constituiu-se no modo de ser dos relatos de viagem que o seguem. A identificação das mulheres do Novo Mundo como seres libidinosos e incestuosos, começa a fazer parte do imaginário europeu a partir dos relatos de Vespúcio, dando origem ao “canibal incestuoso”.

De outro modo, o relato de Vespúcio torna-se fonte de referência para o “mito do bom selvagem” nos ensaios de Michel de Montaigne e Jean-Jacques Rousseau ou para a “idealização da América” – um mundo igualitário, onde seus habitantes viviam em perfeita harmonia política, social e ecológica – no clássico *Utopia* de Thomas More (1983, p. 19-20), o navegante português, Ralhaél Hythlodée, desejava “ver e conhecer as mais longínquas regiões do mundo”, por isso:

juntou-se a Américo Vespúcio e acompanhou-o em três das suas quatro últimas viagens, cujo relato corre mundo. Porém não o acompanhou de regresso a Europa. Depois de reiterados pedidos, de repetidas manobras e rogos, Américo Vespúcio concedeu-lhe licença, embora contra a vontade, de fazer parte dos vinte e quatro que, no fim da quarta viagem, foram deixados na fortaleza nos confins do Novo Mundo (MORE [1516], 1983, p. 19-20).

Podemos pensar que o relato de Vespúcio e a proliferação dos relatos de viagem provocam um movimento na história das idéias, misturando elementos discursivos dispersos e compatibilizando os conhecimentos sobre o Novo Mundo com a memória discursiva europeia; o domínio do dizer, os outros dizeres já ditos ou possíveis de serem ditos que garantem a sustentação do dizer; enfim, a sua formulação. Esse discurso orientado para o europeu constituiu as condições de apropriação dos conhecimentos para a elaboração de obras que possibilitem a colonização. Segundo Pratt (1999, p. 24), “redundância, descontinuidade e irrealidade”, são algumas das “principais coordenadas” para constituir o outro com “neutralidade, espontaneidade e cega repetição”. Marca da institucionalização do discurso

sobre um mundo sem fé, sem lei, sem rei, sem propriedade privada, sem culpa entregue à luxúria e à sensualidade, como no recorte em *Mundus Novus*:

SDD32 Não tem panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam dele. Nem têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. Tomam tantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte¹⁹² e os que cruzam com ele. Quantas vezes querem, desfazem os casamentos, nos quais não se observa nenhuma ordem. Além do mais, não têm nenhum templo, não tem nenhuma lei, nem são idólatras. Que mais direi? Vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes epicuristas do que estóicos. Entre eles *não há mercadores, nem comércio das coisas* (VESPÚCIO, 2001, p. 315-316).

A ausência de propriedades, de reis, de leis, de templos, de idolatria, de instituições e presença de comunidade total de propriedades e até mesmo de cônjuges constitui a Idade de Ouro. No discurso da descoberta a combinação de todos estes sentidos aliados à nudez constitui o outro como não-civilizado. Não ser civilizado, como vimos, era o mesmo que não ter polícia. Vespúcio relata que entre eles “não há mercadores, nem comércio das coisas”, filiando-se a formação discursiva mercantilista-capitalista. No relato de viagem o outro descoberto é apresentado num coletivo “eles”, que torna homogêneo o povo a ser subjugado. Desse modo, caracterizam qualquer coisa que “ele” é ou deixa de ser “não como um evento particular no tempo, mas como uma instância de costume ou traço pré estabelecido (como uma planta particular é uma instância de seu gênero e espécie)”¹⁹³. Nesse sentido, realidade e história estavam em algum outro lugar, corporificado por homens europeus.

4.1.7 A língua da terra

Vespúcio não se refere à dificuldade encontrada para entender a fala das gentes que encontra em sua navegação. A terra explorada seria uma outra Babel, onde todos se entendem? Para entender o que buscamos no texto bíblico este mito:

¹⁹² Em latim *obvius cum sibi obvía* significa o ‘transeunte e os que cruzam com ele’, segundo os tradutores, uma tradução mais livre seria: ‘qualquer um com qualquer um’. Para nós, transeunte refere-se ao explorador.

¹⁹³ Mary Louise Pratt. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 119.

Naquele tempo todos os povos falavam uma língua só, todos usavam as mesmas palavras. [...] Um dia disseram uns aos outros:

– Agora vamos construir uma cidade que tenha uma torre que chegue até o céu. Assim ficaremos famosos e não seremos espalhados pelo mundo inteiro.

[...] Deus disse assim:

– Essa gente é um povo só e todos falam a mesma língua. Isso que eles estão fazendo é apenas o começo. Logo serão capazes de fazer o que quiserem. Vamos descer e atrapalhar a língua que eles falam, afim de que um não entenda o que o outro está dizendo.

A cidade recebeu o nome de Babel, pois ali o Deus atrapalhou a língua falada por todos os moradores da terra e dali os espalhou pelo mundo inteiro (Gn., 11, 1-9).

O contrário se dá em *Mundus Novus*, as gentes não apenas falam mas conversam e discursam, conforme os recortes: “No caminho dessa navegação, descemos muitas vezes em terra e *conversamos* amigavelmente com aquela gente” (p. 311); “Muitas vezes descemos em terra, *fálamos e conversamos* com os habitantes daquelas regiões” (p. 313); “Os mais velhos, com *certos discursos, dobramos* jovens para aquilo que querem e *incitam* para as guerras, nas quais matam cruelmente e mutuamente” (p. 316); “conheci um homem com o qual *fálei* do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos” (p. 316).

Em *As quatro navegações*, Vespúcio descreve o modo como os habitantes falam, refere à diversidade de línguas, cita diferentes palavras encontradas para nomear a mesma raiz comestível, à capacidade de argumentação de seus habitantes e o procedimento tomado para aprender a língua outra, como se observa nos recortes a seguir:

SDD33 *Falam pouco e em voz baixa. Usam os mesmos acentos que usamos. Formam na maioria das vezes as palavras entre os dentes e os lábios e usam palavras diferentes das nossas. São muitas as variedades de idiomas, pois de cem em cem léguas encontramos uma diversidade de línguas nada compreensíveis umas em relação às outras* (VESPÚCIO[1504], 2003, p. 73).

SDD34 [...], quando lhes *perguntamos* o motivo, *deram uma resposta natural, dizendo* que o calor do sol violento é que os obrigava, porque residir por longo tempo no mesmo lugar sob o sol sob tal calor tornava o ar infestado, causando-lhes várias doenças, *argumento que não nos pareceu não acolhido* (p. 75-76).

SDD35 [...] sua comida ou alimento ordinário é uma raiz de uma árvore que reduzem a farinha muito boa, e essa raiz uns a chamam de *iúca*, outros *cambi*, outros ainda, *inhame* (p. 78).

SDD36 *Concordamos em levar daquela gente* duas pessoas *para ensinar-nos a língua*, mas, por vontade própria, três se ofereceram para nos acompanhar a Portugal [...] deixando aquele porto, navegamos a vento libeicho com terra sempre à vista, [...], *fálamo durante esse tempo com muitos povos*, até que saímos do Trópico de Capricórnio (p. 107).

Em *As quatro navegações* não há a narrativa do não-entendimento linguístico, nem menção à substituição desse por objetos e gestos das duas culturas. Em Caminha, os homens apenas “falam” uma língua outra incompreensível que permanece intocada por aqueles que chegam, segundo Nunes, conforme vimos. Vespúcio constituiu uma interpretação positiva para o episódio. Explica que os homens da terra “falam em voz baixa”, “usam os mesmos acentos”, “formam as palavras entre os dentes e os lábios”, “usam palavras diferentes das nossas”, “existe uma diversidade de línguas nada compreensíveis umas em relação às outras”. Mas essa diversidade não impede que “falem” com aqueles que chegam, mas também “respondem”, “concordam” e “argumentam”. Essa clareza engendra o aliciamento de ou o entendimento entre interlocutores de línguas diferentes. Mesmo assim, articula-se um consenso relatado por Vespúcio, “levar daquela gente duas pessoas para ensinar-nos a língua”. No entanto, independente do consenso, “por vontade própria, três se ofereceram para nos acompanhar a Portugal”. Vespúcio usa “homem”, “pessoa”, “gente”, “povo”, todos são intercambiáveis, nenhum é distinguível pelo nome ou qualquer outra característica própria.

De acordo com Nunes (2007, p. 52), os relatos são um misto de narração épica, ciência natural, documento oficial, saber enciclopédico, literatura de viagem, retórica, informação, propaganda. Esta última função, no relato de Vespúcio, selou o destino do futuro país e as três décadas seguintes, as décadas esquecidas pela história:

Nessa costa não vimos coisa de proveito, exceto infinitas árvores de canela e tantas outras que produzem certa espécie de lâmina¹⁹⁴, juntamente com as quais vimos ainda muitas outras coisas admiráveis que seria fastidioso descrever. Nesse trajeto, em que gastamos quase 10 meses, tendo reconhecido que não acháramos nenhum minério, decidimos em comum sair dali e navegar a outra parte (p. 109).

Contudo, o silêncio¹⁹⁵ é parte do sentido que nos constitui. Nos reportamos a Rancière (1994, p. 70), segundo ele, “é necessário falar dos silêncios da história, estas terríveis pausas em que ela não diz mais nada e que são justamente seus acentos mais graves”. Esse silêncio

¹⁹⁴ *Lâminas* tem também o significado de lascas que em italiano pode ser traduzido por *verzino*, e era empregado na Itália para designar *pau-brasil*.

¹⁹⁵ Para Orlandi (1997, p. 75) a política do silêncio possui duas formas de existência: o silêncio consitutivo e o silêncio local; “A política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada”. A diferença entre a política do silêncio e o silêncio fundador, segundo a autora, é que a primeira produz um recorte e a segunda não produz divisão alguma: “ele significa em (por) si” (p. 75). O *silêncio constitutivo* pertence à própria ordem de produção de sentido e preside qualquer produção de linguagem. Para Orlandi representa à *política do silêncio* e em consequência, ao poder-dizer, a relação entre as FDs entra como uma retórica do antiimplícito, ou seja: dissemos “x” para silenciarmos “y”, este sendo o sentido indesejável, descartado do dito, que se inscreveria em outra FD. O “y” representa então o não-dito necessariamente excluído do dito. Assim, segundo a autora, se apagam sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam fazer funcionar o trabalho significativo de uma outra FD. O *silêncio local*, é a parte mais visível dessa política: “a da interdição do dizer” define Orlandi (1997, p. 76).

relewa do período entre 1500 – 1531. Época do arrendamento da terra descoberta, do corte do pau-brasil, do tráfico de papagaios e do aparecimento em suas praias de uma multidão de homens assombrosos: náufragos, desertores, degredados. Alguns, transformados em “línguas da terra” ataçaram a cobiça e a esperança.

Para nós o descobrir visa e é capaz de transformar. Altera radicalmente os valores da vida anterior que são transformados com a descoberta. Vimos que a descoberta pressupõe um impulso inicial de caráter utópico. Daí as descobertas trouxeram consigo tanto esperanças quanto transformações. O objetivo aparece como ouro, prata, especiarias, mas também a maravilha da terra distante. O descobrir se limita a encontrar algo que já existe. Desse modo, se inventar é alterar os objetos, intervindo neles, a descoberta não se contrapõe à invenção da utopia; o elemento utópico perpassa tanto o inventar como o descobrir.

4.2 A Penetração na Terra

O mundo havia sido dividido por uma linha hipotética de norte a sul a duzentas e setenta léguas das ilhas de Cabo Verde, a linha de Tordesilhas. Imaginando a terra como uma tábula rasa e não redonda como pensava Colombo e outros, de Tordesilhas para a direita ficam as terras de Portugal, ao longo das costas africanas até o oceano Índico, de Tordesilhas para a esquerda ficam as terras da Espanha, incluindo as terras descobertas no Caribe e o mais que viesse a ser descoberto. Este acordo que constituiu Portugal e Espanha como os protagonistas dos Descobrimentos foi chamado de Tratado de Tordesilhas e assinado em 1498, tornando o Atlântico um oceano fechado a outros países. Com a comprovação de que a aparente ilha descoberta por Cabral era um continente, teve início a navegação em busca de uma passagem que ligasse o Atlântico ao Extremo Oriente, a Cipango, às Molucas. As primeiras viagens exploratórias das terras descobertas asseguram que na divisão do mundo a Espanha ficou com a maior porção, tocando para Portugal uma faixa que se projeta sobre o Atlântico equatorial. Praias sem fim, sem ouro ou pedras preciosas, sem povos civilizados, oferecendo as naus somente madeira para tingimento e para construção naval, terra inaproveitada pelo reino de Portugal, a não ser para o lançamento de degredados ou salvação de náufragos.

Se no início das navegações o vetor das descobertas constituía-se no achamento de ilhas, depois da terra firme, no início da exploração da América o vetor constitui-se na trilha

de mitos de tesouros como o Eldorado, o rio de Ouro, o rio de Prata que motivaram saltos mais além, mais ao sul do continente. O astrolábio situa para os exploradores um lugar entre os 24 e 28 graus de latitude, num litoral recortado de enseadas, lagunas, baías, de mar profundo e fácil aproximação da costa cortado por ventos suaves, boa lenha e águas cristalinas – a Ilha dos Patos na língua dos navegadores –, cujos habitantes eram gente mansa e pacífica – os carijós. Os carijós também andavam nus, eram coletadores de moluscos, pescadores, caçadores de patos silvestres e horticultores e falavam um dialeto do guarani. Algumas de suas tabas se erguiam no continente, outras na ilha em frente, eram hospitaleiros com as naus que se abasteciam na ilha para seguir viagem para o sul, navegando águas muito rasas ao longo de uma praia retilínea, plana, arenosa, de vegetação raquítica batida pelos ventos.

Os exploradores se sucediam empenhados em encontrar a passagem para as especiarias das Índias Orientais se aventuravam muito além abordando a terra dos charruas na margem de um rio que mais parecia um mar de água doce. Os charruas eram nômades e viviam desde a beira do mar até as margens do Uruguai e o médio Paraná, erguiam toldos de esteira muito leves que podiam ser desmontados e carregados, possuíam uma arma capaz de alcançar veados e nhandus em disparada: a bola de pedra, que arremessavam longe após girá-la muitas vezes, presa por uma tira de couro. No inverno jogavam sobre o corpo nu peles de guanaco, com o pêlo para dentro, amarrando-os com cintas de um palmo de largura. Homens altos, de longos cabelos negros e corredios, falavam uma outra língua diferente da falada na costa, mas os primeiros exploradores dessas paragens – os portugueses – conseguiram entender que, região adentro, existia um poderoso rei branco cujo reino era rico em ouro e prata.

A partir das expedições de Juan de Solis, Aleixo Garcia e Sebastião Gaboto esse novo mito abastece o imaginário do explorador. O rio da Prata estava aberto à conquista e para essa se propôs Pedro de Mendonça, para quem foi outorgado o título de *adelantado*¹⁹⁶ e capitão geral do rio da Prata, com outros privilégios, em troca do compromisso de povoar estas terras para sua Majestade o Rei Carlos V e incorporá-las à cristandade. Seus domínios seriam duzentas léguas de costa atlântica a partir da divisa com Portugal, abarcando o rio da Prata e mais terras adentro do dito rio. A exploração de tributos e impostos – que ele dividirá com a Coroa – lhe é assegurada por duas vidas, isto é, a dele e de seu herdeiro direto. Um dos itens do contrato lhe assegurava o direito de transmitir o governo do rio da Prata a um sucessor escolhido por sua livre vontade.

¹⁹⁶ Pessoa a quem se confiava o comando de uma expedição marítima, concedendo-lhe de antemão o governo das terras que descobrisse ou conquistasse.

Pedro de Mendonça, em 1536, usou sua fortuna para custear a armada, composta por homens experientes em missões de paz e de guerra, 24 regedores e seis sacerdotes, 738 marujos, 150 mercenários alemães, saxões e flamencos, entre Ulrich Schmidel. Além de homens, 76 cavalos e nenhuma bolsa de cereal para plantio, vaca ou mesmo galinha. Estes dependiam da população indígena para abastecerem-se dos recursos alimentícios de que necessitavam. Em razão disso a colonização foi lenta, já que as tribos habitantes da região (querandis e charruas) eram nômades. No entanto, esta mesma dependência explica sua instalação no Paraguai, onde tinha um fácil abastecimento na agricultura guarani, baseada principalmente, no cultivo do milho, da mandioca e da batata-doce. A armada fundou ao sul do continente americano, às margens do rio da Prata a sua base de operações a feitoria de Buen Aire, em 2 de fevereiro de 1536, e à medida que subia o rio em busca de ouro e prata, outras feitorias: *Buena Esperanza*, *Assunción* e *Candelária*. Destas, somente *Assunción* resiste aos ataques dos charruas e querandis.

Foi com a destruição de *Buen Aire* que os cavalos trazidos pelos espanhóis e desconhecidos dos indígenas se espalharam e procriaram pelo pampa, mudando a vida dos índios charruas e querandis, que ficaram conhecidos como índios-cavaleiros, graças à habilidade com suas montarias. Compreendemos que essa simbiose contribuiu para a constituição do mito do “centauro dos pampas” de que trata Silveira (2004).

Com a morte do *adelantado* e sem sucessor, a região do rio da Prata passa a ser governada por Domingos Martínez de Irala que instituiu o sistema de *encomiendas*, numa transposição para a América espanhola do sistema feudal: o europeu era o senhor de terras a quem o índio prestava tributos. Os índios pagavam os tributos em serviço pessoal. A *encomienda* vigora pela vida do primeiro *encomiendero* e a de seu herdeiro direto. O *encomiendado* recupera a liberdade após a morte de ambos. O Conselho das Índias concluiu, no entanto, que Irala permaneceria no mandato até ser nomeado um novo *adelantado*, com deveres e direitos contratados perante a Coroa espanhola.

Assim, como segundo *adelantado*, foi contratado um navegador que acabara de retornar à Espanha após longa aventura entre os índios americanos: dom Álvaro Núñez Cabeza de Vaca¹⁹⁷ que investe 40 mil ducados de sua fortuna confiante na descoberta do misterioso

¹⁹⁷ Cabeça de Vaca, durante dez anos, percorre dezoito mil quilômetros de caminhadas desde que naufragara na Flórida. Durante este período, acaba sendo, junto com outros três naufragos, um dos primeiros europeus a percorrer os territórios do Texas, Arizona e Novo México, atravessando o Rio Grande, e entrar em contato com importantes tribos como os sioux e os zuni. Cabeza de Vaca relatou suas aventuras em “Naufrágios”. Este livro traria fama ao aventureiro que explorou descalço e nu um mundo estranho e virgem. Por estes feitos, muitos lhe atribuem o papel de precursor da antropologia, já que em seu trato junto a civilizações desconhecidas foi aprender e observar seus costumes, os quais ele relata em seu livro.

rei branco, de suas cidades imponentes, templos e tesouros grandiosos. Sua marcha¹⁹⁸ épica, relatada por Pero Hernández, foi publicada, em 1555, com o nome de *Comentários*, relato de viagem que analisamos a seguir.

4.2.1 O outro – o homem desnaturado

Pero Hernández ocupava o lugar social de escrivão da expedição de Cabeza de Vaca; no entanto, seu relato se inseriu na sociedade e na cultura europeia como sendo de autoria de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. O sujeito do discurso narra em terceira pessoa referindo-se a Cabeza de Vaca através do pronome “ele” ou do nome “governador”. Orlandi (1990, p. 108), com relação à autoria dos relatos de viagem, observa que muitas vezes o relatado não era baseado na observação direta dos fatos, mas na obtenção de dados por fontes relatadas e não era escrito por quem “assinava” como autor. Para a autora, mesmo assim os produtos não perdiam a sua institucionalidade: eram considerados fidedignos e legítimos. Consideramos ainda que a fidelidade e a legitimidade do relato em questão releva do fato de Pero Hernández ser escrivão; isto é, oficial que escreve documentos de fé pública.

Os relatores “muitas vezes nem conviveram com os índios ou viveram os fatos; contam o que lhes contavam as fontes”, escreve Orlandi (1990, p. 108). Daí que a narração de ritos de antropofagia que duravam meses e que ia desde o aprisionamento e a engorda até a matança da vítima possam ter sido observados em tantos detalhes coerentes. Entendemos que ser considerado fidedigno era uma questão institucional. No relato de Pero Hernández, dois são os momentos que surpreendem e que tornam sua fidelidade problemática: em primeiro lugar, a naturalidade com que a matança e a refeição eram feitas publicamente; em segundo lugar, a objetividade na disposição da sequência ritual, como no recorte (SDC – Sequência Discursiva do Colonizador):

SDC1 *Essa nação dos guaranis fala uma linguagem que é conhecida por todas as outras castas da província e come carne humana de todas as outras nações que têm por inimigas. Quando capturam um inimigo na guerra trazem-no para seu povoado e fazem com ele grandes festas e regozijos, dançando e cantando, o que dura até que ele esteja gordo, no ponto de ser abatido. Porém enquanto está cativo, dão a e ele tudo o que quer comer e lhe entregam suas próprias mulheres ou filhas para que façam com elas seus prazeres. São essas mesmas mulheres que*

¹⁹⁸ Na sua entrada por terra, Cabeça de Vaca segue por um caminho – o Peabiru – indicado pelos índios carijós, a trilha ancestral bem demarcada que percorria uma região de campos planos, repletos de araucárias.

se encarregam de tratá-lo e ornamentá-lo com muitas plumas e muitos colares que fazem de ossos e de pedras brancas. Quando está gordo, as festividades são ainda maiores. Os índios se reúnem e adereçam três meninos de seis ou sete anos de idade e colocam-lhes nas mãos umas machadinhas. Chamam então um índio que é tido como o mais valente entre eles, colocam-lhe uma espada de madeira nas mãos, que chamam de *macana*, e o conduzem até uma praça onde o fazem dançar. Terminada a dança, dirige-se para o prisioneiro e começa e golpeá-lo pelos ombros, segurando o pau com as duas mãos. Depois bate-lhe pela espinha e em seguida dá *seis golpes na cabeça*, o que ainda não é suficiente para derrubá-lo, pois é impressionante a resistência que possuem, especialmente na cabeça. Somente depois de muito bater com aquela espada, que é feita de uma madeira negra muito resistente, é que consegue derrubar o prisioneiro e inimigo. Aí então chegam os meninos com as machadinhas, e o maior deles, ou o filho do principal, é o primeiro a golpeá-lo com a machadinha na cabeça até fazer correr sangue. Em seguida, os outros também começam a golpear e, enquanto estão batendo, os índios que estão em volta gritam e incentivam para que sejam valentes, para que tenham ânimo para enfrentar as guerras e para matar seus inimigos; que se recordem que aquele que ali está já matou sua gente. Quando terminam de matá-lo, aquele índio que o matou toma o seu nome, passando assim a chamar-se como sinal de valentia. Em seguida, as velhas pegam o corpo tombado, começam a despedaçá-lo e a cozinhá-lo. Depois repartem entre si, sendo considerado algo muito bom de comer, e voltam às suas danças e cantos por mais alguns dias, como forma de regozijo (CABEZA DE VACA, [1555], 2003, p. 144-145).

Nas primeiras linhas do recorte (SDC1) anterior, a enunciação aproxima duas formas: “fala” e “come”. O complemento de cada uma dessas formas faz parte do conhecimento sobre o Novo Mundo, mas a aproximação das duas acentua a diferença entre o observador europeu e seu objeto, os guaranis. Estes são descritos como sujeitos que dominam a língua de comunicação entre as diferentes “castas” e comem seus inimigos de guerra. O escrivão da expedição ocupa essa posição discursiva, relatando o ritual antropofágico com tal objetividade como se fizesse parte dos autos de um processo; atualizando, desse modo, a formação discursiva na qual está inserida a sua fala. Observamos também que a referência à linguagem, nesse recorte, ao mesmo tempo em que humaniza o indígena, justifica a aliança que busca o colonizador frente ao leitor europeu. De outro modo, da necessidade de legitimar o discurso, de dar veracidade aos fatos observados, o relator coloca-se como testemunha ocular ao enumerar: “três meninos”, “seis ou sete anos”, “seis pauladas”; ao nomear: “uma espada”, “chamam de macana”; ao qualificar: “impressionante a resistência que possuem, especialmente na cabeça”, “o maior deles, ou o filho do principal”, “as velhas” e a “madeira negra muito resistente”.

Vimos que os guaranis estavam imersos num mundo em que as forças da natureza exerciam um importante papel. Estes praticavam a antropofagia como culto mágico em que a divisão e distribuição das partes do corpo entre o grupo fortalecia, ao mesmo tempo, presentificava temas como o do sacrifício, da identificação e da comunhão. O ritual conduzido pelo Pajé convocava as forças da natureza para o êxito de suas colheitas e de suas guerras. O

européu ao pensá-lo como ritual que fazia parte da religiosidade dos índios guaranis, tentou por isso mesmo apagá-lo. A história do que aconteceu – silenciamento dessa cultura, e, portanto, produção do que somos hoje – é parte essencial de nossa invenção. Daí que as cenas de rituais antropofágicos são uma convenção de quase todos os tipos de relatos de viagem e constituem momentos peculiarmente potentes para a identificação das relações de contato e para o estabelecimento dos termos da representação do outro.

Tudo que sabemos sobre os guaranis é através dos viajantes e dos jesuítas. “Comentários” se constituiu no primeiro relato de viagem ao sul do Brasil, reconstituindo a expedição de Cabeza de Vaca iniciada em Santa Catarina em 1541, rumo ao Paraguai. A primeira leitura dos recortes a seguir ressalta a cordialidade, a hospitalidade das numerosas aldeias de guaranis e a fartura de alimentos que o *adelantado* encontra na sua entrada pela terra:

SDC2 Chegaram a *três povoados de índios*, situados muito próximos um do outro, *cujos senhores principais se chama vam Añiriri, Cipoyay e Ticanguanzu*. Quando esses *índios* souberam de sua chegada saíram para recebê-los, *carregados de muitos mantimentos e muito alegres, demonstrando grande prazer com sua vinda*. De sua parte, *o governador também os recebeu com grande prazer e amizade e, além de pagar-lhes o preço que valiam, deu aos índios principais muitos presentes, inclusive camisas, o que os deixou muito contentes*. Esses *índios pertencem a tribo dos guaranis, são lavradores* que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, *criam galinhas e patos da mesma maneira que nós na Espanha*, possuem muitos papagaios, *ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua*. Mas também *comem carne humana* e tanto pode ser *dos índios seus inimigos, dos cristãos* ou de seus próprios *companheiros de tribo*. É *gente muito amiga*, mas também muito *guerreira e vingativa* (CABEZA DE VACA¹⁹⁹, [1555], 2003, p. 129).

SDC3 Era impressionante ver o *medo* que aqueles índios tinham *dos cavalos*. Para que os *cristãos a cavalo* não os ameaçassem, eles logo procuravam dar-lhes galinha, mel e outras coisas de comer. [...] *os cristãos e os cavalos, que eram personagens estranhos por aquelas terras*. [...] Seguindo seu trajeto por aquelas terras, o governador e sua gente chegaram a um povoado dos guaranis, cujo senhor principal, chamado *Pupegaje*, saiu a caminho para recebê-los, muito alegre e *trazendo mel, patos, galinhas, milho, farinha e outras coisas*. Através do intérprete, o governador lhe agradeceu a acolhida, fez-lhe o pagamento e ainda deu para o principal muitos presentes, entre eles tesouras e facas. Deixou os índios desse povoado tão alegres e contentes, que pulavam, dançavam e cantavam de prazer (p. 131).

¹⁹⁹ Todas as citações posteriores de Cabeza de Vaca referem a essa edição. Tivemos oportunidade de ter em mãos edições antigas, mas não disponíveis para empréstimo na Universidade de Coimbra como *La relación y comentarios... de lo acaescido en las dos jornadas que hizo a las Indias: Comentarios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca... scriptos por Pero Hernandes*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordua, 1555.

Ao nomear os sujeitos para atribuir-lhes acontecimentos, tornam-se mais determináveis as referências. Nomear, *Añiriri*, *Cipoyay*, *Ticanguanzu*, *Pupegaje*, é determinar o desconhecido familiar, atribuir um acontecimento “carregados de muitos mantimentos, trazendo mel, patos, galinhas, milho, farinha e outras coisas”, determinar-lhe o complemento é estabilizar o sentido que poderia ser outro. Uma vez estabilizado, o sentido é governado pela reciprocidade, pela idealização das relações entre viajantes e guaranis. Desse modo, os guaranis foram descritos no seu modo de servir e o descobridor no seu modo de pagar pelos serviços. Os índios ou guaranis formavam um todo homogêneo. Como um todo falavam a mesma língua e ocupam a terra, língua que o explorador estabiliza ao nomear os principais. Os encontros com os dirigentes locais, que formam os elementos básicos de constituição narrativa, são antes de mais nada, negociações nas quais o governador procura assegurar sua sobrevivência e salvo-conduto em troca da oferta de bens ou tesouros europeus. Não obstante, além dessas iscas²⁰⁰, tinham um outro trunfo: “o medo que aqueles índios tinham dos cavalos”. O conhecimento – *cristãos a cavalo* – não foi descrito pelo europeu como mudança histórica na forma de vida guarani, mas como ausência e lacuna.

A cristandade estava acostumada com o encontro dos outros; Cabeça de Vaca, por sua vez, durante dez anos percorrera dezoito mil quilômetros de caminhadas desde que naufragara na Flórida. Durante este período, entrou em contato com importantes tribos, como os sioux e os zuni. Cabeza de Vaca era um explorador experiente conhecedor do trato com civilizações desconhecidas. O que se constituiu neste relato foi o papel de senhor das terras percorridas e daqueles que ocupavam a terra, mas não eram seus donos. Observemos nos recortes a seguir:

SDC4 Na margem do rio estavam postados um grande número de índios guaranis, todos enfeitados com plumas de papagaios e muito pintados de maneira multicolorida, com seus arcos e flechas na mão, formando um esquadrão que era maravilhoso de se ver. Quando o governador chegou com sua gente, os índios ficaram muito temerosos e confusos. Mas, através de intérpretes, o governador procurou se comunicar e foi logo dando presentes aos principais (CABEZA DE VACA, [1555], 2003, p. 138).

SDC5 Assim, apressou sua caminhada e, à medida que avançava, era cada vez maior a acolhida dos índios guaranis, pois corria de boca em boca o bom tratamento que a todos o governador dispensava e as muitas dádivas que a todos concedia. Era comum, portanto, os índios irem à frente abrindo caminho e, à medida que a comitiva se aproximava de Ascensión, era comum virem até o governador índios que

²⁰⁰ “Atrair o pássaro com o apito ou o peixe com a isca do anzol é menos fácil do que atrair os povos para a servidão, pois basta passar-lhes junto à boca um engodo insignificante. Os teatros, os jogos, as farsas, os espetáculos, os gladiadores, as feras exóticas, as medalhas, os quadros e outras bugigangas eram para os povos antigos engodos da servidão, o preço da liberdade que perdiam, as ferramentas da tirania”. Cf. Étienne La Boétie [1548]. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. e Pref. Manuel João Gomes. Lisboa: Antígona, 1997, p. 43.

falavam a nossa língua castelhana, dizendo que estava chegando em boa hora. Quanto mais perto chegava tanto maior era a recepção, com mulheres e crianças se colocando em fila para oferecer vinho de milho, pão, pescado, batata, galinha, mel, veado e muitas outras coisas, que repartiam graciosamente e, depois, em sinal de paz, levavam as mãos para o céu (p. 140).

SDC6 O enorme batalhão de índios que os seguia se estendia por mais de uma légua, garbosamente formado, com todos os índios marchando ordenadamente, exibindo suas plumagens e pinturas, bem como seus arcos e flechas ornamentados. Depois deles no corpo de batalha, seguiam o governador com sua gente a cavalo, e logo a infantaria dos espanhóis, com os arcabuzeiros e balisteiros. Vinham a seguir as mulheres, que carregavam a munição e os mantimentos dos espanhóis, já que os índios levavam seus mantimentos em meio a seu próprio batalhão. Aquele batalhão de dez mil homens mais ou menos seguia rigidamente seu caminho, numa marcha impressionante, realçada além da organização e pintura dos índios já mencionada, pelo resplendor que o sol da tarde provocava sobre as placas de cobre que os índios carregavam penduradas ao pescoço. Tudo aquilo se transformava num espetáculo impressionante aos olhos (p. 152-153).

Os guaranis dispõem-se naturalmente a servir Cabeza de Vaca, descritos fisicamente no discurso quando em esquadrão, em fila ou no corpo da batalha sempre numerosos abrindo o caminho na paz ou na guerra com seus arcos e flechas. As mulheres na paz oferecem “vinho de milho, pão, pescado, batata, galinha, mel, veado e muitas outras coisas” (SDC5) e, na guerra, “carregavam a munição e os mantimentos dos espanhóis” (SDC6). O governador dispensa a todos bom tratamento, possui “sua gente”, os espanhóis, estes formam a “infantaria”, com “arcabuzeiros”, “balisteiros” e “cavalos” (SDC6). Os guaranis são os outros, gente de ninguém. Pensamos que, a partir da constituição do guarani como servidor voluntário, pôde ser constituído o sujeito governador.

O governante das terras, em nome da Coroa espanhola, assume seu papel e recebe os índios que encontra pelo caminho com amabilidade, distribuindo favores e bloqueando direitos, pagando o preço “justo” pelos alimentos, comportando-se como um senhor diante de seus vassalos. A operação ideológica legitimadora do direito natural do senhor sobre seus servos, parte da idéia de que Deus, como legislador supremo, ordena hierarquicamente os seres segundo sua perfeição e grau de poder, e determina as obrigações de mando e de obediência entre esses graus, em que o superior comanda e subordina o inferior, o qual naturalmente lhe deve obediência.

Sepúlveda²⁰¹, em 1550, em debate²⁰² com Las Casas defende a tese da “servidão voluntária”, segundo a qual a liberdade é uma “facultas da vontade humana”, isto é, um poder

²⁰¹ Na década de quarenta do século XVI, surge na universidade portuguesa de ao autor anônimo o *Tratado sobre a guerra que será justa, provavelmente* escrito entre 1547-1548. O seu surgimento está ligado ao regimento dado em 17 de Dezembro de 1548 a Tomé de Souza, designado governador geral. Cf. J. S. Silva Dias. *Os Descobrimentos e a problemática culturais do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 235.

escolher, um poder agir, um poder fazer ou não fazer, sendo uma faculdade é alienável, isto é, intransferível voluntariamente para um outro, de sorte que “a servidão, sendo voluntária, não é injusta, ilegal ou ilegítima”. Dois anos antes o jovem La Boétie pergunta, o que é servidão voluntária? É um “vício monstruoso” que a natureza nega ter criado e a língua recusa por nome. Vício das sociedades divididas que consiste em um número infinito de pessoas não só a obedecer mas a servir e ainda por cima querer fazê-lo. Assim La Boétie ([1548], 1997) levanta a questão:

se acaso nascessem gente completamente novas, que não estivessem acostumadas à sujeição nem soubessem o que é a liberdade, que tudo ignorassem sobre uma e outra coisa, incluindo os nomes, e lhes fosse dado a escolher entre o serem sujeitas ou viverem livres, qual seria a escolha delas? Uma coisa é certa, porém: os homens, enquanto neles houver algo de humano, só se deixam subjugar se foram forçados ou enganados (LA BOÉTIE, [1548], 1997, p. 30-31).

Nesse sentido, não importa discutir se a liberdade é natural, provado como está ser a escravidão uma ofensa para quem sofre, escreve La Boétie (p. 27). Para Clastres (1997, p. 64-65) esse autor transcende toda a história conhecida para dizer: outra coisa é possível. O que ele descobre resvalando assim para fora da história, é isto de ser histórica a sociedade onde o povo sente o desejo de servir; de ter data de nascimento e de algo, seguramente ter ocorrido para, partindo da liberdade, os homens caírem na servidão. Nessa queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, reside o sinal de uma perda humilhante porventura irreversível: o homem novo, produto do infortúnio, este ser, difícil de nomear, é pois *desnaturado*.

Para Clastres (1997, p. 69), os selvagens de antes da civilização, os povos de antes da escrita, as sociedades de antes da história: são estas seguramente as chamadas sociedades primitivas, primordiais por se desenvolverem na ignorância da divisão, primeiras por existirem antes do fatal infortúnio. Para ele, objeto privilegiado da etnologia: as sociedades sem Estado. Entendemos que existe uma relação entre o corpo sem discurso, desnudo e a força de trabalho desenraizada, despojada e disponível, que os colonializadores europeus “tão desumanamente e incansavelmente lutaram para criar em suas bases no exterior”²⁰³. O estado de natureza primal emerge como um estado relacionado à perspectiva de intervenção

²⁰² Trata-se da famosa controvérsia de Valladolid, realizada em duas sessões, entre agosto e setembro de 1550 e maio de 1551 entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés Sepúlveda. As teses defendidas nesse debate encontramos em Bartolomé de Las Casas. *O paraíso destruído*: brevíssima relação da destruição das Índias. 6. ed. Porto Alegre: L&PM, 1996 e Juan Ginés Sepúlveda *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

²⁰³ Mary Louise Pratt. *Os olhos do império*: relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez; revisão técnica Maria Helena Machado, Carlos Valero. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 101.

transformadora por parte da Europa: um vasto projeto de colonização e escravização. No entanto, a palavra que idealiza as relações entre os guaranis e Cabeça de Vaca e sua gente é “hospitalidade”. Nesse momento histórico, como vimos, os guaranis estavam abalados pelas migrações em busca da Terra sem Mal e pelo crescimento de poderosas chefaturas que ameaçavam a sociedade guarani, enquanto sociedade primitiva, enquanto sociedade sem Estado, era um momento de transição; o estabelecimento da diferença entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem.

4.2.2 O novo modo de tomar posse

A forma de governar o território com vias a ser colonizado é quanto a ela sempre idêntica. Daí o conquistador ser descrito como quem pisa em terra conquistada. Nesse sentido, todo conquistador se assenhoreia de uma presa a que tem direito²⁰⁴. O ano é 1541, não há consenso entre Portugal e Espanha sobre os limites de suas posses, para os primeiros a linha de Tordesilhas passa pelo sul da ilha de Santa Catarina, à altura de Laguna e, para os segundos a divisa se situa muito mais ao norte, na capitania de São Vicente, à altura de Cananéia. Mas Portugal já havia distribuído seu território, dividindo o litoral em extensos trechos paralelos de trinta para mais léguas de costa que se estendiam terra a dentro. Dos quinze feudos em que foi dividido o território, a última porção ao sul, pertencia a Martin Afonso de Souza e incluía a ilha de Santa Catarina.

Somam-se a esse problema político-administrativo, os itens contratuais de Cabeza de Vaca com a Coroa espanhola que determinam: se sáisse bem dessa segunda aventura, teria direito a nomear seu sucessor e a posse de toda a colônia do Rio da Prata, com suas duzentas léguas de costa atlântica, mas se o sucessor nomeado pelo primeiro adelantado, Juan de Ayolas, reaparecesse, Cabeza de Vaca teria o lugar de seu preposto e ganharia, a título de compensação, o governo e exploração, por doze anos, da ilha de Santa Catarina.

O governador do território, no entanto, vai sendo construído à medida que percorre a terra até Assunción, definindo projetos futuros: com os pinheiros que quatro homens mal conseguem abraçar, “a construção de carracas e de mastros de navios (p. 133)”; vê as “campinas”, os “excelentes rios e arroios” e a “terra mais fértil do mundo”, prontas para

²⁰⁴ Cf. Étienne La Boétie [1548]. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. e Pref. Manuel João Gomes. Lisboa: Antígona, 1997, p. 30.

“semear a pastagem” e “para a colocação de engenhos de açúcar” (p. 136); toma conhecimento das vias navegáveis: “o rio Iguaçu entra no rio Paraná, que por sua vez entra no rio da Prata” (p. 137); ou deixando bem claro o seu comando sobre os guaranis, pois esses informaram também que “nesses rios, morreram muitos índios e portugueses que Martim Afonso de Souza enviou para descobrirem aquelas terras” (p. 137).

É a partir daí que o modo de tomar posse em Cabeça de Vaca é diferente dos anteriores, a saber Colombo e Caminha, como podemos ver no recortes a seguir:

SDC7 Cruzaram pelo rio Itabucu, tendo *o governador tomado posse do mesmo e de toda aquela terra em nome de Vossa Majestade, como terra novamente descoberta*. [...] *O governador tomou posse dessas terras em nome de Sua Majestade como terras novamente descobertas* e deu à província o nome de Vera, como aparece nos autos de posse registrados por Juan de Araoz, escrivão de Sua Majestade. Feito isso aos vinte e nove dias do mês de novembro (CABEZA DE VACA, [1555], 2003, p. 128 e 129).

SDC8 [...] *o governador tomou a posse do rio Paraná em nome de Sua Majestade e os pilotos mediram a posição do local, que estava a vinte e quatro graus* (p. 139).

A tomada de posse oficial refere a essa falta de definição de limites com os portugueses confinantes e, ao mesmo tempo, oficializa os limites. Observamos que “novamente” pode ter diferentes sentidos como *ao mesmo tempo, do mesmo modo, outra vez*, autorizando o gesto interpretativo que se repete entre os países colonizadores. No primeiro recorte (SDC7) a terra novamente descoberta se transforma em domínio e patrimônio do rei da Espanha, a posse sendo devidamente datada e registrada, podendo por isso ser distribuída sob forma de favor, assim como parte de todos os produtos que nela se encontram ou nela são produzidos. No entanto, potencializa outros sentidos, como o da tomada de posse por outros conquistadores e mesmo retomada dos territórios pelos portugueses. No segundo recorte (SDC8), à tomada de posse do rio remete à tomada de posse do Atlântico, o rio Paraná fica vetado a outros, o que discursivamente impossibilitaria a penetração da terra.

4.2.3 O governante populista

Para Chauí (2004, p. 86), “o governante populista opera na produção da visão do direito ao poder e na legitimação desse poder por meio de favor e clientela e a constituição do sujeito dominado se realiza pela visão do governante como salvador”. Entendemos que os sentidos que constituem a noção de governante populista²⁰⁵ assentam no discurso de acordo com o modo de ser da escritura discursiva dada às condições de produção em que o sujeito do discurso está imerso. Partimos do entendimento de que a constituição do sujeito é um acontecimento fundador. A aparência de completude que constitui o sujeito governante populista se dispersa no texto em diferentes papéis, entre eles, o de descobridor, conquistador, colonizador, explorador, comandante, pregador, legislador, que o sujeito do discurso “aponta de seu lugar de fala”. Assim dissemos porque o sujeito do discurso ocupa o papel social de escrivão no governo de Cabeza de Vaca.

Em relação à constituição do sujeito governante populista consideramos que a operação ideológica legitimadora do “direito natural” parte da idéia de que Deus, como legislador supremo, ordena hierarquicamente os seres segundo sua perfeição e grau de poder, e determina as obrigações de mando e de obediência entre esses graus, em que o superior comanda e subordina o inferior, o qual naturalmente lhe deve obediência. De acordo com esse imaginário, parte da terra descoberta, pela demarcação do tratado de Tordesilhas, se transforma em domínio e patrimônio do rei da Espanha. O poder do governante sobre o território é recebido como forma de privilégio e favores, que emanam diretamente da vontade do rei, vontade que tem força de lei, porque esse representa Deus.

Na tradição cristã, no livro do Êxodo, o Deus Eterno orienta Moisés na construção da “Tenda da Presença de Deus” para separar o “Santíssimo Lugar” do “Santo Lugar”:

Faça uma cortina de tecido feito de linho fino e de fios de lã azul, púrpura e vermelha e bordada com a figura de querubins. Pendure essa cortina em quatro postes de madeira de acácia revestidos de ouro, que terão prendedores de ouro e serão fixados em quatro bases de prata. Pendure a cortina debaixo dos prendedores e atrás da cortina ponha a arca do acordo, onde estão as duas placas de pedra. A cortina separará o Santo Lugar do Santíssimo Lugar (Êxodo 36, 31-35).

²⁰⁵ “O populismo consistiu num fenômeno político típico de uma era de transição para estruturas econômicas mais modernas não só no Brasil como também de toda a América Latina. [...] No caso brasileiro, o populismo assume *contornos definitivos* depois da Revolução de 1930”. Cf. Luis Roberto Lopes. *História do Brasil contemporâneo*. 3 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987, p. 65. Pensamos que antes dessa data pode ter germinado em um outro momento de transição, como o de uma sociedade sem Estado, para a sociedade de Estado ou do início da urbanização na bacia do Prata.

O Lugar da presença de Deus, o “Santíssimo Lugar”, é a parte mais sagrada da Tenda, onde fica a arca do acordo e onde o Grande Sacerdote só entra uma vez por ano. O “Santo Lugar” é a parte da Tenda em que fica a mesa dos pães oferecidos a Deus, o candelabro e o altar sobre o qual os sacerdotes ofereciam incenso todos os dias. O Grande Sacerdote é o representante de Deus. A união entre Estado e Igreja reflete-se no próprio princípio da monarquia, em que o rei é a máxima autoridade política e primeiro representante de Deus. O governante instituído pela Coroa espanhola, no caso Cabeza de Vaca, assim é pela graça de Deus, ao ser escolhido pelo rei sacralizado, sacraliza-se também; embora, tenha pago com parte de sua fortuna pelo lugar.

Segundo Chauí (2004), a relação do governante populista com o poder cumpre-se a partir de cinco pontos:

[1] se realiza buscando uma relação direta entre governantes e governados, graças a uma teia de mediações pessoais [2] se concretiza no governante como detentor exclusivo do poder e do saber sobre o social e sobre o significado da lei, sendo os dominados desprovidos de ação [3] opera simultaneamente com a transcendência e a imanência, isto é, o governante apresenta-se como fora e acima da sociedade, mas só consegue realizar sua ação se também fizer parte do social [4] não mais se separa nem se distingue do governante, porque esse encarna e incorpora o poder, ocupando o lugar do poder com a sua pessoa [5] é um poder do tipo autocrático (CHAUÍ, 2004, p. 86-87). (colchetes nossos).

É assim que no recorte a seguir no relato de Cabeza de Vaca podemos observar evidências que nos levam a pensar que o sujeito do discurso, ao constituir-se, constitui o sujeito governante populista:

SDC9 Logo que chegou à cidade de Ascensión, o governador mandou juntar todos os índios vassalos de Sua Majestade e, em presença dos clérigos, explicou-lhes que Sua Majestade o enviara para demonstrar-lhes como deveriam vir ao encontro dos conhecimentos cristãos, através da doutrina e do ensinamento dos religiosos que ali estavam. Que, se procedessem dessa maneira, sendo bons vassalos e fiéis servidores de Deus e da Igreja católica, seriam muito bem recompensados. Ao mesmo tempo, advertiu-os de que não poderiam mais comer carne humana, pelo grave pecado e ofensa que isso representava contra Deus (CABEZA DE VACA, [1555], 2003, p. 143-144).

No recorte (SDC9), o sujeito governante é constituído como o enviado de Sua Majestade, mensageiro e salvador. O governante adverte os governados sobre essa sua condição o que lhes determina naturalmente o lugar de subordinados. Articula a antropofagia aos hábitos alimentares dos guaranis, vista como transgressão nuclear, o lugar de irradiação da diferença essencial entre os homens bons, os superiores – os cristãos – e os homens maus, os

inferiores – os guaranis – que não temem a Deus. O sujeito governante populista em seu discurso aproxima o funcionamento de duas FDs; a jurídica e a religiosa; o poder da lei, proibindo a antropofagia, e o poder da Igreja, impondo a doutrina cristã. Assume o discurso do governante populista que por sua presença providencial ao mesmo tempo adverte e salva os guaranis da condição des-humana.

O governador representa o rei e não os súditos. Se a representação não se realiza, a relação entre o governante e governados é de favor, clientela e tutela que caracteriza o governo populista. Compreendemos que a história se define em relação ao poder e ao sentido, este é entendido como potencialidade, já que é efeito. É nessa perspectiva que podemos dizer que o relato sobre o governo de Cabeza de Vaca se constitui como “discurso fundador” do discurso sobre o governante populista. O discurso fundador é aquele que “instala as condições de formação de outros”, afirma Orlandi (2003, p. 24).

O sujeito do discurso constitui o sujeito governante como lei acima das leis, com direito natural ao poder submeter às pessoas estranhas, os indígenas, à vida civil e aos costumes pacíficos. Entendemos que a constituição do sujeito governante populista como tal releva das condições de produção onde o sujeito do discurso está inserido e o modo como o sujeito governante aborda o espaço. Podemos entender o populismo como política das massas, quando essas passam a ser instrumento para um fim numa sociedade em transição. A constituição do Estado, a urbanização. Observemos os recortes a seguir feitos no relato de Cabeza de Vaca:

- SDC10 Como as coisas estavam em *paz em Ascensión* [...] *mandou chamar* os principais dos guaranis e *disse-lhes que pretendia ir descobrir* as povoações daquela província, sobre as quais eles lhe haviam falado várias vezes. [...], *partiram com eles três cristãos intérpretes, homens experientes em descobrimento de terras*, além de índios guaranis e de outras nações que também se ofereceram para seguir junto (CABEZA DE VACA, [1555], 2003, p. 166-167).
- SDC11 Tendo em vista os danos que causava, esse *Aracare foi declarado inimigo capital de Sua Majestade* [...] tendo o governador aberto processo contra ele, [...]. Concluído o processo, *Aracare foi sentenciado à pena de morte, que lhe foi executada*, sendo dado a entender aos índios as causas justas pelas quais aquilo estava sendo feito (p. 170).
- SDC12 *Estando os bergantins devidamente carregados de abastecimento e armas, o governador mandou que fossem escolhidos quatrocentos arcabuzeiros e balisteiros*, [...]. Ao partir, além dos espanhóis, *o governador levava nos bergantins 1200 índios*, todos guerreiros muito bem apetrechados e ricamente vestidos, com seus penachos, plumas e enfeites coloridos e metálicos, que resplandeciam quando batia o sol (p. 180-181).

SDC13 A partir daqui começam as idolatrias dos índios. Fazem ídolos de madeira [...] outros índios da terra adentro possuem ídolos de ouro e prata. [...] Explicava que o que adoravam era o diabo, que os enganava. *Queimaram então muitos desses ídolos*, tendo vários índios principais ficado atemorizados, achando que o diabo iria matá-los (p. 199).

Para compreendermos o discurso de Cabeza de Vaca como discurso “fundador” do discurso sobre o governante populista, há necessidade de buscarmos a noção de “discurso sobre” conforme Orlandi (1990, p. 37), “uma das formas cruciais da institucionalização dos sentidos. É no discurso sobre que se trabalha o conceito de polifonia. Ou seja, o discurso sobre é um lugar importante para organizar as diferentes vozes (dos discursos de). Nesse caso, o discurso sobre organiza as diferentes vozes que se constituem a partir dos diferentes papéis sociais ocupados pelo governante populista no discurso que o constitui, os papéis de pacificador e descobridor (SDC10); legislador (SDC11); comandante (SDC12); conquistador (SDC13). Modos de constituição do sujeito que se aproximam dos modos de relação do governante populista com o poder. Entendemos aqui que o discurso sobre possibilita a aparente completude e a constituição do sujeito governante populista.

Pensamos que a constituição do sujeito governante como tal releva das condições de produção onde o sujeito do discurso está inserido, a disputa pelo governo com Irala, a busca da serra de Prata, a proibição da antropofagia, os ataques das tribos nômades. Além disso, se o sujeito do discurso fala do outro para falar de si, desse modo o sujeito se constitui nesse discurso como escrivão e testemunha da saga de Cabeza de Vaca. Conforme temos pensado se o modo de ser do discurso releva do modo de abordagem do espaço pelo sujeito, Cabeza de Vaca de acordo com seu modo de ocupação do território propicia que o sujeito do discurso constitua o discurso da “movência” e o discurso da “permanência”.

4.3 A Permanência na Terra

Analisamos neste sub-capítulo o relato de Antônio Sepp. Buscamos a presença de sentidos que remetem à utopia, sentidos que, conforme vimos, atravessaram os tempos e se perpetuando fundaram o imaginário do jesuíta e do guarani como atores reais de uma representação imutável. Que elementos constituintes da gramática da utopia podemos observar no discurso de padre Sepp. Para responder a essa questão, nessa terceira parte da análise, nosso estudo privilegia como objeto o relato de padre Sepp, em *Viagens às Missões*

Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos,²⁰⁶ que reúne os escritos, respectivamente, dos anos de 1691 a 1692 e de 1693 a 1701. Conforme dissemos na Introdução, esse gesto foi importante para compreendermos o movimento dos sentidos de descobrir, governar e evangelizar que emergiram no discurso desse outro inserido nesse processo. Processo que delimitamos entre a descoberta e a conversão e que, segundo pensamos, engendrou a utopia.

Iniciamos por situar a ação missioneira do padre Sepp nas reduções jesuíticas dos guaranis. Essa desenvolveu-se no período compreendido entre os anos 1691 a 1733. Sua presença nas missões ocorreu numa época de consolidação e esplendor do sistema reducional. Em seus relatos, Sepp escreveu sobre a travessia para a América e o trabalho nas reduções dos indígenas Guaraní. Daí resultaram, em grande parte, anotações feitas em forma de diário de sua viagem, como missioneiro, da Europa à América. Além disso, foram constituídos a partir da publicação de suas cartas redigidas nas Missões junto aos índios do Paraguai e dirigidas aos seus conterrâneos europeus. O que caracterizam o relato de viagem. Os escritos de Sepp, em parte, apresentam características semelhantes aos de outros missioneiros de seu tempo, aplicados em enviar relatos periódicos de suas atividades aos seus superiores. De outra parte, em seus relatos, observamos ao mesmo tempo, o heróico e o exótico que suscitavam a admiração do leitor europeu a quem em primeiro lugar estavam destinadas. A presença do recurso ao maravilhoso de que falamos anteriormente.

Qual era a origem e a formação de Sepp? O padre Sepp recebeu sua educação em Viena. Anton Sepp von Rehegg nasceu na região de Kaltern, no Tirol, em 22 de Novembro de 1655. Sua terra natal, à época, integrava o império austríaco. Kaltern, ou seja, Caldaro, pertencia ao departamento de Brixen, situado no vale de Etsch, na região do Tirol, condado da Áustria. Sepp era descendente de uma família aristocrática. Fisicamente, Sepp era de estatura mediana e de cabelo castanho, gozava de boa saúde e era um homem otimista e generoso. Ainda menino foi levado a Viena onde figurou entre os *Meninos Cantores da Corte Imperial*. Nessa instituição, recebeu boa formação em canto e música que, anos mais tarde, seria de grande valia nas atividades missioneiras.

Aos dezenove anos de idade, em 28 de Setembro de 1674, Sepp entrou na Companhia de Jesus, em Landsberg, da Província da Germânia Superior. Na Companhia de Jesus, seguiu as etapas de formação do método pedagógico dos jesuítas até concluir o noviciado. Depois, realizou seus estudos de formação universitária em Filosofia e Teologia em Ausburgo, Viena

²⁰⁶ Esses textos possuem tradução espanhola em três volumes, a saber: Antonio Sepp. *Relación del viaje a las misiones jesuíticas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1971, v I. Antonio Sepp. *Continuación de las labores apostolicas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1973, v II. Antonio Sepp. *Jardín de flores paracuário*. Buenos Aires: EUDEBA, 1974, v III. Nesse terceiro volume, são publicadas outras cartas a destinatários específicos.

e Londres. Após a conclusão de seus estudos de graduação, Sepp encaminhou-se para a meta final de sua formação, a ordenação sacerdotal. Trabalhou, como professor em colégios jesuítas europeus até Março de 1689, quando recebeu o certificado de missioneiro paraguaio. A sua inserção na Companhia de Jesus e o cumprimento das exigências pertinentes aos seus membros caracterizaram sua condição de pertença a uma determinada tradição, que determinava toda sua interpretação. Seu imaginário missioneiro constituiu-se a partir dessa inserção.

4.3.1 O imaginário do missioneiro

O imaginário missioneiro de Sepp também foi constituído pela leitura da correspondência entre os jesuítas, do mesmo modo pelos relatos de viajantes que o antecederam. Assim, ao viajar para as Missões paraguaias, ele próprio passou a relatar as aventuras experimentadas nesta trajetória. Desse modo, contribuiu para ampliar e reformular esse mesmo imaginário. A viagem de Sepp iniciou em Trieste, passando por Gênova, “pelo Mar Mediterrâneo através de naufrágio iminente e entrei felizmente em Cádiz, a 11 de Setembro de 1689, após passar as colunas de Hércules”. Somente a 17 de Janeiro de 1691 partiu de Cádiz com destino ao rio da Prata.

Essa demora aconteceu, segundo Kern (1982, p. 89), porque o “estabelecimento das novas Missões [que] obedecia à legislação em vigor na época e era aprovada tanto pelas autoridades eclesiásticas como reais”. Os órgãos administrativos escolhiam aqueles “bem preparados e adestrados, com vigor físico, moral e espiritual, disciplinados e obedientes, forças motrizes fundamentais para a realização de um vasto objetivo de cristianização de populações nativas”, escreve Kern (1982, p. 71). A Coroa espanhola exercia controle sobre as colônias americanas²⁰⁷ e fechava seus portos às nações européias. Segundo Sepp ([1698], 1980, p. 72), “quarenta e quatro missioneiros de diversas nações, espanhóis, italianos, neerlandeses, sicilianos, sardos, genoveses, milaneses, romanos, boêmios, austríacos. Entre eles, eu, um tirolês”, enfrentaram essas e outras dificuldades para seguir ao Paraguai. Sepp

²⁰⁷ “Os territórios americanos da Espanha estavam estritamente fechados para viagens de estrangeiros de qualquer tipo e assim haviam permanecido por mais de dois séculos. As instalações militares nos portos da América espanhola e a mineração no interior eram as duas construções coloniais mais cuidadosamente protegidas do olhar externo, ao mesmo tempo em que eram as mais assiduamente investigadas pelos rivais de Espanha”. Cf. Mary Louise Pratt. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierre; revisão técnica Maria Helena Machado, Carlos Valero. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 42-43.

aportou no porto de Buenos Aires, no dia 6 de abril do mesmo ano, quase morto de cansado, faminto, coberto de piolhos e com as roupas em frangalhos, devido às péssimas condições da nau e as acomodações destinadas aos missioneiros.

O relato da travessia repete os infortúnios pelos quais passaram outros viajantes, constituindo-se como o ritual de passagem em busca da terra idealizada. Tanto que, nas palavras de Sepp ([1698], 1980, p. 72): “Ajoelhei-me e com grande devoção beijei a terra, à qual havia vindo da Europa, para saturá-la com meu suor e sangue, na qual pretendo agir e trabalhar e sobre a qual, pela misericórdia divina, pretendo alcançar a bem-aventurança de minha alma”. Sofrimentos e martírios desejados como forma de atingir a perfeição, ideal dos jesuítas. Do mesmo modo a humildade refletida na “cidadezinha pequenina, constituída só de duas ruas, abertas em encruzilhada” com “as casas e a igreja de barro”, (p. 72) onde descansou um mês, antes de partir com outros jesuítas para os aldeamentos indígenas aos quais foram destinados, seguindo o curso do rio Paraná e Uruguai acima.

Às margens do rio Uruguai estava localizado o destino do missioneiro, *Japeyú*, em frente à foz do Ibicuí. Essa foi a primeira das reduções onde realizou seus trabalhos apostolológicos. As redondezas eram ricas em matas e habitadas pelos índios Charruas e Yaros, bárbaros caçadores e pescadores nômades. Na navegação fluvial rumo ao seu destino por entre incontáveis ilhas, doce perfume de flores e frutos maduros, sombras apazíveis e peixes em abundância, deu-se, às margens desse rio paradisíaco, o encontro com o outro, o bárbaro.

Nas palavras de Sepp ([1698], 1980, p. 112-113), esse era o indígena não-reduzido, cujas marcas, dispersão e nudez, somavam-se àquelas que marcavam a obra do demônio. Vivem em “bando”, vestem “pele de veado” ou “andam nus”, os homens possuem os “cabelos pretos e compridos, soltos e desgrenhados”, como “cauda dum corcel robusto”, “as orelhas são furadas”, e o corpo coberto de “cicatrizes” e “tatuagem”. Como “mártires do demônio”, repetem um modelo, por isso, “os rostos são quase todos iguais, pardo-escuros ou cinzentos-claros” (p. 114). Além disso são “afeitos à magia”. As mulheres são como “Fúria infernal” ou “fantasma”, ou “medusa” ou “megera”, o “cabelo é preto e desgrenhado, amarrado como se foram serpentes”, surpreendentemente, “os dentes são brancos e a parte mais bonita dessas mulheres infernais, e elas os mostram como bodes, o pescoço é escamado”. Todos “horíveis de se ver” repete duas vezes o missioneiro, sem deixar de anotar que havia “grande amabilidade nesses homens selvagens e primitivos” (p. 114).

Segundo Lapouge (1978, p. 66), para a Igreja, o mal é *seulement l'absence de bien, son ombre vide, il n'empêche: le mal occupe le centre du thème*. A cristandade se obrigava a aspirar seu hálito até a embriaguês. Ela sabia que este inimigo não abandonava

voluntariamente suas presas e, sobre esta terra, ela não esperava seu desaparecimento: por isso ele sendo o inverso do bem, sua erradicação era inconcebível. A Igreja se limitava a represar o mal, atingindo-o no coração dos homens, mas abandonando vastas áreas mundanas ao flagelo. Os utopistas usavam de outra estratégia. O mal não tinha lugar na utopia. O utopista era muito mais sensível ao mal, mais vulnerável e mais pessimista que o espírito cristão. A maldade era interdita. O pecado era expulso para longínquos territórios, ele se volatiliza na bela e cruel luminosidade utópica. Se o mal pairasse sobre as paragens utópicas, seria reconduzido à fronteira que separava o resto do mundo.

O que separava a cidade utópica da cidade de Deus? A energia do mal era nos dois casos apreciada, e, nos dois casos, o mundo era dividido em dois territórios. Para o utopista, somente a cidade radiosa seria salva. Um cordão de isolamento a protegia e permitia que no interior de suas muralhas a obsessão profilática executasse suas altas obras. Ao contrário, para Sto. Agostinho, os dois territórios – a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens – estavam embaraçados, eles ocupavam o mesmo horizonte. Era no coração do homem que passava a linha de partilha entre as duas cidades, a cidade de Deus reunia os homens cujo coração era cândido. A cidade celeste era estabelecida sobre a terra até que suas muralhas cintilassem na eternidade. As duas cidades estavam inextricavelmente unidas, não obstante, diferentes. Semelhantes e sem equivalência A fronteira que as separava não existia. Para Cohn (1980, p. 170):“São duas sociedades místicas constituídas por duas espécies de homens”. Nas palavras desse autor:

Na Terra, a *Civitas Terrena* começa com Caim, o fratricida, a *Civitas Dei* com seu irmão Abel. Tal como as duas cidades, também os seus representantes devem ser entendidos em termos alegóricos, Caim é o ‘*cidadão deste saeculum*’ e pelo seu crime, fundador da cidade terrena. Abel encontra-se neste ‘*saeculum peregrinans*’, numa peregrinação rumo a um objetivo não terreno. Os descendentes espirituais de Abel vivem *in loc saeculum* na cidade de Caim, mas sem serem os seus fundadores e colonizadores. Daí que a Cidade de Deus não articula-se com a Cidade do Homem, mas seja a única história verdadeira da salvação [...]. Avaliada pelos seus parâmetros, no entanto, a *Civitas Terrena* é governada pelo oportunismo, o orgulho e a ambição, a *Civitas Dei* pelo sacrifício pessoal, a obediência e a humildade (COHN, 1980, p. 170).

O título completo da obra de Santo Agostinho, *De Civitate Dei contra paganos*, indicava seu objetivo e constituiu o imaginário da salvação do indígena pelo missioneiro. Os jesuítas constituíram o que podemos entender como “economia da salvação”, a transformação do outro? A Companhia de Jesus estava interessada na internacionalização da Cidade de Deus? Isto é, as Missões jesuíticas se constituíram como a utopia cristã, como preparação para

o advento da Cidade de Deus? Essa era a espera e a esperança? O retorno a primeira origem, para Pedro Entralgo (p. 84-85), “un retorno a la eternidad”:

Un retorno, además, inexorablemente transido por la inquietud. La libertad del hombre hace que el proceso del mundo sea para él una esperanza inquieta, y no aquella melancolia serena a que le redujo el pensamiento helénico. Nadie vive en la terra sin riesgo de extravío. La perdestinación del hombre más justo y piadoso, le llevará a la gloria colectiva que la ciudad de Dios há de conocer al fin de los tiempos, o le sumirá en condenación que aguarda la ciudad terrena? [San Agustín] afirmó, por supuesto, a predestinación más no desconoció la libertad del hombre, ni nego el mérito que granjea el recto y esforzado ejercicio del libré albedrío; declaro inexorable la inquietud de la existencia humana, pero sostuvo, a la vez, la posibilidad terrena de ser feliz en esperanza (ENTRALGO, s.d., p. 84-85).

A religião era, pois, um “repertório do que é lícito esperar”²⁰⁸, a espera de uma nova vida, na eternidade, na Cidade de Deus, cuja preparação terrena era a Missão jesuítica. Se a utopia manifestava ao mesmo tempo as inquietudes e as esperanças de seu tempo e, como vimos, elas eram concretizáveis, a redução guarani foi a utopia do missioneiro.

4.3.2 As marcas da utopia

A utopia concreta assumiu o risco da história, pois tinha a finalidade de alcançar o fim da história. Para isso devia constituir-se de maneira diferenciada para a construção da cidade dos homens cristãos. A diferença estava nas características da cidade utópica – insularismo, autarcia, regularidade, presentidade, presença de Legislador, dirigismo, coletivismo, pedagogia, totalitária e humanista e tolerância religiosa. Chauí (2008), a partir de More assinalou, além desses, outros “aspectos que passaram a operar como modelo para obras e discursos utópicos”, que, nesse estudo, somam-se às características acima. Segundo a autora, esses outros aspectos são:

[1] A utopia é *busca da cidade feliz* ou justa, cujo fundamento se encontra na excelência da legislação, ou na lei, e na pedagogia ou na educação dos cidadãos segundo a justiça e excelência da lei. [2] O *lugar do poder* é claramente demarcado, tanto pela localização central quanto pelas características dos edifícios, que se distinguem das habitações. [3] Há, ainda, um último traço da utopia que não provém da obra de More, mas da de um outro inglês, Francis Bacon, que, no início do século XVII, escreveu a *Nova Atlântida*, [...] a *tecnologia* (CHAUÍ, 2008, p. 9).

²⁰⁸ Pedro Lain Entralgo. *La espera y la esperanza*. História y teoría del esperar humano. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, s.d., p. 2.

Para a autora, essas características indicam que, “entre os séculos XVI e XVIII, a utopia era um jogo intelectual no qual o possível era imaginário, combinando a nostalgia de um mundo perfeito perdido e a imaginação de um mundo novo instituído pela razão”. Acrescentamos, que a concretização da utopia se deu pela esperança e pela vontade. Estudamos como cada uma dessas características se apresenta no discurso de Sepp.

4.3.2.1 O insularismo

A utopia realizava-se sempre em um espaço delimitado. Os limites definiam o insularismo. Esse insularismo, como vimos nos relatos e nos mapas, se constituiu no imaginário medieval e moveu os homens dos Descobrimentos. O insularismo gera a autarcia pela qual se impediam os nefastos efeitos das sociedades coevas. Dessa forma, a ilha era circundada por aquilo que era contrário à utopia, representado tanto pela natureza quanto pelo humano, o que demarcaria a fronteira entre a forma e o informe, a ordem e o caos. Sepp era um produto da ordem, da Companhia de Jesus, por isso dissemos que as fronteiras podem ser visíveis ou invisíveis. As fronteiras visíveis impediam os ataques dos inimigos declarados dos guarani. Por um lado, os colonos espanhóis desejavam transformar os indígenas em mão de obra escrava para as atividades da agricultura e da pecuária. Analisamos a constituição da fronteira no recorte (SDM – Sequência Discursiva do Missioneiro) em Sepp ([1698], 1980):

SDM1 [...] num lugar, onde o rio Uruguai cessa de ser um curso d'água, onde, antes, se precipita por um rochedo a baixo, correndo quase meia hora por cima de grandes pedras. [...] Esta queda do rio, com seus recifes estreitos e ásperos, o Criador providente da natureza a fez só e unicamente e ali a colocou para maior benefício de nossos indígenas. Todos os Padres Missioneiros estão firmemente convencidos disso. É que até aqui já vieram os espanhóis em seus navios, em sua insaciável cobiça de dinheiro. Mas quando chegaram aqui, ouviram: *Non plus ultra*, nem mais um passo! Tinham por isso que voltar a Buenos Aires, e até o dia de hoje não puseram pé em nossas reduções, não podem realizar nenhuma comunhão, nenhuma negócio, nenhum tráfico com nossos indígenas, e isto constitui um benefício indescritível. Primeiro, porque os espanhóis são dados a muitos vícios, de que estes nossos bons e simples índios até agora nada sabem, mas que eles, logo pegariam se entrassem em contato com os espanhóis. Sobretudo, porém, os espanhóis convertem os índios, a quem a natureza galardoou com rica liberdade, em escravos e servos e os tratam como cães e bestas, embora os índios sejam cristãos, e estragam tudo o que aos Padres custou tanto trabalho e suor (SEPP, [1698], 1980, p. 119).

A queda d'água marcava o limite com a colonização espanhola. Limite fixado por Deus, conforme o testemunho autorizado dos padres. No discurso de Sepp emergiu o mito dos navegadores medievais, a misteriosa ilha em algum lugar do Atlântico, onde estaria uma estátua marcada com a inscrição: *Non plus ultra* cujo sentido é “Não vá além daqui”. O mito do perigoso mar atlântico se repetiu, mas justaposto com a tradição bíblica, segundo a qual a voz de Deus interferia no destino dos homens. No caso, os espanhóis que a ouviram. De outro modo, a representação da alteridade espanhola e indígena se constituiu a partir do modo como o missioneiro se relacionava com o outro. Em primeiro lugar, o sujeito espanhol com o qual não deseja entrar em contato: traficantes de escravos, comerciantes, dados a muitos vícios. Assinalou também aspectos característicos dos indígenas: bondade, simplicidade, liberdade. A ambiguidade na relação com guarani, no entanto, se manifestou, pois no contato com os espanhóis “logo pegariam os vícios” e, para serem cristãos, “custou tanto trabalho e suor”. Segundo Sepp, o trabalho dos missioneiros, reduzindo e convertendo, impedia que os guarani fossem tratados como “cães e bestas”. O missioneiro foi caracterizado como trabalhador incansável.

Por outro lado, ainda existiam outros, os inimigos externos à colônia, os portugueses que “investiam contra os povoados para obter um combustível humano que seria queimado nas plantações de açúcar do Brasil”, escreve Kern (1994, p. 44-45). Desta forma, a presença portuguesa era um elemento importante a ser considerado na estratégia dos jesuítas para a fixação das novas reduções e demarcação dos limites. Em alguns momentos isto se tornou mais explícito, como foi o caso do desdobramento da redução de *San Miguel Arcanjel*, em 1697, que deu origem à redução de *San Juan Bautista*, sob responsabilidade do padre Sepp. Logo após proceder a escolha do local e dar início às áreas urbanas e de plantio, Sepp recebeu ordem de deslocar-se novamente, avançando um pouco mais em direção oeste, cruzando para a outra margem do rio Ijuí. Sepp ([1710], 1980) apresentou os motivos de tal ordem e também suas argumentações para negá-la:

SDM2 A razão e a causa principais eram a demasiada vizinhança de ambos os povos e, por conseguinte, fáceis demais para furtos de ambos os lados. Sem dúvida poderia isso ser evitado, se se fundasse a nova colônia para além do mencionado rio. Esse argumento na aparência bem forte e convincente acarretaria um sem número de infortúnios. [...] os portugueses habitantes do Brasil guerrearam outrora estes pobres índios e os levaram cativos para o Brasil. Eram além de cem mil homens. Como fossem esses índios escravos oprimidos com incessantes trabalhos na fabricação do açúcar (esta é a produção dos brasis), sucumbiu um após outro, de sorte que, nestes dias em que escrevo, mal se encontrará índio nosso no Brasil. E embora os desumanos brasis tenham perdido todos estes índios, devorando-os, em parte, em parte inutilizando-os pelas privações e trabalhos, não perderam por certo a esperança de obter outros.

Ainda hoje em dia, pois devem os nossos índios temer o inimigo. Eis por que de nenhum modo convinha separar muito a nova colônia da antiga, para que, em caso de súbita invasão, os índios cristãos se pudessem unir mais depressa, prestar mútuo socorro, pegar em armas e rechaçar o mais ligeiro possível o inesperado inimigo que ameaçasse suas cabeças, repelindo-o para longe de seus territórios (SEPP [1710], 1980, p. 216).

Os argumentos de Sepp foram convincentes, pois, nessa época não foi transposto o Ijuí, mantendo-se como limite. Outra vez a água, um grande e perigoso rio difícil de ser ultrapassado servia de fronteira. A questão dos limites problematizava o contato entre sujeitos. A alteridade era, pois, elemento organizador de suas práticas e teorizações. E era tão fundamental tal dimensão que a construção do discurso sobre o outro se encontrava profundamente vinculada ao processo de elaboração da sua própria identidade. Tratava-se, pois, de duas noções – identidade e alteridade – relacionadas. Os guaranis são constituídos como ladrões, pobres, cativos, cristãos, armados e vítimas dos portugueses. Os portugueses ou “brasis”, por sua vez, são escravocratas, opressores, produtores de açúcar, desumanos e exterminadores de indígenas. A Companhia de Jesus dotou o missioneiro de saber para a organização de outra milícia, a guarani e do mesmo modo para a união entre as reduções, fazendo com que funcionassem como um organismo. De outro modo, evidenciava-se que no conflito fronteiriço entre as Coroas de Portugal e Espanha, a milícia guarani agia como ponta de lança da Coroa espanhola. Pensamos que a constituição dos sentidos de brasilidade nesse momento estava em formação, o guarani missioneiro constituía-se diferentemente de espanhóis e de brasileiros.

4.3.2.2 A autonomia e a tecnologia

O insularismo era favorecido pela autonomia econômica que impedia os contatos perniciosos com as sociedades coevas. A produção agrícola e a pecuária abasteciam integralmente as reduções. Não havia necessidade de comércio. No entanto, os Trinta Povos exportavam os produtos que excediam: erva-mate de qualidade superior, tabaco, tecidos de algodão, produtos artesanais e couro²⁰⁹. As reduções gozavam de uma série de franquias e

²⁰⁹ A indústria do couro foi dividida entre as reduções e era utilizado para fazer caixas, arcas, cestas, grandes bolsas para armazenar grãos, toldos, redes e, inclusive, caixões mortuários. A partir das rotas do gado, surgiram núcleos que deram origem às cidades de Vacaria, Lajes, Tupanciretã, Santa Maria e outras. Os termos “vacaria” e “estância” nomeavam os locais onde vivia o gado na época dos jesuítas. Vacaria era o lugar onde o gado se

isenções fiscais e possuíam uma frota mercante que transportava a produção a Assunción ou Buenos Aires, o que permitia oferecer seus produtos a preços sem concorrência. O lucro que conseguiam com a venda das mercadorias era empregado na compra daquilo que não podiam produzir nas missões, objetos de luxo para a liturgia, como linho e seda para os ornamentos do culto, ouro para tecer, bordar e dourar. Segundo Sepp ([1698], 1980):

SDM3 Nossos três navios levaram 300.000 couros para a Espanha, mas não de vacas, e sim de touros crescidos. [...] São verdadeiras minas de ouro e prata de Sua Majestade Real. Porque, de resto, não se encontra nem ouro nem prata entre os índios, e, até, o nome do dinheiro lhes é inteiramente desconhecido. Quando os índios compram algo dos espanhóis, fazem-no em troca de mercadorias, não passando de mero negócio das selvas ou puro negócio de trocas, distando muito e muito do verdadeiro comércio de compra e venda. É verdade que este país indígena também tem suas minas de prata, mas estas distam 600 milhas daqui. A mina é chamada Potosi. Apesar da enorme distância, a prata não vale tanto como o ferro, porque este precisa ser trazido da Espanha através do alto mar, e os navios que vão buscá-lo só voltam a Buenos Aires passados cinco anos. O mesmo vale para todas as outras mercadorias, como tecido, linho, chapéus, meias, óleo vegetal, alfinetes, facas, anzóis, além de tudo que é feito de ferro, latão ou metal como sejam panelas, bacias, castiçais de estanho; o mesmo se dá com o que é feito de seda, e com os paramentos litúrgicos (SEPP, [1698], 1980, p. 117).

Esse era o modelo utópico funcionando na *praxis* dos guarani missioneiros. Modelo facilitado pela distância dos centros de poder e mantido pelo paternalismo autoritário e, por vezes, messiânico do missioneiro, mas reforçado pela ideologia religiosa e militar da Companhia de Jesus. Os missioneiros e indígenas constituíram uma economia auto suficiente sem necessidade de moeda. Como dissemos antes, as reduções dominavam os meios e vias para transporte de pessoal e de produtos. Por isso a riqueza das missões podia ser enviada diretamente à Espanha e depositada aos pés da realeza; enquanto o guarani trabalhador da rica indústria do couro praticava ainda a economia da troca. O que determinava o baixo custo e o alto lucro com o produto era a farta mão de obra gratuita para a sua produção, no caso do couro. O ganho da venda dos excedentes era destinado a Igrejas que se materializavam como lugar de poder missioneiro.

Para a história, o progresso material das missões não se deve ao comércio, mas a um processo contínuo de investimento em que missioneiros e guarani construíram igrejas,

criava livre, selvagem (*cimarrón*), sem a presença do homem. O guarani juntava esse gado para seu consumo. A vacaria abrangia todo o território que hoje pertence ao Uruguai e se estendia até o mar. Estância era o lugar de criação onde se faziam os rodeios e o aparte dos animais e eram delimitadas pelos rios e matagais. As maiores foram as de *Yapeyú* e San Miguel, esta última povoada com 40.000 reses. No momento de expulsão dos jesuítas o gado ascendia a 605.148 cabeças e a cavalari a 70.484 e o ovino a 85.083. Cf. Marilda Oliveira de Oliveira. *Identidade e Interculturalidade História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2004, p. 107-108.

habitações, capelas, instalaram fornos metalúrgicos²¹⁰, fabricaram instrumentos para a lavoura, olarias, oficinas de esculturas e artesanato em madeira, criaram gado em estâncias, plantaram ervais, fabricaram carros de transporte e embarcações, órgãos e outros instrumentos musicais, relógios e imprimiram livros. Foi um processo de “crescimento econômico baseado no trabalho humano de milhares de guarani”, voltado para as próprias comunidades²¹¹. As importações realizadas eram destinadas principalmente ao culto, ao trabalho e à defesa. Os guaranis estavam acostumados ao trabalho comunitário e ao solidarismo essas características foram aproveitadas pelos jesuítas.

4.3.2.3 A regularidade – a língua guarani

Cada redução, distante uma das outras entre cem a cento e vinte e cinco milhas, era “administrada por dois Padres”, e, em “todas as reduções”, “assim chamadas porque todos esses índios são por nós *reduciret* (conduzidos) à fé cristã”, falavam “uma só língua, o Guarani”, segundo Sepp ([1698], 1980, p. 124). A língua para a evangelização e o ensino nas missões foi, desde o princípio, a língua guarani, regularização prevista nas *Leyes de Indias*. Anos mais tarde, Felipe V assinaria uma Cédula Real na qual manda que se *enseñe el idioma español a los indios que voluntariamente lo quisiesen aprender*.²¹² Muito antes, em 1583, o Concílio de Lima determinou a tradução para o guarani de *Catecismo breve para rudos y ocupados*, tarefa que foi executada pelo franciscano Frei Luis de Bolaños (1539-1629). Em 1603, foi oficialmente adotado para o ensino. O jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1584-1651), foi responsável pela normatização da língua guarani. Montoya escreveu uma

²¹⁰ Sepp foi o descobridor de ferro e fundador da metalurgia no Rio Grande do Sul: “já não necessito do ferro espanhol, já sou hábil na arte e método de extrair e fundir ferro e aço [...]. Achei pedra de ferro e aço na minha jurisdição e vizinhança da vila, e levantei fornos de fundição. Ainda que com trabalho indescritível, todavia, graças ao auxílio da mão de Deus, extraí da pedra acima mencionada ambas as espécies de metal” (p. 205). [...] “uma pedra sem dúvida mais estimável e preciosa que qualquer tesouro (considerando a vantagem e necessidade); esta pedra, pelo calor do sol, fica tão dura que não derrete senão com fogo muito intenso; e quando mais apurada e endurecida, o que se obtém derramando água aos poucos em cima dela, condensa-se em aço e ferro. [...] Chama-a o selvagem de *itacura*, por estar cheia de manchas ou grãos escuros; estes grãos quando expostos a um fogo muito intenso fundem-se em ferro e aço”. Cf. Antônio Sepp [1710]. *Trabalhos Apostolológicos*. In: *Viagem às Missões Jesuíticas*. Trad. A Raymundo Scheneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 205 e 226-227.

²¹¹ Cf. Arno Alvarez Kern. *Utopia e Missões Jesuíticas*. Porto Alegre. Editora da UFRGS, 1994, p. 49.

²¹² *Leyes de Indias* (lei 18, tit. I, lib. 6) no que respeita o idioma das missões. A Cédula Real de Felipe V é de 28 de Dezembro de 1743.

gramática, um dicionário e um catecismo: *Tesoro de la Lengua Guaraní, Arte y Vocabulario de la Lengua Guaraní e Catecismo de la Lengua Guaraní*²¹³.

Segundo Auroux (1992, p. 8), “esse processo de gramatização²¹⁴ mudou profundamente a ecologia da comunicação humana e deu ao Ocidente um meio de conhecimento/de dominação sobre as outras culturas do planeta”. Os marcos que fundam a necessidade desse conhecimento linguístico são anteriores à colonização. Desde o século X, ações da Igreja objetivando a implementação do resultado de Concílios católicos enfatizavam a necessidade de pregar o Evangelho para os “povos bárbaros” nas línguas desses mesmos povos. Esse pensamento estava de acordo com os ensinamentos do texto bíblico, como na I Epístola de Paulo aos Coríntios:

No mundo há muitas línguas diferentes, mas cada uma tem o seu sentido. Porém se eu não entendo a língua que alguém está falando, então quem fala é estrangeiro para mim, e eu sou estrangeiro para ele. [...] Porque se eu orar em língua estranha, o meu espírito de fato ora, mas a minha inteligência não toma parte nisso. [...] Se você dá graças a Deus somente em espírito, como pode uma pessoa simples, que toma parte na reunião, dizer ‘amém’ à sua oração de agradecimento? (Co, 14, 10-16).

Estado e a Igreja buscavam compreender as línguas e os povos que as empregavam. Para o Estado, a língua, enquanto elemento simbólico e constitutivo de qualquer comunidade linguística era um elemento de diferenciação da colônia relativamente ao colonizador. O aparecimento da *Gramática castellana*²¹⁵ de Antonio de Nebrija, em 1492, coincidiu com a tomada de Granada e o descobrimento da América. Segundo seu editor (1980, p.80) o primeiro marcou a unidade do Estado espanhol, *el segundo abrirá a la lengua y la cultura españolas amplios mundos nunca soñados hasta entonces*. Essa primeira gramática espanhola foi composta segundo os princípios do humanismo, dessa maneira, o *Prológo* encerra seu programa reduzido aos seguintes pontos: a utilidade da obra; a língua como companheira do Império; a língua a serviço da unidade da nação; a língua como transmissão à posteridade das glórias do presente. Nas palavras de Nebrija ([1493], 1980):

²¹³ Dedicou o terceiro capítulo de sua obra a zoologia e o sétimo ao estudo da erva-mate.

²¹⁴ Vimos a importância do processo de gramatização das línguas, não só uma nova gramatização do latim, mas das línguas europeias, ditas “língua vulgar”, e da língua indígena pelos jesuítas portugueses, a língua tupi, durante o Renascimento.

²¹⁵ *La Gramática nebrisenense se adelanta treita y siete años a la primera gramática italiana de Trissino, cincuenta y ocho a la primera gramática francesa de Louis Meigret, y cuarenta y quatro años a la Gramática de Lingoagem Portuguesa, de Fernão de Oliveira, 1536*. Cf. Antonio de Nebrija [1492]. *Gramática de la Lengua Castellana*. Estudio e edición Antonio Quilis. Madrid: Ed. Nacional, 1980, p. 80.

[...] después que Vuestra Alteza metise debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento de aquellos terníam necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi *Arte* podrían venir en el conocimiento della [...]. Siempre la lengua fue compañera del imperio, y de tal manera lo siguió que junta mente començaron, crecieron y florecieron, y depués junta fue la caída de ambos. [...] Entre las primeras [artes de la paz] es aquella que nos enseña la lengua, la cual nos aparta de todos os otros animales, y es propria del ombre, [...] nuestra lengua hasta nuestra edad andava suelta y fuera de regla, ya a esta causa a recebido en pocos siglos muchas mudanças por que si la queremos cotejar com la de oi a quinetos años, hallaremos tanta diferencia y diversidad cuanta puede ser maior entre dos lenguas. [...] acordé ante todas las otras cosas reduzir en artificio este nuestro lenguaje catellano, para lo que agora y de aqui adelante en él se escriviere pueda quedar en un tenor, y estenderse en toda la duración de los tiempos que están por venir, como vemos que se a hecho en la lengua griega e latina, las cuales, por aver estado debaxo de arte, aunque sobre ellas an passado muchos siglos, toda via quedan en uniformidad (NEBRIJA, [1492], 1980, p. 80-82).

Para Nebrija, a língua *suelta y fuera de regla* ser reduzida *en artificio* pela arte da gramática era a garantia de *uniformidad*. Para a Igreja, no que diz respeito a língua guarani, sua estabilização com o trabalho de gramatização dos jesuítas se desdobrava, em termos práticos, tanto na oralidade implicada pelo rezar as missas e ouvir as confissões quanto na produção escrita necessária aos missioneiros para o ensino do catecismo nessa língua. Segundo Mariani (2003), eram dois processos históricos de distinta natureza mas interligados no que diz respeito à relação entre os homens e as línguas na construção da ordem colonial:

as ações da igreja católica e, mais especificamente, dos jesuítas na prescrição do modo e dos meios linguísticos para se processar a evangelização dos povos não-cristãos; e a revolução tecno-linguística que, a partir do Renascimento europeu, tanto organizará a produção maciça de gramáticas e de dicionários monolíngues para as línguas neo-latinas, quanto proporcionará a ‘tecnologia’ necessária para a descrição das línguas do Novo Mundo (MARIANI, 2003, p. 73).

Estes processos constituíam a ideologia do aprendizado que supunha o conhecimento de uma língua, através da descrição gramatical. A gramatização da língua indígena, que passou a ter dicionário e gramática permitia a construção de uma escrita e possibilitava a tradução e a conversão linguístico cultural de orações e outros rituais sagrados e a constituição de outros produtos, como catecismos e missais. Contudo, aprendia-se uma língua imaginária, aprisionada nas redes de um modelo gramatical outro, ao mesmo tempo, assentava-se um imaginário sobre a língua e sobre a colônia. Essa, no entanto, era uma língua imaginária. Orlandi (2002, p. 22) postula que “a língua imaginária é a que os analistas fixam com suas sistematizações e a língua fluida é a que não se deixa imobilizar nas redes de

sistemas e fórmulas”. Para essa autora, era assim que o trabalho que se realiza na ordem da língua produzia sentido na ordem do próprio discurso indígena.

O saber sobre a língua indígena nos relatos de Sepp era uma exigência do fazer missioneiro. Sepp ([1698], 1980, p. 123-124), considerava que entre as línguas faladas na terra “a mais importante é a guarani. É muito difícil de ser compreendida e não tem a mínima semelhança com o espanhol, o alemão ou o latim. É uma língua bem original”. Se a língua guarani era falada em todas as reduções jesuíticas, era, portanto, a língua, a ser gramatizada. A língua gramatizada, uniformizada era aprendida e ensinada. Para o missioneiro, aprender a língua era dar início à catequese, conforme relato de Sepp ([1698], 1980):

SDM4 O Bom Deus ajuda-me evidentemente, caso contrário não me seria possível aprender num ano uma língua tão desesperadamente difícil como o Guarani, na qual, já um mês após minha chegada, dei instrução cristã às crianças e administrei Sacramentos, com exceção da Confissão (SEPP [1698], 1980, p. 124).

Aprender a língua, em um primeiro momento, era saber a pronúncia, este saber sobre a língua se aproximava do mesmo saber dos indígenas copistas, considerados excelentes escritores artísticos. Num segundo momento, aprender a língua era uma forma de apreender a cosmologia indígena e, assim, melhor traçar os caminhos para uma conversão dos sentidos indígenas em cristãos. Em relação à conversão dos sentidos, Sepp ([1693-1692], 1980, p. 243), escreve que o uso da língua guarani podia surpreendentemente dar conta dos sentidos cristãos “nem podia imaginar como sua língua bárbara, inculta e tão difícil de pronunciar, pudesse ser apta para levar à cena tais episódios da vida dos santos, e muito menos de exprimir harmonias musicais”. Se pensarmos como os diferentes processos discursivos se relacionam, como uns vão se constituindo em relação aos outros, a língua outra passa por processos diferenciados do desconhecimento à gramatização.

O cultivo das diferenças se constituiu nesses discursos que se sucederam da descoberta à missão, tornando transparente a opacidade constitutiva do que é desconhecido. Assim de acordo com Mariani (2007):

Nestes termos, colonizar implica a tentativa linguística de desfazer a opacidade da nova terra, tornando-a transparente em termos das denominações, das traduções, do aprendizado das línguas desconhecidas e da resignificação linguístico-cultural de práticas discursivas e não-discursivas diferenciadas. Lentamente vai se processando o espaço geográfico “selvagem” e, portanto, opaco e indistinto, em espaço administrado, transparente, domesticado linguisticamente de forma a absorver o heterogêneo, a alteridade (MARIANI, 2007, p. 108-109).

As reduções constituíram, de fato, um espaço geográfico demarcado geometricamente, onde o missioneiro exercia o seu poder religioso, mediante o controle efetivo da vida dos guaranis.

4.3.2.4 A regularidade – o espaço geométrico

A redução cumpria, pois, a função de ser o espaço onde se desenvolvia a vida civilizada. Sepp, ao fundar a nova redução de *San Juan*, alterou e modificou o espaço para adquirir características de vida urbana. Na busca desse espaço, Sepp relatou o encontro do paraíso, a tomada de posse, a bênção dos campos; um ritual que se constituiu como cristalização do processo da descoberta à colonização. Segundo Sepp ([1710], 1980):

SDM5 No dia 13 de Setembro de 1697 parti com dois padres para explorar as terras. Montávamos todos cavalos bem ajazados; os caciques principais levavam fâsces e o capitão, que os espanhóis chamam correedor, estava munido de um bastão ou vara, insígnia do supremo juiz. Retumbavam as trombetas, tímpanos e flautas. [...] Depois de termos andado por um dia inteiro, afinal, pelo entardecer, se nos abriu suavemente a terra, em leve declive ao pé de outeiro cercado de amenísimos bosques (SEPP, [1710], 1980, p. 201-202)..

O sujeito do discurso constituiu-se também como explorador. Ao invés de navegadores eram cavaleiros, mas do mesmo modo que as naus dos Descobrimientos, possuíam capitão que assim se constituía porque portava uma “insígnia”. Os cavalos como as naus eram bem aparelhados e os cavaleiros como os navegadores, bem armados. A diferença estava nos instrumentos de sopro – trombetas, tímpanos e flautas – soprados pelos guaranis que, como anjos do Apocalipse, anunciavam o fim de um mundo e o início de um outro. A esse movimento inicial, seguiu a primeira ação na manhã do descobrimento que repetiu o gesto de Colombo, a tomada de posse da terra. Assim relata Sepp ([1710], 1980):

SDM6 Na outra manhã, ao nascer do sol, subimos o outeiro onde erigimos o estandarte da Cruz salutar, em sinal de tomada de posse daquela terra, [...] chantei a cruz como pedra fundamental de minha povoação. Ereto o madeiro, logo todos os índios, prostrados em terra, o adoraram; em seguida, foi cantado o hino ambrosiano: *Te Deum laudamus*, acompanhado por trombetas e tímpanos pelos músicos que, para este fim, trouxera comigo; depois, abraçamos piedosamente o Sagrado Lenho e o beijamos, agradecendo à Divina Majestade (SEPP [1710], 1980, p. 203).

A tomada de posse se fez, conforme Caminha, ao chantagear a cruz. Nesse caso tinha duas funções: concretizar a sementeira da religião católica e marcar o início da urbanização. Os indígenas cristianizados ajoelharam-se em submissão. Conforme Connerton (1999, p. 68), “ajoelhar em submissão não é a mesma coisa que declarar submissão, nem serve apenas para comunicar uma mensagem de submissão, é antes exibi-la através da substância visível e presente do nosso corpo. Os que se ajoelham identificam a posição do seu corpo com a predisposição para se submeterem”. Para nós, o ritual de chantagear a cruz repetiu simbolicamente o ato da Criação, a zona do informe e do caos precisava ser “cosmificada” para poder ser habitada. Depois, Sepp ([1710], 1980) retornou para levar a notícia do descobrimento, sempre conforme ao ritual dos Descobrimientos:

SDM7 Depois de haver eu explorado e inspecionado o lugar da nova colônia e seus cômodos, tornei à Redução de São Miguel, anunciando a todos os índios, pequenos e velhos, que por mim fora descoberta uma terra, para a qual a Divina Bondade decretara levá-los, como para a Terra da Promissão (SEPP [1710], 1980, p 204).

Toda a ação do missionário decorreu da vontade divina. O sujeito do discurso subjetivou-se, enunciando *eu*, constituindo-se como mensageiro da palavra de Deus, conforme Colombo. O mensageiro constituiu-se no discurso como explorador, inspetor, colonizador e noticiarista, posições discursivas que o autorizaram a referir ao lugar descoberto como “Terra da Promissão”. O encontro do Paraíso Terrestre, à semelhança dos primeiros navegadores. Tanto o paraíso como a utopia eram separados do caos, o primeiro engendrado conforme a ordem divina o segundo, conforme a ordem humana. No entanto, mesmo depois da tomada de posse, da criação do cosmos esse ainda se configurava como habitat do demônio, há necessidade da bênção dos campos, como se fora o batismo da nova colônia, seu ingresso na comunidade católica, então merecedora da urbanização e pronta para que as sementes frutifiquem: “lancei sobre a nova colônia a costumada bênção dos campos, para expulsar os demônios que, por causa da infidelidade destes gentios, habitavam despreocupados estes lugares durante tanto tempo e tantos séculos”, escreve Sepp (p. 208). A fundação das novas reduções, nessa perspectiva, era como uma experiência mítico-religiosa. A bênção purificava os campos e constituía uma garantia para a posse pacífica da terra sob a proteção de Deus. Desse modo, a redução formava um espaço cristão conquistado do demônio.

Esse espaço cristão precisava ainda ser limitado e geometricamente demarcado por linha retas conforme o modelo de cidade ideal. Os primeiros movimentos para a urbanização assim se fazem, nas palavras de Sepp ([1710], 1980):

SDM8 Pus-me, então a distribuir a cada família terras e montes, bosques e macegais, rios e arroios. Estabeleci um cacique para as bandas do leste outro para o oeste; estendi os limites de um para o sul, e os de outro para o norte. Logo mandei erigir uma cruz à guisa de marco, designei um outeiro, um bosque ou um rio qualquer para divisa, além de qual não era permitido avançar. [...] Antes de ser lançada a semente à terra, os meus músicos, que são os mais sagazes de todos, primeiro estendem cordéis longitudinais e transversalmente. No lugar onde ambas as linhas se cruzam é lançada a semente. O algodão cresce, destarte, em belíssimos quão extensíssimos renques, ao modo de videiras. [...] Para que as construções não se fizessem espalhadas aqui e ali, sem ordem e em conflito com as regras da arte arquitetônica, se correspondessem bem dispostas, em longa série, dividi a planície ou área da futura aldeia em duas partes iguais, de modo que uma ala, ou parte da aldeia, contasse de largura tantos pés geométricos quanto a outra. A paróquia ou templo, e a casa dos padres missioneiros, ocuparia o meio da praça. Esta praça seria o centro, donde partiriam as ruas paralelas, igualmente distantes de um lado e outro (SEPP [1710], 1980 p. 208, 211 e 220).

A redução tinha um caráter totalizante, constituindo-se o espaço urbano segundo objetivos precisos. O relato de Sepp acerca da iniciativa de estruturação das reduções apresentava diversos elementos significativos a serem considerados. Um primeiro aspecto estava relacionado ao processo de estabelecimento de fronteiras entre os guaranis no interior da redução. O discurso releva da inserção dos indígenas na dinâmica reducional configura um antes e um depois da entrada deles na redução. Um segundo aspecto diz respeito ao processo civilizatório. Os relatos de Sepp evidenciam que a instauração da dinâmica reducional operava a gradativa transformação no modo de viver dos indígenas. A integração nas reduções representava a passagem a uma vida civilizada, essa exigia que o indígena abandonasse a nudez. Por isso a primeira semente lançada ao solo era a de algodão. A ênfase conferida à estruturação das reduções, da lavoura ao povoado, configurou essa realidade como uma eficaz força regulativa. Constituiu-se como articulação de um imaginário utópico que pretendia exercer a função de controle social de condutas. Nesse sentido, engendra-se como uma força ordenadora das práticas e relações sociais entre os sujeitos envolvidos nesse processo.

4.3.2.5 O tempo perfeito, mecânico, moderno

A temporalidade nas Missões constituía-se em símbolos que demarcavam a vida e a morte. O cotidiano constituía-se entre limites fixados por regras sociais e necessidade de sobrevivência material, normas do comportamento dentro dos princípios cristãos. Segundo Sepp ([1698], 1980, p.153), o dia para o guarani começava muito cedo, às quatro e meio ou

cinco da manhã, dependendo se era verão ou inverno, sempre “uma hora antes do romper do dia”. Os padres acordavam quinze minutos antes. Então todo o povoado era acordado ao som do *Angelus* e os orientadores dos jovens começavam a reuni-los para que comparecessem no pátio da igreja. Os meninos eram posicionados de um lado e as meninas do outro, realizando a oração em voz alta. Depois da oração, “quando o sol já raiou dá-se o sinal para a Santa Missa”, celebrada uma vez ao dia durante a semana e duas vezes aos domingos. Depois da missa que era entoada, servia-se a primeira refeição às crianças e repartia-se a erva mate. Os adultos voltavam às casas para tomar mate antes de começar a jornada de trabalho²¹⁶.

O corregedor e o padre organizavam os trabalhadores que se dirigiam às tarefas nos campos e nas oficinas. Durante a manhã, enquanto os guarani trabalhavam, os padres iniciavam suas “ordens do dia”. Organizavam os guaranis para confissão, enterravam os mortos e visitavam os doentes. “Após a visita aos doentes visito nossas oficinas”, primeiramente a visita à escola, “dou-lhes as lições e tomo as que aprenderam”, escreve Sepp (p. 152). O missioneiro dividia seu tempo: em um dia “vou ter com os músicos” e em outro “tomo a lição dos dansarinos (sic) e lhes ensino algumas danças” que seriam apresentadas por “ocasião das grandes festas” (p. 152). A sua jornada e a dos guaranis continuava: “Depois que instruí os músicos e dansarinos, (sic) visito as outras oficinas, a olaria, o moinho, a padaria” e a quinta. Sepp fiscaliza todos os setores: “o que estão fazendo os ferreiros, os carpinteiros e marceneiros, verifico o que estão trabalhando os escultores, o que pintam os pintores, o que tecem os tecelões, o que torneiam os torneadores, o que bordam os bordadores, o que carneiam os carneadores” (p. 153).

Às dez horas o sino dava o sinal para a segunda refeição do dia. Durante as refeições, “o melhor dos *tiples* me lê em latim um capítulo da Sagrada Escritura. Depois um outro rapazinho lê em espanhol um trecho da Vida dos Santos e, pelo fim da mesa, lê do martiroológico ou do calendário dos Santos o trecho que corresponde ao dia” (p. 153). Depois, “pela uma hora rezamos na igreja, com as crianças, a ladainha de Todos os Santos” (p. 153). Entendemos que a relação do sujeito com a língua – latim, espanhol, guarani – demarca, na redução, fronteiras territoriais e políticas entre a língua vernácula, exclusiva do missioneiro, e a língua indígena, língua da escola e da missionação.

Às duas horas da tarde dava-se novamente o sinal para o retorno ao trabalho. À tarde, quatro ou cinco horas, o sino tocava de novo, marcando o final da jornada: “Às quatro horas dou doutrina às crianças, rezo o terço com o povo, depois a ladainha e faço com ele, em voz

²¹⁶ Cf. Marilda Oliveira de Oliveira. *Identidade e Interculturalidade História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2004, p. 115.

alta, o *Actun contritionis*, contrição e arrependimento pelos nossos pecados” (p. 154). Depois recebiam a ração de alimento que sua família consumiria. Após a distribuição, cada um podia desfrutar o dia da maneira que quisesse. Um novo toque de sino anunciava a hora de se recolher cada qual à sua morada, e as patrulhas começavam sua ronda, fazendo entrar em casa aqueles que estavam pelas ruas.

Segundo Sepp ([1698], 1980, p. 154), essa era a “ordem do dia costumeira”, com leve mudança em determinados dias. “Todos os domingos e dias santos há sermão e missa solene [...] aos domingos batizo as crianças. [...] Às segundas-feiras realizamos os casamentos. No primeiro dia de cada mês publicamos os santos do mês e celebramos as santas missas pelos índios falecidos” (p. 154). O decurso dos anos era marcado pelas mesmas festas religiosas, Quaresma, Paixão, Páscoa e Natal. Segundo Sepp (p. 154), o “Tempo Pascal aqui já começa com a Quaresma e dura até depois de *Corpus Christi* por causa do grande número dos pecadores e a carência de confessores”. Segundo Meliá (1988), nas Missões as horas e os dias, as semanas e as estações sucediam-se com a regularidade de um relógio:

las mismas figuras salen a las mismas determinadas horas, se ponen en movimiento, hacen sus gestos con la misma controlada exactitud que el paso de las horas, siempre fieles a sí mismas, iguales, repetidas en su rutinario volver, constantes en su distribución (MELIÁ, 1988, p. 210).

Os horários fixos somente eram alterados nas mudanças de estação. Do despertar ao repouso noturno o cotidiano das missões constituía-se como sequência de um ritmo normatizador e repetitivo. As festividades religiosas eram rituais voltados à celebração da dinâmica da religião católica. Através das procissões, da música, do canto, da dança, das representações teatrais, a redução se constituía e recordava a si própria a sua constituição como comunidade cristã. A uniformidade, a repetição das atividades e o movimento sequencial nas reduções engendravam um ritmo que possibilitava o uso perfeito do tempo, um ritmo de trabalho e cristianização conduzido pelo missioneiro. Para Sepp: “Disso tudo se pode inferir os grandes esforços e trabalhos dum missioneiro” (p. 155).

O ritmo do tempo missioneiro cadenciava-se pelo ritualismo cristão com todo o seu simbolismo de representações e de repressões criando o pecado e propiciando o perdão. A sistemática do trabalho, as atividades espirituais e artísticas ordenavam o espaço social. A Companhia de Jesus impôs um comportamento cristão no cotidiano das missões que visava à doutrinação e ao enquadramento do guarani às necessidades advindas da modernidade. Pensamos que o moderno emerge com sua sistemática e disciplina, com seu tempo

matemático e mecânico. O tempo missioneiro perfeito, mecânico, moderno caracterizava um domínio diferenciado do tempo da cidade utópica, o presente definitivo que ignorava o passado e o futuro, a presentidade. No entanto, constituía-se como um tempo insular, fechado sobre ele mesmo, por isso mesmo um tempo perfeito. Do mesmo modo, utopia e missões exerciam um domínio do tempo, disciplinando a vida urbana.

4.3.2.6 A presença do Legislador

As Missões deveriam ser dirigidas da Europa pelas *Leyes de Indias* e pelas normas da Companhia de Jesus. Nas reduções duas categorias sociais se distinguiam pela sua função: os caciques escolhidos dentre os guarani e uma casta de padres escolhidos e impostos pela Coroa espanhola. Os caciques exerciam uma função formal, salvo nos casos de crise grave: guerras, epidemias, invasões, catástrofes naturais. O padre era quem de fato detinha o poder de comandar a redução e fazer suas leis. Essas tinham como objetivo manter a estabilidade e a regularidade do todo social. Segundo Kern (1994, p. 50) não existem “minorias e grupos partidários que apresentem alternativas ao sistema estabelecido, pois as contradições manifestas romperiam as instituições sacralizadas e as normas divinizadas”.

O missioneiro, como o Legislador, assumia uma posição social que o situava acima dos guarani, os habitantes da *polis*. Esse corpo de eclesiásticos era um grupo estanque e impermeável, sustentado por um sistema de crenças que justificava a sua ascendência. Essa situação de superioridade social se apresentava como sendo um desígnio da própria divindade. Para Kern (1994, p. 52), “o modelo ideológico que justifica a superioridade dos clérigos e missioneiros sobre o restante da sociedade se funda na sua condição de defensores dos indígenas e dos oprimidos”.

Desse lugar especial somado ao seu zelo apostólico e a sua capacidade administrativa Sepp conseguiu imprimir à redução de *San Juan* um modelo de organização próximo ao de uma república. Nas palavras de Sepp ([1710], 1980):

SDM9 Consegui elevar minha colônia a um estado, a uma forma e condições realmente ótimas. Elaborei um projeto de leis civis, criei magistratura, instituí um consulado, nomeei questores, e coloquei à testa da colônia juizes com direito aos fasces. Ao mesmo tempo tratei de formar um corpo de exército contra repentinas invasões e assaltos por parte dos brasileiros. Para este fim, investi alguns índios do encargo de general e repartí entre os demais as patentes de capitães, coronéis, alferes, tribunos,

vice-tribunos, embaixadores ou lugar-tenente, questores, comissários, centuriões, bem como todos os mais ofícios requeridos para tempo de guerra. Feito isso, dediquei todo o interesse à distribuição dos misteres mecânicos, os quais são sumamente importantes para o progresso de uma república. Pois quem é que não sabe quão indispensáveis são numa cidade os arquitetos, os ferreiros, os marceneiros, os tecelões, os fiandeiros, os curtidores, os oleiros, etc., etc. (SEPP, [1710], 1980, p. 244).

O missioneiro enunciou seu discurso em primeira pessoa assumindo a posição de responsável pela criação da *polis* e de seus poderes, legislativo e judiciário. Tal iniciativa era a garantia da manutenção autônoma das condições de vida da população em tempo de guerra e em tempo de paz. A redução alcançou, pois, um estágio de vida civilizada. Sepp, em seu discurso de Legislador, mostrava toda sua atenção aos aspectos fundamentais da vida em sociedade. Essa função, além da prática missioneira, implicava na manutenção das condições de vida material dos indígenas nas reduções. Assumiu a responsabilidade pela articulação de iniciativas que visavam assegurar esse aspecto. Ao mesmo tempo singularizava seu fazer mostrando que a estruturação social resultante de seus esforços e do envolvimento dos indígenas constituía uma das marcas características de sua conversão. Sepp buscava a construção da “cidade feliz”. Dentro da redução, o missioneiro empenhou-se em articular todos os ofícios necessários “para o progresso de uma república”. Em sua “colônia” eram encontrados profissionais devotados às diversas áreas destinadas a garantir o bom funcionamento da *polis*. Sepp, ao enunciar “quem é que não sabe quão indispensáveis são numa cidade, os arquitetos, os ferreiros, os marceneiros, os tecelões, os fiandeiros, os curtidores, os oleiros”, constitui-se como um sujeito renascentista, conjugando aspirações utópicas facilmente reconhecíveis.

De acordo com Kern (1994, p. 76), “essa mentalidade utópica levou as sociedades a uma série de realizações concretas, inseridas em contextos históricos específicos, em certos espaços geográficos definidos”. Essas realizações se transformaram pouco a pouco, os objetivos mudaram, as sociedades se modificaram. Dessas realizações, a experiência missioneira com os guaranis constitui-se como um longo processo histórico de um século e meio. Sepp se encontrou frente a outras realidades sociais e outras aspirações, diferentes daquelas dos iniciadores. Em comum todos pretendiam “salvar” os guaranis da escravidão ou do serviço da *encomienda*, nas mãos dos bandeirantes lusos ou dos colonos espanhóis respectivamente. Para Kern esse “espaço de liberdade em meio ao sistema escravocrata da sociedade colonial foi uma aspiração utópica” (p. 76). Para ele, representou para os guaranis a sobrevivência de um século e meio, a proteção contra a opressão, ao mesmo tempo, garantiu a defesa da fronteira e engendrou um “processo deliberado de transformações socioculturais”.

Daí o modo de ser guarani transformou-se num modo de ser missioneiro característico do habitante das reduções.

4.3.2.7 O dirigismo e a uniformidade

O dirigismo era a negação necessária de todo individualismo. O intervencionismo subordinava os guaranis às exigências de ordem e de equilíbrio. Casas iguais, roupas iguais, movimentos iguais, essas entre tantas medidas engendraram o dirigismo. Esse processo começou quando as grandes famílias foram desmembradas e passaram a se constituir, segundo Sepp ([1698], 1980, p. 131), de “Pai e mãe, filha e filhos, e mais seus filhos”. A choupana deu lugar a casas para os indígenas. Essa tinha, rodeando-as, um corredor coberto de dois metros e meio de largura que servia para abrigar do sol e da chuva. No início, segundo a descrição de Sepp, as casas eram de barro socado, com telhados de palha e não tinham janelas nem lareiras, “estão o dia todo cheias de fumaça e por isso todas pretas” (p. 131). Mais tarde passaram a ser constituídas de tijolos e telhas. Seu interior era composto de um único cômodo que media seis metros de comprimento por cinco de largura. As famílias precisavam ser formadas muito cedo, segundo Sepp ([1698], 1980):

SDM10 Quando uma menina alcança os 14 ou 15 anos e um rapaz os 16, então já é tempo do Santo Matrimônio. Por isso também não demoramos, e evitamos destarte muitos males. *Nenhuma indígena chega à situação de passar alguns anos no estado virginal.* E com os rapazes dá-se o mesmo. [...] Dou, pois, a um desses jovens casais uma das casas descritas como palácio. E dou-lhes também as vestes nupciais, a saber cinco côvados de pano de lã para o marido e outro tanto para a mulher (SEPP, [1698], 1980, p. 133).

Do casamento às vestes o padre interferia na sexualidade do guarani. Sepp assume uma posição discursiva que se filia aos relatos de viagem, ao referir a sensualidade da indígena. A interferência do missionário cristaliza esse sentido, como nos grifos. Ao mesmo tempo faz emergir a presença salvadora dos Sacramentos e a irresponsabilidade do guarani. O missionário constitui-se como doador da padornização dos costumes. Todos iguais, da mesma cor e modelo. Os homens usavam no verão camisa²¹⁷, calças curtas, colete branco, um poncho

²¹⁷ “era coisa de todo nova para eles: não a podiam vestir. Mas depois que a vestiram e perceberam que se esquentavam um pouco, nada lhes é mais caro e ma pedem com importunos clamores: *Cheruba, Cheruba*, Padre, Padre, *eme anga Orebe* camisa, dê-nos uma camisa. Esta palavra camisa é espanhola, porque não estando os

aberto de algodão, que chamavam *aobací*. No inverno, este poncho era de lã. Não usavam sapatos e o cabelo passou a ser cortado curto. As “mulheres paraguaias”, segundo Sepp (p. 235), usavam um vestido sem mangas, como “um saco oblongo; pela parte superior enfiavam a cabeça e estendem os braços por dois buracos abertos para este fim”, também de algodão, um cinto e, por cima uma túnica mais curta com mangas que chamavam *tipói*. No inverno essa túnica era de lã. Usavam o cabelo preso com uma fita ao redor da testa e solto atrás para entrar no templo e nos atos festivos. Os guaranis foram proibidos de pintarem o corpo, fazerem tatuagens e se efeitarem com penas quando foram reduzidos. Todos recebiam um traje por ano, exceto as crianças que recebiam dois. Todos os indígenas levavam um terço pendurado no pescoço.

O trabalho habitual e metódico dos indígenas convertidos era realizado sob a supervisão do missioneiro. Esse justifica seu procedimento tutelar ressaltando a falta de capacidade reflexiva dos indígenas. Sepp ([1698], 1980) afirma:

SDM11 Estes índios são *tão pueris, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto*, que os primeiros Padres, que converteram estes povos, duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos. Não são capazes de inventar e excogitar algo que seja de seu próprio juízo e intuição, mesmo que fosse o mais simples trabalho manual, mas sempre precisa estar o Padre junto deles a orientá-los e fornecer-lhes moldes e modelos. Quando o tiverem, pode estar seguro de que o farão bem igualzinho ao original. É indescritível sua habilidade imitativa (SEPP, [1698], 1980, p. 144).

Os indígenas foram caracterizados desde a chegada dos primeiros jesuítas do mesmo modo que Sepp: “pueris”, “simplórios”, “sem juízo”, incapazes de criar e inventar alguma coisa, no entanto, na segunda fase que correspondia à época de Sepp como dotados de “indescritível capacidade imitativa”. A uniformidade da caracterização nasceu do reconhecimento da alteridade indígena e da legitimação do discurso de superioridade jesuítica em relação a ele. Isso constituiu um indício da dificuldade de serem responsabilizados para realizar trabalhos ordinários. Daí, a ambiguidade resultante da prática que advém do discurso do jesuíta ao falar *do* guarani, ele tem “indescritível capacidade”, mas para imitar. No discurso de Sepp, a alteridade do indígena, embora constatada, não é reconhecida em sua diferença. A incapacidade reflexiva dos indígenas era apresentada como enorme dificuldade

índios em sua infidelidade a adaptar o corpo vestimenta alguma, careciam até agora tanto do objeto, com do nome com que o denominassem: chamam-no pelo nome espanhol”. Cf. Antônio Sepp [1710]. *Trabalhos Apostolólicos*. In: *Viagem às Missões Jesuíticas*. Trad. A Raymundo Scheneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 235.

ao trabalho, com a recorrência ao modelo, a uniformidade era completa e quase mecânica, pois se encontraria a salvo das deficiências humanas.

4.3.2.8 O coletivismo, o trabalho e a comunidade

O tipo de economia das reduções era baseado essencialmente no coletivo: a comunidade de bens, sua produção e distribuição coletivizada e igualitária. Do mesmo modo que a política, a organização da produção estava nas mãos do padre. Vimos que o *Avamba* era a propriedade particular, mas na prática não funcionava pois o indígena tinha o suficiente com a produção coletiva. No entanto, a uniformidade do coletivo das utopias não se evidenciava nas reduções. Nelas ocorria uma complexa mescla de práticas indígenas e europeias. Além disso, a inserção na redução operava mudanças no modo de exercer as práticas relativas à obtenção dos bens necessários à vida material. A instabilidade relativa era superada uma vez que faziam parte de uma dinâmica que assegurava as condições básicas de sobrevivência.

Se a integração na redução era a condição para que os indígenas fossem contemplados na distribuição dos bens, implicava também a participação ordeira nos trabalhos para a obtenção dos mesmos. Todos os membros da redução eram obrigados a trabalhar. Do mesmo modo que nas cidades utópicas, o trabalho era obrigatório nas reduções. Também nas reduções havia tempo estipulado para a realização dos mesmos. Os missioneiros transformaram os trabalhos ocasionais dos guaranis em tarefas cotidianas. Com o trabalho procuraram desenvolver no indígena o senso de responsabilidade; embora, “isto só o conseguimos com tundas”.²¹⁸

Para isso, cada família recebia seu lote de terra, “umas duas ou três geiras para lavrar” e produzir o necessário ao sustento da vida ao longo do ano. Com esta medida, os indígenas deveriam assimilar a noção de previdência, embora o padre precisasse administrar os bens produzidos pelas famílias. Segundo Sepp ([1698], 1980), os indígenas:

SDM12 Não têm a mínima preocupação pelo dia de amanhã. [...] Assim o Missioneiro se vê forçado a distribuir separadamente e a cada um em parte o seu pedaço de carne de cinco a oito libras, ao pai, à mãe, à filha, ao filho, e até à criança que

²¹⁸ Cf. Antônio Sepp [1698]. *Viagem às Missões Jesuíticas*. Trad. A Raymundo Scheneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 146.

ainda mama, e isso duas vezes por dia. Porque, se o missioneiro distribuisse ao meio-dia a ração para a tarde, então já se sumiu. Ao meio-dia o índio atira tudo junto num panelão, quer dizer, no bucho [...] Só poucos índios se encontrará que sejam capazes de guardar as sementes até a época da sementeira. Por isto, também neste particular, precisa o padre olhar pelas coisas. Faz, portanto, um galpão para toda a comunidade. Quando o milho está maduro, cada pai de família e cada família precisa encaminhar parte da colheita para este galpão. Vindo a época da sementeira, ajudo-os e lhes forneço a semente. O que isso me custa, em face dos seis a sete mil índios, pelos quais tenho que cuidar, o inteligente leitor que o faça. [...] pode-se inferir que este povo não tem providência alguma, que tudo devora num dia e não cogita de que precisa viver também no dia seguinte (SEPP, [1698], 1980, p. 147).

O sujeito caracteriza o indígena como irracional. Essa característica somada a outras – carnívoro e voraz – aproxima-o dos animais, como atesta o uso do substantivo “bucho” e do verbo “devora”. Desse modo, somente o missioneiro com seu trabalho conseguiria encaminhar providências, tais como dosar a “ração” diária, distribuir sementes e construir galpões para armazenamento, para que todos tivessem o necessário para viver. O discurso do missionário legitima o seu fazer e desautoriza o modo de vida indígena anterior à redução. Para tanto, eram formados grupos de trabalho para o cultivo das roças comunitárias que requeriam a disponibilidade de grande quantidade de mão de obra. O produto da colheita dessas plantações coletivas era recolhido em galpões. Ao mesmo tempo em que orientava os trabalhadores, a presença do missioneiro fiscalizava os indígenas no trabalho cotidiano, “para ver se os jardineiros semeiam, plantam, regam, capinam” (153).

Com a organização das reduções, foi implementada uma nova distribuição das tarefas. Os homens ficavam encarregados dos trabalhos de preparação e cultivo dos campos. Cabia a eles também o setor da pecuária. Esse trabalho consistia, segundo Sepp ([1698], 1980, p. 143) em sair “campo afora para arranjar vacas para a alimentação diária. Em dois meses reuniram 50.000 vacas e a trouxeram para o aldeamento. [...] O maior trabalho e arte consiste em que os índios reünam tão jeitosamente os animais, que nenhum estoure e dispare”. O trabalho de fiação do algodão e da lã para a confecção de tecidos, bem como a ocupação com as lidas domésticas e a limpeza do cemitério estavam ao encargo das mulheres. As moças faziam a colheita do algodão, segundo Sepp ([1710], 1980):

SDM13 Quando amadurecido o algodão, ao sol estorricante de fevereiro, rompe o caroço e esparrama o seu alvinitente conteúdo, que se confia meigamente à mão da moça, pois é às moças que toca o trabalho de colhê-lo. Chegando o tempo da colheita, mando-as em turmas para os campos como para as nossas vinhas, e elas todas alegres e folgazãs se dão a este mister, já que lhes caberá em recompensa um vestido de algodão, depois de as mães terem fiado a lã e o tecelão fabricado a fazenda. Somente para a comunidade de minha aldeia mandei plantar mais de cem mil pés deste algodão; dando a cada um o espaço de seis pés em quadrado, para que

estivesse a plantação desafogada e exposta melhor à ação dos ventos. [...] Mas não foi isto esforço unicamente meu; também cada um dos índios lavrou o seu próprio terreno e o semeou. Costumamos, a seu tempo, colher cerca de três mil quintais de algodão, e, quando o ano é fértil, até seis mil. Tecido este algodão, perfaz algumas vezes vinte mil braças de fazenda, outras vezes ainda mais (SEPP, [1710], 1980, p. 211)

A principal finalidade do trabalho era a de conseguir assegurar os bens necessários à manutenção da vida civilizada nas reduções. Havia a necessidade de produzir para o vestuário. O sujeito do discurso caracteriza a colhedora de algodão como sendo “moça”, “alegre”, “folgazã” e civilizada na medida em que trabalha feliz pela possibilidade de receber em troca um vestido novo. A fiação por seu lado é trabalho das mães. No discurso de Sepp, a cristianização desencadeada pela catequese consegue motivar os indígenas à prática coletiva. O procedimento discursivo mostra os resultados alcançados com essas iniciativas “três mil quintais de algodão”, chegando “até seis mil” quando o ano é fértil e ao ser tecido “perfaz algumas vezes vinte mil braças de fazenda, outras vezes ainda mais”; uma consequência da assimilação do projeto cristão que constituiu, também, discursivamente a história da cultura do algodão.

Além desses, Sepp ([1710], 1980) relata o envolvimento dos indígenas em trabalhos destinados ao aperfeiçoamento da povoação. Ele organizou a fabricação de tijolos, “no espaço de quatro meses cozi mais de cem mil” (p. 238), telhas que “fornecerão telhado para 700 famílias” e “tijoletas para cobrir o pavimento” (p. 239). Em relação ao fabrico dessas últimas, (Sepp, p. 239) escreveu: “Consegui-as com tanta facilidade que não me lembro de tê-las visto melhores na Europa. São hexagonais, mas bem veriegadas. Destarte, o pavimento antes parece juncado de frutas e de flores verdadeiras do Outono”, usando sempre a primeira pessoa, constituindo-se como construtor da redução, embora o trabalho seja coletivo.

O coletivismo emerge também entre as reduções. De acordo com Sepp ([1710], 1980, p. 219), por ocasião da estruturação *San Juan*, as demais reduções “acudiram todas, unânimes em vontade e forças. [...] Os meus índios mal cabiam em si de contentes, ao ver os índios das outras Reduções acudirem tão prontamente, com tamanha liberalidade. Daí resultou que bem animados se votaram à construção da nova colônia”. Tais manifestações de coletivismo e solidariedade são apresentadas por ele como sinais da eficácia da ação missioneira.

O relato de Sepp, quando refere aos indígenas convertidos, deixa de enfatizar a preguiça, a imprevidência, a pouca engenhosidade e a falta de responsabilidade na execução das tarefas. O relato apresenta elementos caracterizadores de uma nova identidade assumida pelos indígenas convertidos. Passam a ser representados como trabalhadores ordeiros, que

internalizaram a mística cristã na maneira de executar suas tarefas cotidianas. De acordo com Sepp ([1710], 1980, p. 246 e 248): “A cousa mais admirável, porém, é que o mesmíssimo índio te satisfará todos os pedidos e todas as encomendas” ou “De pedras imóveis e duros rochedos que eram, tornaram-se moles e flexíveis”.

4.3.2.9 A pedagogia missioneira

Os padres da Companhia de Jesus para se constituírem como missioneiros deveriam, pois, aprender os modos de levar orientações aos indígenas, posturas práticas relativas ao ensino do catecismo e de ofícios. Nas reduções, primeiro, o missioneiro separou – para o trabalho e para o aprendizado – os guaranis por sexo. Além dessa separação inicial, selecionou as crianças destinadas a aprenderem a ler e a fazer contas entre àquelas que considerou mais aptas. Dessas o missioneiro fazia prefeitos, regidores, administradores. Essas as quais se outorgava o privilégio de pertencer a categorias com ascendência sobre as demais, pertenciam, na maioria, às famílias dos caciques e dos principais.

A escola situava-se no primeiro pátio dos padres que praticavam um ensino seletivo e dirigido a um fim muito claro. Nela se formavam sujeitos capazes de desempenharem determinadas funções, aquelas que faziam falta na redução, a obediência às leis e aos horários estabelecidos. No início, os professores eram os padres, depois eram os indígenas, aos quais o padre supervisionava. As oficinas também estavam localizadas no mesmo pátio interior; no começo também eram os mesmos padres os instrutores. Aos poucos, capacitaram os indígenas para essa função.

Do mesmo modo, para as oficinas de artes e ofícios eram enviadas as crianças que tinham alguma aptidão artística. Os selecionados eram introduzidos nas oficinas para que aprendessem a pintar, a esculpir, a cantar, a dançar, a representar, a tocar e construir instrumentos musicais. O guarani aprendeu tudo aquilo que o jesuíta lhe ensinou. As atividades artesanais supriam as necessidades da comunidade. Essa formação “artesano-profissional” era rigorosamente controlada, isto é, só se ensinava aquilo que poderia servir para a vida na redução. Todas as obras foram de caráter religioso, pois seu objetivo era dar

maior ostentação ao culto cristão. Estas obras não eram vendidas, serviam para ornamentar as igrejas. Os guarani aprenderam também a fazer o trabalho dos douradores²¹⁹.

Em relação à música e à dança, vimos que, desde os Descobrimentos, elas foram usadas para estabelecimento dos primeiros contatos com os povos ditos primitivos. No encontro de Sepp ([1698], 1980, p. 119) com os yaros: “os bárbaros selvagens e deshumanos vinham muitas vezes completamente nus e ouviam ao canto com todo respeito e modéstia”. Essa prática cristalizou-se. Nos relatos de Sepp, servem não apenas para estabelecer contatos, mas são parte fundamental da dinâmica missionária implementada nas reduções. A música foi o que cativou os guarani: “Estes índios paraguaios são, por natureza, como que talhados para a música, de maneira que aprendem a tocar com surpreendente facilidade e destreza toda a espécie de instrumentos, e isto em tempo brevíssimo”, afirmou Sepp ([1710], 1980, p. 247).

As crianças recitavam diariamente o catecismo em voz alta, o que facilitava escolher entre elas as que mais se prestavam ao canto. As escolhidas aprendiam primeiro a ler e a escrever para depois serem incorporados ao coro. Cantavam e tocavam a lira, o órgão, o violino, o clarim, a flauta, o clarinete e o trompete. A música ocupou um importante papel no cotidiano da redução, acompanhava praticamente todas as atividades: ao se levantarem pela manhã, na missa diária, no catecismo, no trabalho, nas procissões e antes de se deitarem. O canto era acompanhado pelos instrumentos musicais fabricados pelos guaranis que, além de órgãos, sabiam fazer cítaras, clavicórdios, saltérios, fagotes, flautas, fistulas, tiorbas, cornetas, clarinetes, trompetes e violões²²⁰.

A dança, conforme vimos era outro modo de entrar em contato, constituía-se como um complemento da música, representada em praça pública ou no vestíbulo da igreja como espetáculo e estava reservada às crianças, isto é dizer, aos meninos. A dança tinha um caráter simbólico; Sepp ([1698], 1980, p. 153) esclarece: “aqui é particularmente necessário entusiasmar os descrentes com coisas semelhantes e despertar-lhes e gravar-lhes com o aparato litúrgico exterior uma inclinação interior para com a religião”. Dado que os indígenas demonstravam, segundo o missioneiro, pouca capacidade reflexiva, as manifestações artísticas favoreciam a assimilação e memorização de verdades essenciais da fé cristã. Para isso, os padres aproveitaram o “dom” para dança dos guaranis, por serem esses ágeis e flexíveis. Segundo Sepp ([1710], 1980):

²¹⁹ Cf. Marilda Oliveira de Oliveira. *Identidade e Interculturalidade História e Arte Guarani*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2004, p. 121.

²²⁰ Cf. Antônio Sepp [1710]. *Trabalhos Apostológicos*. In: *Viagem às Missões Jesuíticas*. Trad. A Raymundo Scheneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

SDM14 Estes graciosos dansarinos atraem a atenção de todos, principalmente quando preno a seus pés chocalhos ou guisos. Pois, durante a dança, estes chocalhos e guisos – ridículos, não negar, – se entrechocam, produzindo sons ou dissonâncias estríduladas. Para os ouvidos dos índios, porém, são tão agradáveis, que parece não haver coisa mais gostosa do que a dança com tais guisos e chocalhos. O mesmo se dá quando lhes ponho nas mãos pandeiros de madeira (SEPP, [1710], 1980, p. 242).

A manifestação artística, para cumprir seu papel pedagógico com perfeição incorporava elementos guarani, “chocalhos” e “pandeiros”. Além do canto e da dança, o teatro foi outro recurso utilizado pelos missionários, que também admitia elementos da cultura guarani, era permitido pintar o corpo, usar máscaras, cantar e dançar. Era como ter permissão, por alguns momentos, para voltar aos ritos ancestrais. Do ponto de vista missionário, o teatro servia, em primeiro lugar; como fim educativo, mas cumpria também uma função social. Segundo Sepp ([1710], 1980, p. 243): “Procurei suscitar sentimentos de piedade em nossos índios por meio de cenas teatrais acomodadas a esta gente rude”. Constituía uma maneira adequada de dar visibilidade aos elementos teóricos do conteúdo doutrinal. Os missionários lançavam mão do efeito prático exercido pela parafernália litúrgica, nas grandiosas procissões organizadas por ocasião de festas dos santos oportunizando o envolvimento e a visualização que favoreciam a cristianização. Nas palavras de Sepp ([1710], 1980):

SDM15 Por isso, também, constituí oito dansarinos, às vezes doze e mais. Quando o celebrante sai da sacristia, estes, de velas acesas na mão, precedem dois a dois. Dois deles vão queimando continuamente aromas: as nuvens odoríferas se difundem por toda a igreja. Outros espalham flores no trajeto que o sacerdote perfaz ao aspergir o povo com água lustral. Ao se começar o intróito, eles permanecem em pé no presbitério quais efebos régios. Acompanham depois, em boa ordem, dois a dois, com as velas acesas, ao pregador, tanto quando sobe, como quando desce do púlpito. Findando o ofício solene, exibem coros e dansas no vestibulo da igreja (SEPP, [1710], 1980, p. 242)

Os missionários mexiam com todos os sentidos do guarani para atingir seu objetivo pedagógico. No entanto, não somente o canto, a dança e o teatro faziam parte integrante da pedagogia dos jesuítas, outro recurso foram os castigos físicos. Escreve Sepp ([1698], 1980): “Se alguém pergunta: de que maneira costumais castigar esses índios? Respondo brevemente”:

SDM16 Como um pai castiga aos filhos que ama, assim castigamos os que merecem! Naturalmente não é o Padre que pega o açoite, mas o primeiro índio que estiver à mão – aqui não temos varas de bétulas ou outras semelhantes – e coça o delinquente assim como na Europa um pai surra o filho ou o patrão o seu aprendiz. Assim são castigados grandes e pequenos e também as mulheres. Castigar desta maneira paternal tem resultado extraordinário, também entre os

bárbaros mais selvagens, de sorte que nos amam em verdade, como os filhos ao pai. [...] E quando se os açoita ou coça, não gritam, não praguejam, e tu não ouvirá uma só palavra de má vontade, impaciência ou raiva (SEPP, [1698], 1980, p 149).

O castigo era um instrumento prático na obtenção da disciplina necessária ao desenvolvimento de determinada atividade. Desse modo, diversos foram os instrumentos utilizados na pedagogia missioneira para a construção, manutenção e aperfeiçoamento da vida nas reduções. Daí o paternalismo-pedagógico, postura que correspondia a atitude de afeição filial demonstrada pelos indígenas; “amando-nos assim como o filho ama ao pai” (p. 71), “Não haverá no mundo todo um povo que tanto nos ame” (p. 149). Era o discurso do missioneiro do reconhecimento da dependência do indígena à proteção do missioneiro. Na configuração dessa teia de relacionamentos afirmava-se o papel do missioneiro. Aos guaranis, cumpria desempenhar com esforço de adaptação as regras dos condutores do processo. Segundo Sepp ([1698], 1980, p. 71): “Somos nós que os vestimos, instruímos e educamos”.

Entendemos que a atuação e tutela exercida sobre os guaranis provocaram modificações encetadas pela iniciativa evangelizadora e civilizatória dos missioneiros. Sua intervenção pedagógica determinava o sentido e o rumo das alterações provocadas desde a forma da aldeia, os tipos das habitações, o emprego do tempo, as funções sociais, a produção dos bens econômicos, a organização política e o sistema de prestígio e autoridade. Essa dinâmica tornou-se eficaz pelo fato de produzir os efeitos esperados. O modo próprio de encaminhar as atividades do cotidiano tinha a função de aprofundar o sentido cristão que permeava toda a vida da redução. Esse ambiente pedagógico era marcado pelo ritmo do trabalho diário determinado pelo sino da igreja e inspecionado pelo missioneiro. Daí fundaram-se as condições para o aprendizado do modo missioneiro de conduzir a vida. Esse conjunto de elementos representava a articulação de um sistema simbólico, que configurou as condutas dos indivíduos. Sepp ([1698], 1980) enfatizou essas práticas, afirmando:

SDM17 Quem ensinou a esses pobres índios abandonados a doutrina cristã, quem os ensinou a rezar o santo Padre-Nosso, a cozer pão, a fazer roupas, a cozinhar, pintar, fundir sinos, tocar órgão e harpa, corneta, charamela e trombeta, quem os ensinou a fazer verdadeiros relógios, que não só dão as horas inteiras, mas até os quartos de hora – quem lhes ensinou tudo isto, também os instruiu na música e nos ofícios: Foram os primeiros Padres Missioneiros, nossos santos predecessores (SEPP, [1698], 1980, p. 135).

Ao fazer referência às práticas pedagógicas adotadas pelos seus antecessores, Sepp reconhece a atividade missioneira anterior. Apresenta elementos que permitem evidenciar o

alcance e abrangência das iniciativas educativas desde “rezar o santo Padre-Nosso” a “fazer verdadeiros relógios, que não só dão as horas inteiras, mas até os quartos de hora”. Referindo-se aos seus antecessores, Sepp insere-se na dinâmica missionária em curso, contribuindo com tal processo. Sepp ([1710], 1980) destacou a sua própria atuação, no último capítulo de seu segundo relato:

SDM18 Quem foi que ensinou aos meus índios a tecer franjas e bordar rendas? A costurar e fazer com a agulha corporais, cortinas, casulas e todas as alfaias do culto divino? Quem lhes guiou a mão para torrear do chifre aqueles relicários romanos? Quem lhes ensinou a lavar a pedra, a burilar, com esforços incríveis, estátuas, altares, púlpitos e a fazer mil outros trabalhos perfeitíssimos? Foi o Pe. Antônio que, com o auxílio da graça de Deus, ensinou tudo isto aos seus indígenas, e lhes há-de fazer aprender muito mais ainda, se o misericordioso Deus lhe conceder vida (SEPP, [1710], 1980, p. 245).

Todas os recortes neste estudo sobre a pedagogia missioneira mostram a multiplicidade de instrumentos pedagógicos utilizados pelos jesuítas na implementação de suas práticas missionárias. Na constituição do imaginário missioneiro de Sepp, o ensino da doutrina cristã ocupava espaço privilegiado. No entanto, com o desenvolvimento da redução o ensino ampliou as perspectivas em direção ao ensino dos ofícios diversos e necessários à estruturação da vida social nas reduções. Com isso, a pedagogia missioneira erradicou no guarani a sua natureza primitiva e a substituiu adequando-o a sua função no modelo autorizado, a redução.

4.3.2.10 A harmonia e a invenção do centro de poder

Uma outra marca da utopia é ser totalitária e humanista ao mesmo tempo. A redução foi constituída no sentido de aspirar à harmonia a partir de uma invenção humana, mas conforme aos desígnios de Deus. Daí o modelo reducional cristalizou-se de maneira totalitária e humanista. A reprodução desse sistema se fez através da pedagogia missioneira, através da qual os indígenas foram inseridos nesse todo sem modificá-lo. Essa harmonia foi estabelecida pelo missioneiro desde o plano regular que definiu a simetria das povoações. A disposição espacial da redução tinha, pois, uma significação simbólica relevante. Para Sepp esse espaço era a “Terra da Promissão”. Nesse lugar mítico e divinizado, a praça ocupava o centro do povoado e nela se localizava a igreja. Esse era o lugar do poder claramente demarcado, tanto

pela localização central quanto pelas características que o distinguiam como tal. As relações que nela se desenvolviam eram marcadas pela dimensão do sagrado. Essa característica específica e a função desempenhada pela centralidade foram definidas por Kern (1982, p. 128):

A igreja era o emblema da unidade moral, religiosa e material da comunidade. E igualmente era o símbolo da autoridade política máxima. Nela se materializava o poder do chefe espiritual e temporal ante o qual se curvavam, por obediência respeitosa e não por coerção violenta, caciques e guerreiros, mulheres índias e crianças (KERN, 1982, p. 128).

A presença central da igreja demarcava o espaço representado pela comunidade cristã constituída na redução. A casa do missioneiro, por sua vez, localizava-se ao lado da igreja. Dela assimilava o poder para a condução da vida comunitária constituindo-se como autoridade eclesiástica. Desse modo, ficava garantida a manutenção das características essenciais da vida cristã implementada por ele. Segundo Sepp ([1963-1701], 1980, p. 220), a praça central da redução “é cercada, como em anfiteatro, pelas casas dos indígenas”. Essa disposição alude à vida comunitária constituída como um drama, uma peça que se desenrolava no espaço religioso significado pela praça central onde estava localizada a igreja. O sentido assim conferido à vida na redução tinha seu ponto de irradiação – a igreja – o qual afetava todas as dimensões do cotidiano do povoado. O princípio da funcionalidade, segundo Sepp, foi observado na estruturação do núcleo urbano da redução. No entanto, tal urbanidade transcende esse critério. A harmonia manifestada pelo conjunto constituía-se em esplendor aos olhos do observador.

Essas dimensões magníficas eram elementos significativos da cristianização dos indígenas. Despertavam e fortaleciam neles o senso de pertença e identificação com essa realidade quase supra terrena. De acordo Sepp ([1710], 1980), no interior da igreja:

SDM19 Sustentavam o céu quatro gênios alados, como outros tantos Atlantes, sobre cujas cabeças se emborca a cornucópia pejada de vários e ótimos frutos. No meio, como em trono real, entre quatro colunas coríntias, vê-se pequena estátua milagrosa da Virgem de Oettigen. Debaixo desta fica o sacrário com o Santíssimo Corpo de Cristo. Tudo isto é finamente trabalhado em cedro, com embutidos de ouro e madreperla e entremeados, como em obra frígia, de vários relicários, pequenos espelhos e pseudo-pérolas, isto é, vidros transparentes (SEPP, [1710], 1980, p. 237).

Segundo Sepp essa obra chama a “atenção não só dos naturais mas até dos padres missioneiros quer mireem a arte do escultor ou o bom gosto do pintor”. Na construção do

templo, Sepp dá ênfase especial a dois espaços, dos quais assim fala: “arranjei o confessionário e o púlpito: aquele como tribunal sagrado, onde o sacerdote absolva os pecados do povo; este para se poderem explicar aos fiéis os preceitos divinos e o santo Evangelho” (p. 237). Desse modo, mostrava-se a importância do fazer catequético doutrinal da obra missionária que configurava a vida comunitária na redução. Tal fazer era também incentivado pelo arranjo artístico que acentuava sua grandiosidade. A iluminação do candelabro “confere ao templo admirável esplendor e majestade, fomentando a devoção” (p. 238). Além disso, segundo Sepp ([1710], 1980):

SDM20 A igreja pintada de diferentes cores. Pelas colunas entrelaçam-se, não sem elegância, cachos de uva e ramallete de flores, como heras. Vêm-se dependurados nas paredes quadros de diversos santos. Nem tão pouco se esqueceram gravuras das horríveis chamas do inferno, para conservar os índios no santo temor de Deus e afastá-los do pecado (SEPP, [1710], 1980, p. 238).

Nesse ambiente, a vida comunitária dos indígenas convertidos ganha sua expressão máxima nas solenes celebrações. O discurso de Sepp articulava-se segundo o sentido fundado no imaginário missionário. Representava a igreja como espaço estruturado que configurava o sentido de luta entre o bem e o mal, a dinâmica inerente à vida comunitária cristianizada. A igreja exercia a força de atração sobre os diversos componentes desse espaço. Para ela convergia a vida da redução. A diversidade de práticas sociais promovidas e as condutas individuais adquiriam sentidos na medida em que estavam relacionadas ao centro de poder. A igreja exercia, pois, a função de força reguladora das práticas coletivas e das atitudes individuais cotidianas. A alteridade que permanecia separada era contrária a identidade cristã que implicava sair da dispersão na selva para aproximar-se desse centro de poder. O movimento contrário era representado pela infidelidade. A insistência em resguardar os guaranis reduzidos do contato com o outro, o não reduzido, expressava o esforço pela manutenção da sua identidade cristã.

4.3.2.11 A tolerância religiosa e a identidade homogênea

Para nós o guarani não foi catequizado, isto é não assimilou o catolicismo. Do mesmo modo, que não houve uma assimilação dos cânones do Barroco. Com a expulsão dos jesuítas, o guarani voltou às selvas, aos seus antigos rituais mágicos sem templo e sem o deus dos

cristãos e à sua arte sem os moldes do Barroco. Embora, segundo Kern (1994), a atuação dos jesuítas junto aos guaranis tenha sido modernizadora e tivesse como objetivo a mudança em todos os sentidos:

transformar os guarani em homens políticos que ultrapassam o estágio selvagem e se transformem em habitantes da Polis; provocar a superação dos costumes bárbaros e transformá-los em civilizados dentro dos padrões europocêntricos; transformar os pagãos em cristãos, combatendo radicalmente as influências demoníacas dos hábitos dos indígenas (KERN, 1994, p.16).

Nesse sentido, como homens do Renascimento, “tentaram conciliar a ciência e a tecnologia com a religião” para estabilizar o guarani nas reduções. Alguns autores acreditam que a estabilidade dos jesuítas em seus assentamentos na região platina deveu-se apenas ao contexto específico das pressões coloniais que se abatiam sobre as populações indígenas. Neste sentido seu êxito:

fue tan solo aparente y debido en gran parte a los riesgos que atenazaban al indio tras la consolidación del dominio español. El régimen de encomiendas (que los jesuitas rechazaron en sus reducciones) así como la inminencia del peligro bandeirante desde Brasil, llevaron a los guaraníes a aceptar de mala gana un régimen de poblamiento que les protegía, aún cuando asfixiara sus principios más elementales de ‘supervivencia ambiental’ (CAÑEDO-ARGUELLES, 1998, p. 134).

A mobilidade para a cultura guarani era imprescindível, desse modo a criação de gado teria sido fundamental para a estabilidade dos guaranis nas reduções. A criação de gado, com a mobilidade constante que ela implicava teria dado maior liberdade aos indígenas, sendo importante fator de aceitação do sistema. Desse modo, permanência e movência se fundem num domínio simbólico que não se limita ao tempo histórico e ao espaço geográfico, mas que caracterizou o “ser no mundo” do guarani reduzido. Nesse sentido os guaranis mantiveram uma relação estreita com o território que ocuparam e no qual realizaram seus deslocamentos durante todo o processo reducional.

O jesuíta, por seu lado, ao deslocar-se para a terra descoberta trouxera nas caravelas o demônio e o pecado. Nessa perspectiva, entre os meios postos em prática para a catequização dos guaranis, a extirpação da idolatria, o combate às artes do demônio reveste-se de importância ocupando o primeiro lugar entre os métodos de persuasão. O *pajé* e o *karai* estavam supostamente possuídos pelo demônio, o espírito da mentira, “que aliás macaqueia tudo na Igreja cristã”. Ainda que situados numa posição de intolerância frente aos karai, os jesuítas coletaram dados suficientes que tornaram possível servirem-se do messianismo

guarani a seu favor, no qual reconheceram a prioridade da palavra profética. O choque entre o jesuíta e o karai ficou conhecido como “uma guerra de messias”. Como resultado desse encontro os jesuítas saíram vencedores e assumiram o papel de homens-deuses. Os guaranis acreditaram que os padres tinham poderes sobrenaturais para curar os doentes. Toda a conquista jesuítica, no princípio, realizou-se dentro desta ótica de paralelismos e confrontações entre o discurso profético guarani e o discurso religioso dos jesuítas.

Vimos a importância que tinha a palavra na cultura guarani, era na enunciação das *Belas Palavras* pelos inspirados que homens e mulheres se embriagavam de religiosidade. Era também pela palavra inspirada que o guarani crescia em sua personalidade, prestígio e poder. O domínio da língua guarani permitiu ao jesuíta o acesso aos costumes nativos e posterior tentativa de modificação destes. A conversão guarani se valeu da associação que os indígenas faziam entre o eloquente, solitário e religioso jesuíta e o karai que vagava entre as aldeias pregando a busca da Terra sem Mal. Seguir ao jesuíta ou ao karai para os indígenas era uma questão de verificar as vantagens oferecidas.

Diferentemente do karai, o padre protegia das *encomenderos* espanhóis e dos bandeirantes paulistas, provia o alimento e realizava constantes festas religiosas. Consciente da relevância assumida pelo karai entre os indígenas, o jesuíta ocupa seu lugar e seu poder. Ao contrário do que fez com o cacique, quando buscou estabelecer a sua cooptação para a reestruturação de uma hierarquia na redução, o jesuíta vai perceber que a circulação do karai pelo espaço reducional significava uma ameaça à evangelização. A eloquência guarani foi assumida pelos missionários que colocaram em evidência as semelhanças entre a palavra guarani e o discurso cristão.

Nas práticas pedagógicas, desenvolvidas no ensino escolar, na música, na dança e nas artes cênicas, os jesuítas valeram-se de recursos de expressão simbólica na conquista do guarani. Do mesmo modo, o culto da missa, das procissões, do batismo, dos casamentos, dos enterros foram associados ao ritual simbólico. Em relação ao cerimonial e ao “andor para enterro dos inocentes”, Sepp ([1710], 1980) escreve:

SDM21 É entrecortado de raios em espiral e sarapintado de discos torneados, na parte superior à assim chamada galeria. Os carregadores desses cadáveres inocentes são igualmente seis pequenos inocentes. Para estes mandei fazer trajes novos, bordados de flores e franjas. Sendo maior o concurso de índios, o pequeno defunto é levado por seis gênios ou anjos alados que seguram nas mãos flores e velas. Com igual brilho resplandece a almofada sobre a qual reclina o feliz defunto, bem como a mortalha branca que o cobre. No caminho para a igreja, em lugar de lamentações fúnebres, os músicos cantam um peã vitorioso, convidando os jovens e as donzelas a louvarem a Deus (SEPP, [1710], 1980, p. 240-241).

Através da ritualização produziram a canalização da fervorosa religiosidade dos guarani ao catolicismo. O sujeito enuncia o discurso sobre a inocência, justapondo elementos do mundo infantil europeu e do imaginário cristão: “sarapintado”, “bordados de flores e franjas”, “gênios ou anjos alados”, “flores e velas”, “cadáveres inocentes”, “pequenos inocentes”, todos esses elementos constituem o “feliz defunto”. Na soma dos fatores dos impressionantes rituais dos cultos cristãos à eloquência jesuítica, a identificação que os indígenas faziam do padre com o karai, pode-se perceber o quanto os missionários buscaram adequar a evangelização para que fosse implantado o projeto reducional. Daí a laicização da liturgia cristã, a teatralização dos ritos e das festas fez com que o padre se apropriasse de determinados elementos da religiosidade indígena. Palavras, gestos, atos e eventos a serem rigorosamente seguidos pelos guaranis, abriam caminho para as correlações, comparações, oposições e transferência de sentido. O espetáculo dos rituais e das festas, o comprometimento, a participação ou a visualização, constituíram-se em elementos catalisadores desse movimento dos sentidos.

Os processos evangelizadores abrigavam métodos calculados de reducionismo, processo de descaracterização dos guaranis. O missionário desejava resgatá-los das garras do demônio, que ele mesmo trouxera no bojo das caravelas, e integrá-los à civilização. A poligamia, a antropofagia, as bebedeiras e a nudez eram exemplos de vícios que precisavam ser extirpados dos indígenas. Para isso eliminaram o intérprete, buscaram impor uma língua gramatizada. Como regra geral, prevaleceu na atividade missionária a ótica da superioridade política religiosa e cultural da civilização européia. Os missionários atuaram como filhos do seu tempo. Faltou aos jesuítas apreenderem na cultura do indígena os elementos de uma perspectiva filosófica, teológica ou política, contraditórias com as estruturas da civilização cristã.

Elementos importantes da identidade guarani sofreram durante o processo reducional: o nomadismo, a poligamia, a nudez ou semi-nudez, a autoridade espiritual dos anciões, a organização política, o hábito de beber a *chicha*, a divisão do trabalho, a noção do tempo, a prática da antropofagia como culto mágico, o saber sobre plantas medicinais, o culto a vários deuses, a ausência de escrita, a arte plumária e cerâmica. Todos os elementos da cultura guarani, plenos de simbologia, foram extintos da prática social do cotidiano missionário. Os jesuítas tiveram poder para impor a sua vontade e decisão, na constituição de identidades homogêneas; a língua e os símbolos guaranis passaram a obedecer a categorias de um sistema outro. Na constituição desse projeto utópico, a redução de São João Batista e o relato desse projeto, no discurso do missionário Sepp, emergem as marcas da conversão. Nesse discurso

que consideramos como “discurso da permanência”, porque cristaliza efeitos de sentidos evidentes. Com isso referimo-nos ao título de nossa tese, *O Movimento dos Sentidos de Utopia à Conversão*, dizendo que o movimento dos sentidos da descoberta à missionação engendrou o discurso de constituição da brasilidade.



Fig. 1: Mapa do mundo, St. Isidoro (560-636), bispo de Sevilha. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

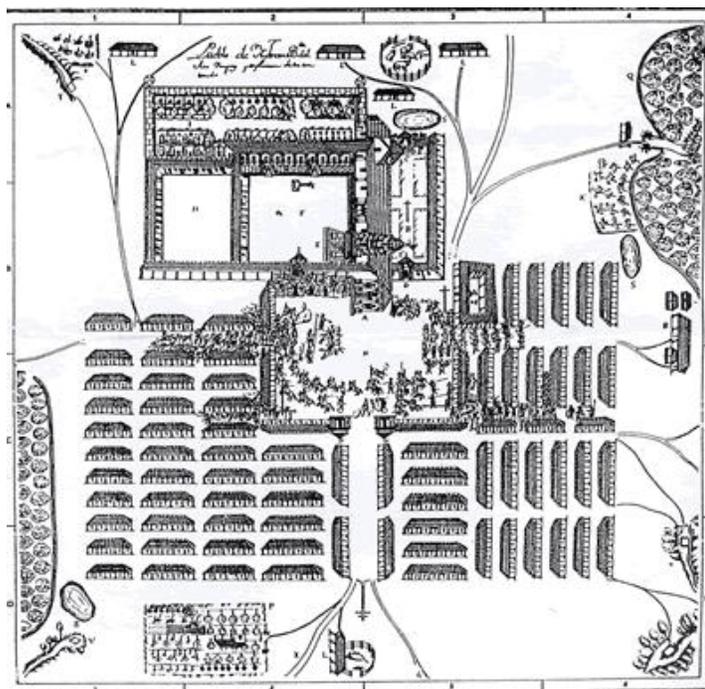


Fig. 2. Plano São João Batista, de 1754. Arquivo de Simancas, Espanha

Considerações

PALAVRAS QUE ARREMATAM

Há palavras que mudam de sentido,
outras... demoram mais

Eni P. Orlandi
Política Linguística no Brasil

Ao chegarmos ao final do trabalho de escritura de nossa tese, cabe-nos refletir sobre o desenvolvimento e os resultados da pesquisa. Ao longo da tese, nos propomos estudar o processo de constituição do que denominamos, *O Movimento dos Sentidos: De Utopia a Conversão*. No plano metodológico que propomos para o estudo os capítulos seguiram a ordenação cronológica. Nessa fazemos corresponder cada capítulo a um determinado período de formação da memória discursiva do mito do lugar da felicidade inicial. Esta estruturação cronológica foi cruzada com uma metodologia de organização temática, ou seja, dentro de cada capítulo estudamos diferentes pontos, obedecendo a uma divisão que possibilitasse estudarmos as várias feições do mito, questões históricas, políticas, religiosas, sociais.

Este horizonte ajudou-nos a entender a sua presença nos relatos de viagem que se constituíram no entremeio da história e da literatura. Em nosso trabalho o imaginário estabelece a relação entre a história e a literatura. A partir desse entedimento, buscamos analisar os relatos de viagem como discursos que relevam do momento sócio histórico em que foram constituídos. Esse trabalho propõe algumas reflexões sobre o discurso constituído pelo outro que nos conta, discursos que se constituem como da movência e da permanência. Nesse ritual entre movimento e permanência de sentidos e entre espaços como lugares praticados pelo sujeito o discurso é constituído. No movimento dos sentidos e dos sujeitos no espaço constituiu-se o discurso fundador da brasilidade. Sempre tendo em vista que faz parte de nosso imaginário termos nossa história instituída e configurada pelo outro.

Entendemos que o sujeito e o sentido se constituem mutuamente no discurso e essa constituição pressupõe uma tomada de posição por parte do sujeito em relação a formação discursiva dominante. Em “A Descoberta da Terra”, funda-se o efeito de movência. Ao constituir a terra descoberta em propriedade, o sujeito toma posição identificando-se a formação discursiva mercantilista-capitalista constituindo-se como sujeito da posse porque se apropria ao enunciar “tomou posse da dita ilha em nome de El-Rei e da Rainha, seus soberanos” (SDD3). Encontrar o novo equivalia a possuí-lo, a transformar, mover o sentido.

Ao mesmo tempo constitui-se como sujeito navegador, ao atribuir ao Almirante o feito e ao usar o pronome “ele”, como aquele que não fala, que é dito pelo “outro ele mesmo”, o sujeito do discurso constitui o discurso sobre o sujeito da descoberta que assim se constitui em nome do Estado. O discurso sobre o sujeito da descoberta dá a conhecer as representações de tomadas de posição desse sujeito no discurso.

O sujeito assim constituído se contra-identifica da formação discursiva mercantilista-capitalista abre espaço para o outro, o homem em estado natural, ainda não corrompido socialmente identificando-se com a formação discursiva renascentista. O outro é descrito coletivamente, “são pessoas”, que demonstram “grande amizade”, por isso se “converteriam pelo amor” (SDD10). O outro que nos conta caracterizou o novo homem pela ausência do que se apresentava como possibilidade de uma presença esperada, roupas e armas, e pela presença da primeira possibilidade de troca “fio de algodão em novelos” (SDD10). O sujeito identifica-se com a formação discursiva renascentista, constituindo o outro como um povo primitivo ainda intacto. O estado de natureza primal emerge como um estado relacionado à perspectiva de intervenção transformadora por parte da Europa: um vasto projeto de colonização e escravização que os materia “*cativos* na própria ilha” (SDD12).

O sujeito ao enunciar “a nova do achamento dessa vossa nova terra, que nessa navegação ora se achou” (SDD1), constitui o efeito de movência transformando a terra em propriedade. Nesse caso o Estado é constituído como sujeito da posse. O sujeito também se contra-identifica da formação mercantilista-capitalista, abrindo espaço para a alteridade – o outro feminino – linguisticamente marcado pelo advérbio de intensidade “bem” e “tão”. O olhar abarca o todo, tomando posse do corpo feminino, o outro transforma os sentidos constituindo-o como objeto de conhecimento. O sujeito da descoberta desidentifica-se com a formação discursiva mercantilista-capitalista dominante funda novos sentidos ao enunciar “*navegamos a quarta parte do mundo*” (SDD27). A novidade confirma-se pela experiência ou a verdade dos fatos é atestada pela experiência do viajante, o seu testemunho. O sujeito caracteriza o o outro não organizado em sociedades e economias; a alteridade do homem moderno cuja única história era aquela prestes a iniciar.

Em “A Penetração da Terra”, funda-se o efeito de permanência. O sujeito identificando-se a formação discursiva colonialista constitui o sujeito colonizador, ao atribuir ao outro o trato com o guarani, ao usar ao usar o pronome “ele” e o nome “governador”. Se o sujeito do discurso da descoberta constitui-se como sujeito navegador, ao atribuir ao outro o feito e ao usar o pronome “ele”, como aquele que não fala, que é dito pelo “outro ele mesmo”, o sujeito do discurso da colonização constitui o discurso sobre o outro, o sujeito da

colonização que assim se constitui em nome do Estado. Do mesmo modo que o discurso da descoberta dá a conhecer as representações de tomadas de posição do sujeito no discurso, posições que constituem o identificado a formação discursiva mercantilista-capitalista, o sujeito da posse e da nomeação em “tomou posse dessas terras em nome de Sua Majestade como terras novamente descobertas e deu à província o nome de Vera” (SDC7). Nesse caso o sujeito assim constituído identifica-se a formação discursiva dominante constituído o guarani como “lavradores” e ocupantes de “uma grande extensão de terra” e falantes “de uma só língua” (SDC2). O sujeito do discurso desidentifica-se com a formação discursiva dominante identificando-se a uma outra formação discursiva que estava latente ao constituir o guarani como servidor voluntário fundando o sentido de permanência do outro como ponta de lança e ao mesmo tempo do governador populista.

Desde a descoberta a constituição do outro com canibal se dá com efeitos de movência a permanência. Os efeitos de movência constituem-no pela aparência “bem disforme de semblante”, pelo que se ouviu falar “se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos” e pelo que se viu “vi carne humana salgada suspensa nas vigas das casas” (SDD31). O efeito de permanência constite o guarani como canibal, o sujeito constitui-se como testemunha da cena antropofágica, atestando a verdade dos fatos, “as velhas pegam o corpo tombado, começam a despedaçá-lo e a cozinhá-lo. Depois repartem entre si” (SDC1). Redundância, descontinuidade e irrealidade, são algumas das principais coordenadas para constituir o outro com neutralidade e cega repetição. Institucionalização do discurso sobre um mundo sem fê, sem lei, sem rei, sem propriedade privada.

Nessa perspectiva, o procedimento discurso do outro que nos conta é a constituição do imaginário necessário para a formação de um país; para concretizá-lo como um projeto, constitui-lo, na sua especificidade, como objeto simbólico. Sentidos podem ser fundados lá onde outros estão instalados, atualiza-se a propriedade que reside na criação de uma nova tradição, resignifica-se o que veio antes e institui uma memória outra. Este é um momento singular: o discurso sobre a invenção de um novo mundo e de um novo homem. O sentido de brasillidade foi constituído a partir de uma radical experiência de ruptura: o homem novo, o sujeito renascentista, promete a si mesmo um mundo totalmente outro.

O outro que nos conta lança seu olhar a novos lugares, a terras novamente e novamente descobertas, que os levam a descobrir e a controlar a diferença. O que importa aqui está na extensão e na intensidade das novas experiências, de um sentido que se move paralelo a tudo que o Novo Mundo oferece de verdadeiramente novo: novos mitos, novo paraíso, novo homem outro, novas promessas de riquezas. A ambiguidade dos caminhos e o

verossímil dos discursos unem-se à presença da evangelização do mundo. A evangelização busca reduzir o outro à sombra do mesmo, silenciar a alteridade numa paradoxal invenção do novo.

Em “A Fixação na Terra”, o sujeito religioso se contra-identifica da formação discursiva religiosa e identifica-se com a formação discursiva colonialista ao enunciar “Consegui elevar minha colônia a um estado, a uma forma e condições realmente ótimas” (SDM8), constituindo o efeito de permanência. O sujeito identifica-se a formação mercantilista colonialista constituindo o sujeito guarani como sujeito da falta marcado linguisticamente pelo advérbio de intensidade “tão” e pelo advérbio de negação “não”. O sujeito religioso identifica-se a formação discursiva dominante instuindo-se como tutor do guarani e provedor da nova ordem. O pressuposto de sua ação é o entendimento de que os guaranis encontram-se abandonados em sua irracionalidade. Justifica a necessidade de sua intervenção como forma de trazer a luz da racionalidade para esse mundo de trevas, constituindo o guarani cristão com “incrível capacidade imitativa” dos ofícios próprios ao bom funcionamento da vida em sociedade. Além disso, constitui-se como sujeito da sanção, para que todos na comunidade mantenham a conduta própria de cristão.

O sujeito identifica-se a formação discursiva da contra-reforma. Desse modo, as reduções constituem-se como utopias da Contra Reforma que não partiram da metáfora de uma sociedade existente, como a Utopia de More, conceberam uma *polis* e uma vida coletiva a partir de conceitos constituídos pela Igreja. As práticas necessárias ao cotidiano utópico foram traduzidas em disciplina clerical. O controle social absoluto, nascido na Contra-Reforma e praticado pela Companhia de Jesus, conduziu a uma variante de utopias, que encontra sua plena expressão no cotidiano das reduções jesuíticas.

Post Scriptum

O DISCURSO FUNDADOR DA BRASILIDADE

Senhor, posto que o capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que nesta navegação ora se achou, não deixarei também de dar minha conta disso a Vossa Alteza, como eu melhor puder, ainda que – para o bem contar e falar –, o saiba fazer pior que todos. Porém, tome Vossa Alteza, minha ignorância por boa vontade, a qual creia bem certo que – para aformosentar nem afeiar – haja aqui de por mais que aquilo que vi e me pareceu.

Pero Vaz de Caminha
A Carta

Neste trabalho foi realizada uma análise histórico discursiva de relatos de viagem que consideramos como fundadores do discurso da brasilidade. Para entender esse outro que nos outorgou sentidos, buscamos os sentidos fundadores de sua memória discursiva. Nosso gesto de interpretação levou-nos aos navegadores, aqueles que se lançaram ao desconhecido em busca de espaços míticos, cujos sentidos estavam enraizados em outro tempo, fora da história dos homens. A Idade de Ouro e o Paraíso Terrestre, onde reinava a felicidade primordial e vivia uma raça de homens próxima a dos deuses. Os elementos constitutivos desse espaço ideal perpetuaram-se inventando uma tradição de sentidos; “um passado inequívoco e um conseqüente futuro”, segundo Orlandi (1998, p. 13). A análise apresentada neste trabalho, compõe-se de três partes que se relacionam na medida em que inventariam sentidos constitutivos do espaço e de seus habitantes. A esse discurso foi dado um tratamento que se constituiu no batimento entre discurso e história.

No sub-capítulo, denominado “A Descoberta da Terra”, procuramos mostrar o ritual discursivizado da descoberta, desde o modo de tomar posse do espaço, passando pelo modo de tomar posse do outro e da língua do outro. Nas sequências discursivas analisadas nos relatos de Colombo, Caminha e Vespúcio o espaço foi constituído com sentidos do utópico que perpassa tanto o inventar como o descobrir e funda os sentidos para a terra descoberta. Sentidos que constituem o espaço utópico, esse pelo ritual discursivizado como ato de fé (SDD3), e pelo chantagear da cruz (SDD4), é alçado a propriedade das coroas ibéricas como espaço cristão. O sujeito desse discurso insere-se no início do Renascimento, sendo social e historicamente determinado. Segundo Pêcheux ([1975], 1988, p. 182), essas relações sociais e históricas “têm uma história, ligada à construção progressiva, no fim da Idade Média, da

ideologia jurídica do Sujeito, que corresponde a novas práticas. É a passagem de um sujeito religioso (medieval) para um sujeito de direito (aquele que é igual ao outro, do capitalismo)”.

O outro foi então constituído pelo sujeito mercantilista religioso, como “jovem”, “saudável”, “robusto”, “sem vestes”, “sem armas”, “sem governo”, “sem religião”, conforme as ordenções das *Leyes de Indias*, as exigências do discurso mercantilista e também do discurso religioso. Essa forma-sujeito anterior ao sujeito jurídico iseria-se em uma sociedade sem luta de classes alicerçada no poder econômico, sem luta pelo poder alicerçada no Estado, sem religião, constituído como anterior à história. Sujeito pré-ideológico, condição de possibilidade de assujeitamento pela ideologia mercantilista-capitalista religiosa. Num movimento de sentidos que retorna ao europeu.

A experiência da alteridade desestabiliza o sentido fundado no imaginário do sujeito mercantil religioso. Colombo constituiu o discurso sobre o homem ideal – saudável, cordial, hospitaleiro e sem história. A diferença na cor da pintura dos corpos os constituiu como bons, os amigos ou como canibais, os inimigos. Caminha e Vespúcio relatam a diferença dividindo o homem descoberto por sexo. Além dessa divisão, o corpo feminino aparece em partes (SDD16) e (SDD30). Um duplo estranhamento, uma descoberta que funda a diferença: o corpo feminino e o corpo feminino constituído por partes; passível de discurso, o discurso fundador da sensualidade e da disponibilidade da indígena brasileira; mulheres “libidinosíssimas”. Nas sequências discursivas analisadas recortadas no relato de Vespúcio há uma profusão de corpos não existem regras para desfrutá-los nem às suas partes, fundando o sentido do brasileiro como canibal incestuoso (SDD13). O discurso fundador traz o novo para o efeito do permanente. Esse discurso se instala, produzindo o efeito do evidente. Sentidos evidentes, aos quais o sujeito do discurso deve referir-se para constituir o seu dizer. Esse é o domínio do interdiscurso, da ideologia, da história.

Em nossa análise ao dizermos “a descoberta da língua” entendemos que o descobridor toma posse dela, da mesma forma que do espaço e dos corpos. Há um batimento entre o acontecimento (SDD17), como gesto de posse e a constatação da necessidade desse saber, e a história, o aprendizado pelo intérprete e a gramatização pelos jesuítas. No primeiro momento a relação com a língua estava subordinada aos interesses econômicos (SDD19), e, depois, aos da missionação. A língua permaneceu intocada por Caminha, mas Vespúcio toma através da escrita posse da primeira palavra, *iúca* (SDD35), cujo sentido refere a uma raiz comestível. A análise histórico discursiva das sequências mostra que as diferenças vão sendo discursivizadas e os sentidos produzidos por esses discursos instalam-se e se sobrepõem a outros.

Para nós, o descobrir altera radicalmente os valores da vida anterior. A descoberta pressupõe um impulso inicial de caráter utópico. Esperanças e transformações. Ouro, prata, mas a maravilha da terra distante. Encontrar algo que já existe, a utopia. Desse modo, o modo de aborgagem do espaço pelo sujeito constituiu o discurso da descoberta da terra como o discurso da “movência”.

No segundo sub-capítulo, denominado “A Penetração na Terra”, analisamos sequências discursivas recortadas no relato de Pero Hernades que nos dá a conhecer o discurso do governador, Cabeza de Vaca, da terra e de seus habitantes. Os guaranis foram constituídos como sujeitos falantes da língua franca e como canibais (SDC1), mas diferente dos canibais de Colombo, eram “gente” muito “amiga”, “alegre”, espontânea, mas “vingativa”. Constituíam um sujeito coletivo, uma massa homogênea a serviço do governador na paz (SDC2) e (SDC3), e na guerra (SDC4), (SDC5) e (SDC6). Esse discurso funda os efeitos de sentido do guarani no projeto colonial como ponta de lança e “força” de trabalho e afeito às batalhas constitui o discurso do sul brasileiro.

A partir da constituição do outro como servidor voluntário foi constituído o sujeito governador-justo, fundando o discurso que idealiza a relação governador e governado pautado pela “hospitalidade” guarani. A sequência discursiva que constitui o sujeito governante populista (SDC9), aproxima o funcionamento de duas formações discursivas: a jurídica e a religiosa; o poder da lei, proibindo a antropofagia, e o poder da Igreja, salvando do pecado. As condições de produção – o mesianismo guarani, a urbanização e a formação do Estado de classes – engendram o “discurso fundador” do discurso sobre o governante populista. O discurso fundador é aquele que “instala as condições de formação de outros”, afirma Orlandi (2003, p. 24). É o discurso sobre o colonizador que possibilita a aparente completude e a constituição do sujeito governante populista (SDC10), (SDC11), (SDC12), (SDC13) e (SDC14). Cabeza de Vaca de acordo com seu modo de ocupação do território propicia que o sujeito do discurso constitua o discurso da “movência” e o discurso da “permanência”.

A característica do discurso fundador é criar sentidos onde outros já existem, instituir uma memória outra, uma outra história. Pelo fato de não existir ritual sem falhas esse discurso aproveita fragmentos do já-dito para instalar o novo. Pensamos que aí, ao servir-se desses resíduos de sentido, encontra-se a característica da qual estamos falando. Funda outro lugar, movimenta o sentido, o fio da meada da história para reorganizar novos gestos de interpretação, novos fios, novas meadas. Instala um novo lugar de sentidos, para a memória do dizer, para o repetível, aquela que a partir de então organiza outros e outros sentidos. Segundo Orlandi (2003, p. 13), o sujeito, ao servir-se dos resíduos dessa memória, produz

gestos de sentido cujo “efeito é o reconhecimento e o diferente”. O discurso fundador constituído pelo missioneiro faz a caracterização do indígena e sua necessária conversão.

Esta é a última parte de nossa análise, “A Permanência na Terra”, na qual estudamos as marcas da utopia em sequências discursivas recortadas nos relatos de Antônio Sepp. Nossa análise mostrou que as marcas que constituem o discurso utópico constituem também o discurso da conversão: insularismo, autarcia, regularidade, presentidade, presença de Legislador, dirigismo, coletivismo, pedagogia, totalitária e humanista, tolerância religiosa, lugar do poder, tecnologia, cidade feliz. O discurso da conversão entendido como discurso fundador surge como ruptura que resulta do trabalho discursivo sobre o discurso da utopia, instala novos sentidos a partir do movimento dos sentidos. Deslize entendido como constituição de efeitos de sentido. Orlandi (2003, p. 24) define discurso fundador como:

Como aquele que instala as condições de formação de outros, filiando-se à sua própria possibilidade, instituindo em seu conjunto complexo de formações discursivas, uma região de sentidos, um sítio de significações que configura um processo de identificação para uma cultura, uma raça, uma nacionalidade (ORLANDI, 2003, p. 24).

Nas reduções o guarani deve observar regras de convivência para transformar no sentido de urbanidade, isto é dizer civilização. Segundo Benveniste (1988, p. 371), um dos sentidos da palavra “civilização” é o que a liga ao de um “processo do que se denominava ‘police’, ato que visava tornar o homem e a sociedade mais policiados”. O missioneiro determina nesse discurso da urbanidade, o silenciamento da civilização guarani. A redução realizava-se sempre em um espaço delimitado. Os limites definiam o insularismo, cujas fronteiras a guardavam do informe, e do caos circundante – as ecomendas (SDM1), a escravidão (SDM2) – a questão dos limites estava atrelada a constituição da alteridade: os espanhóis são constituídos como sujeitos traficantes de escravos, comerciantes, “dados a muitos vícios”; os portugueses ou “brasis”, como escravocratas, opressores, produtores de açúcar, desumanos e exterminadores de indígenas, os guaranis como “pueris”, “simplórios”, de “juízo curto” (SDM9), voraz, sexual, imprevidente e com indescritível “capacidade imitativa”.

O modelo utópico era mantido pelo paternalismo autoritário e, por vezes, messiânico do missioneiro, mas reforçado pela ideologia religiosa e militar da Companhia de Jesus. A redução cumpria, a função de ser o espaço onde se desenvolvia a vida civilizada. Na busca desse espaço, Sepp relatou o encontro do paraíso (SDM6), a tomada de posse (SDM5), a bênção dos campos; um ritual que se constituiu como a cristalização do processo da

descoberta à colonização. O sujeito do discurso constituiu-se como explorador, descobridor, enviado ou o escolhido, inspetor, colonizador, noticiário, legislador e utopista (SDM8). Para Sepp o espaço da redução era a “Terra da Promissão”. Nesse lugar mítico e divinizado, a praça ocupava o centro do povoado e nela se localizava a igreja. Esse era o lugar do poder claramente demarcado, tanto pela localização central quanto pelas características que o distinguiam como tal. As relações que nela se desenvolviam eram marcadas pela dimensão do sagrado para onde deveriam convergir o olhar dos cristãos. Na análise desse discurso o consideramos como “discurso da permanência”, fundador dos sentidos de conversão. Pensamos que o discurso da movência e o discurso da permanência não se excluem na constituição do discurso da brasilidade; potencialmente, um pode tornar-se outro. O espaço é passível de transformações, de afastamentos e de aproximações; enfim de deslocamentos. O lugar ocupado pelo sujeito implica uma tomada de posição; desse lugar próprio, no espaço discursivo, o sujeito constitui o seu discurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AILLY, Pierre d'. **Imago Mundi**, II. Paris: Ed. Buron, 1930, v II.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa: Ed Presença, 1970.

AUROUX, Sylvain. **A Evolução Tecnológica da Gramatização**. Trad. Eni Orlandi. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

AZEVEDO, Pedro. A Instituição do Governo Geral. In: **História da Colonização Portuguesa do Brasil**. Dir. Carlos Malheiro Dias. Porto: Litografia Nacional, 1924, p. 345-353, v 3.

BACZKO, Bronislaw. **Lumières de l'Utopie**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001.

BARROS, João de [1552]. Décadas da Ásia. In: **Brasil 500: Quarenta Documentos**. Org. Janaína Machado e Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

BARRETO, Luis Filipe. **Os Descobrimentos e e Ordem do Saber**. Uma Análise Sociocultural. Lisboa. Gradiva, 1987, p. 9. **O Renascimento português**

BENVENISTE Émile [1988]. Civilização – Contribuição à História da Palavra. In: **Problemas de Linguística Geral I**. 2 ed. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luísa Néri. Campinas: Pontes: Editora da Unicamp, 1988. p. 371-381.

___ [1959] As Relações de Tempo no Verbo Francês. In: **Problemas de Linguística Geral I**. 2 ed. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luísa Néri. Campinas: Pontes: Editora da Unicamp, 1988.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Cidades Utópicas do Renascimento. In: **Ciênc. e Cult.** São Paulo. SBPC, v 56, n 2, abr/jun, 2004, p. 46-48.

BÍBLIA. 1988. **A Bíblia Sagrada**: tradução na linguagem de hoje. 4 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.

BLOCH, Ernest [1959] **O Princípio Esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, v 1.

___ [1959] **O Princípio Esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, v 2.

BORNHEIM, Gerd. A Descoberta do Homem e do Mundo. In: **A Descoberta do Homem e do Mundo**. Org. Adauto Novaes. São Paulo. Cia das letras, 1998. p. 17-53.

CABEZA DE VACA, Álvaro Núñez. Comentários. In: **Naufrações e Comentários**. Porto Alegre: LP&M, 2003.

CABRAL, João M. Peixoto. **História Breve dos Pigmentos**: das Artes da Idade Média (1ª parte). Química. Portugal, n 103, out/dez, 2006, p. 33-44.

CAMINHA, Pero Vaz de [1817]. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: **Brasil 500: Quarenta Documentos**. Org. Janaína Machado e Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

CAMÕES, Luis Vaz de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2002.

CATROGA, Fernando. A história começou a Oriente. In: **O Orientalismo em Portugal**. Lisboa: CNCDP, 1999, p.197-239.

_____. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Quarteto, 2001.

_____. Memória e Historiografia. **Fronteiras do Milênio**. Org. Sandra J. Pesavento. Porto Alegre: Ed Universidade/UFRGS, 2001b.

_____. **Caminhos do Fim da História**. Coimbra: Quarteto, 2003.

CHAUÍ, Marilena. Profecias e Tempo do Fim. In: **A Descoberta do Homem e do Mundo**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 453-505.

_____. O Mau Encontro. In: **A Outra Margem do Ocidente**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 453-473.

_____. **Brasil**: Mito Fundador e Sociedade Autoritária. 5 ed. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004.

_____. Notas sobre Utopia. São Paulo. In: **Ciênc. e Cult.** São Paulo. SBPC, v 60, n spe 1, julho 2008, p. 7-12.

CLASTRES, Pierre. **O Grão-Falar**. Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani. Trad. Luíza Neto Jorge. Lisboa: Arcádia, 1977.

_____. **La Société contre l'Etat**. Recherches d'Anthropologie Politique. Paris: Seuil, 1980.

____. Liberdade, Infortúnio, Inominável. In: **Discurso sobre a Servidão Voluntária**. Trad. e Pref. Manuel João Gomes. Lisboa: Antígona, 1997.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. Trad. Renato Jaime Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COHN, Norman. **Na Senda do Milênio** – Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média. Trad. Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

CONNERTON, Paul. **Como as Sociedades recordam**. Trad. Maria Manuela Rocha. 2 ed. Oeiras: Celta Editora. 1999.

COLI, Jorge. Primeira Missa e Invenção da Descoberta. In: **A Descoberta do Homem e do Mundo**. Org. Adalto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 107-121.

COLOMBO, Cristóvão [1493]. **Diários da Descoberta da América**: As Quatro Viagens e o Testamento. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1998.

DE CERTAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro, Forense, 1982.

____. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. 2. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

DELUMEAU, Jean. **Uma História do Paraíso**. O Jardim das Delícias. Trad. Tereza Peres. Lisboa: Terramar, 1992.

____. **Mil Anos de Felicidade**: Uma História do Paraíso. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

DIAS, J. S. da Silva. **As Correntes do Sentimento Religioso em Portugal**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

____. **Os Descobrimentos e a Problemática Culturais do Século XVI**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

____. **O Mito do Eterno Retorno**: Arquétipos e Repetição. Trad. de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1993.

____. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ENTRALGO, Pedro Lain. **La Espera y la Esperanza**. História y Teoría del Esperar Humano. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, s. d.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. **Santo Inácio de Loyola**: Uma Nova Biografia. São Paulo: Loyola, 1991.

GARIN, Eugenio, [et al.]. **O Homem Renascentista**. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar**. Séculos XIII-XVIII. Lisboa; Difel, 1990.

_____. Que significa descobrir? In: **A Descoberta do Homem e do Mundo**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 55-82.

GIUCCI, Guillermo. **A Visão Inaugural do Brasil**: A Terra de Vera Cruz. Rev. Bras. de Hist. São Paulo, v.11 n 21, pp.45-64, set. 90/fev. 91.

_____. **Viajantes do Maravilhoso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUIMARÃES, Eduardo. Linguagem e Mito – Uma Concepção de Sentido e de Texto. In **Língua e instrumentos linguísticos**. Campinas: Pontes Editores, 1999. p. 85-92.

_____. **Terra de Vera Cruz, Brasil**. Revista Vozes, São Paulo, 1992, no. 4, julho-agosto, vol. 86.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª edição, 18ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de [1959]. **Visão do Paraíso**: Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. 6 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

JOINVILLE, Jean de [1309]. **Vida de Sant Lluís, Rei da França**. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

KERN, Arno Alvarez. **Missões**: Uma Utopia Política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

_____. **Utopia e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre. Editora da Universidade-UFRGS, 1994.

LAS CASAS, Bartolomé de. **O Paraíso Destruído**: brevíssima relação da destruição das Índias. 6. ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

LA BOÉTIE, Étienne [1548]. **Discurso sobre a Servidão Voluntária**. Trad. e Pref. Manuel João Gomes. Lisboa: Antígona, 1997.

LAPOUGE, Gilles. **Utopie et Civilisation**. Paris: Flammarion, 1978.

LANCIANI, Giulia. O Maravilhoso como Critério de Diferenciação entre Sistemas Culturais. **Rev. Bras. de Hist.** São Paulo, v. II n. 21, pp. 21-26, 1991.

LE GOFF Jacques. **Memória e História**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992

_____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. Maravilhoso. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval II**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LEVCOVITZ, Sérgio. **Kandire. O Paraíso Terreal**. O Suicídio entre Índios Guaranis do Brasil. Rio de Janeiro: Espaço Tempo. 1998.

LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1990.

LOYOLA, Inácio de [1539]. **Constituições da Companhia de Jesus**. Lisboa: Caminho, 1975.

MANDEVILLE, Jean de. **Viagens de Jean de Mandeville**. Org. Susani Silveira Lemos França. São Paulo: EDUSC, 2007.

MARIANI, Bethânia. **Colonização Linguística**. Campinas: Pontes, 2004.

_____. Políticas de Colonização Linguística. In: **Letras, Espaços de Circulação da Linguagem**. Programa de Pós Graduação em Letras, UFSM, nº 27, julho/dezembro de 2003, p. 73-82.

_____. Quando as línguas eram corpos – Sobre a Colonização Linguística Portuguesa na África e no Brasil. In: **Política Linguística no Brasil**. Org. Eni P. Orlandi. Campinas, SP: Pontes Editores, 2007, p. 83-112.

MARIN, Louis. **Utopique: Jeux d’Espaces**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

MEDEIROS, Vanise Gomes de. **Dizer a Si através do Outro**. (do heterogêneo no identitário brasileiro). Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2003.

MELIÁ, Bartolomeu. **Los Guaraní Chiriguano**: Nuestro Modo de Ser. La Paz: CIPCA, 1988.

_____. La Vida en las Reducciones Jesuíticas de Guaraníes o el Uso Perfecto del Tiempo. In: **El Guaraní Conquistado y Reducido**: Ensaio de Etnohistória. Assunción: Universidad Católica, 1988.

MILHOU, Alain. **Colon y su Mentalidad Messianica** – El Ambiente Franciscanista Español. Valladolid: Casa/Museo de Colon, 1983.

MIRANDOLA, Pico de la. **De la Dignidad del Hombre**. Madrid: Editora Nacional, 1984.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual del Paraguay**. Asunción: Editorial El Lector, 1996.

MORE, Thomas [1516]. **Utopia**. Trad. Maria Isabel Gonçalves Tavares. Portugal: Ed. Europa-América, 1983.

NEBRIJA, Antônio de [1492]. **Gramática de la Lengua Castellana**. Estudio y Edición Antonio Quilis. Madrid: Editora Nacional, 1980.

NÓBREGA, Manuel de [1557]. **Cartas do Brasil e mais Escritos**. Coimbra: Ed Serafim Leite, 1955.

NOVAES, Adauto. Experiência e Destino. In: **A Descoberta do Homem e do Mundo**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 7-16.

_____. A Outra Margem do Ocidente. In: **A Outra Margem do Ocidente**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 7-14.

NUNES, José Horta. **Formação do Leitor Brasileiro**: Imaginário da Leitura no Brasil-Colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____. **Dicionários no Brasil Colonial**. Campinas: Pontes Editores; São Paulo: Fapesp; São José do Rio Preto: Faperp, 2006.

OLIVEIRA, Marilda de Oliveira de. **História e Arte Guaraní**: Interculturalidade e Identidade. Santa Maria: Editora UFSM, 2004.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento**. São Paulo: Pontes, 1987.

_____. **Discurso e Leitura**. 3. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1988.

____. **Terra à Vista**: Discurso do Confronto, Velho e Novo Mundo. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990.

____. **As Formas do Silêncio no Movimento dos Sentidos**. 4. ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

____. Les Discours Fondateurs de la Brésilienneté. In: **Naissance du Brésil Moderne. Civilisation**, n. 22, mars, Presse de L'Université de Paris-Sorbone France, 1998, p. 131-142.

____. Entrar na Sociedade Geral dos Cidadãos. Caminhos da História, Trajetos do Político. In: **Os Discursos do Descobrimento: 500 e Mais Anos de Discursos**. Org. Diana Luz Pessoa de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2000. p. 119-130.

____. Vão Surgindo Sentidos. In: **Discurso Fundador**. 3 ed. Org. Eni Orlandi. Campinas: Pontes: 2003. p. 11-25.

____. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. 5 ed. Campinas: Pontes, 2003.

____. **Interpretação**: Autoria, Leitura e Efeitos do Trabalho Simbólico. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

____. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: **Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar**. Org. Freda Indursky, Maria Cristina Leandro Ferreira. São Carlos: Claraluz, 2005.

____. Teoria da Linguagem e o Discurso do Multilinguismo na Contemporaneidade. In: **Políticas Linguísticas no Brasil**. Campinas. Pontes, 2007, p. 53-62.

PÊCHEUX, Michel [1969]. Análise Automática do Discurso (AAD 69). In **Por uma Análise Automática do Discurso**: Um Introdução à Obra de Michel Pêcheux. Org. F. Gadet e T. Hak. Campinas: UNICAMP, 1990.

____ [1975]. **Semântica e Discurso**: Uma Crítica à Formação do Óbvio. Trad. Eni P. Orlandi e outros. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

____ [1978] Só Há Causa Daquilo que Falha. O Inverno Político Francês, Início de uma Retificação. In: **Semântica e discurso**: Uma Crítica à Formação do Óbvio. Trad. Eni P. Orlandi. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

____. Papel da memória. In: **Papel da Memória**. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999, p. 49-56.

POLO, Marco. **O Livro das Maravilhas: A Descrição do Mundo**. Trad. Elói Braga Júnior. Porto Alegre: L&PM, 1999.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturação**. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierre; revisão técnica Maria Helena Machado, Carlos Valero. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. **Os Nomes da História: Ensaio de Poética do Saber**. Trad. Eduardo Guimarães, Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.

RIBEIRO, Maria Aparecida. **A Carta de Caminha e seus Ecos**. Estudo e Antologia. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

RICOEUR, Paul. **Ideologia e Utopia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Tempo e Narrativa**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997. Vol III.

RIHS, Charles. **Les Philosophes Utopistes**. Le Mythe de la Cité Communautaire en France au XVIII Siècle. Paris: Marcel Rivière, 1970.

SEBE, José Carlos. **Os Jesuítas**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. Resposta ao Brevíssimo Relatório. In: **O Paraíso Destruído**. 6 ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

SEPP, Antônio [1698]. **Viagem às Missões Jesuíticas**. Trad. A Raymundo Scheneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

SEPP, Antônio [1710]. Trabalhos Apostolológicos. In: **Viagem às Missões Jesuíticas**. Trad. A Raymundo Scheneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 159-249.

SEVILLA, Isidoro. **Etimologias**. Trad. Luis Cortés y Gongora. Madrid: BAC, 1951.

SILVEIRA, Verli Fátima Petri da. **Imaginário sobre o Gaúcho no Discurso Literário: Da Representação do Mito em *Contos Gauchescos*, de João Simões Lopes Neto, à Desmitificação em *Porteira Fechada*, De Cyro Martins**. Tese (Doutorado em Teorias do Texto e do Discurso). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

SOUSA, Pero Lopes. **Diário da Navegação (1530-1532)**. Rio de Janeiro. Leuzinger, 1927.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: A Questão do Outro**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TODOROV, Tzvetan. Viajantes e Indígenas. In: **O Homem Renascentista**. Dir. Eugenio Garin. Trad. Maria Joice Vilar. Lisboa: Presença, 1991, p. 229-248.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino Português**. Porto: Gráficos Reunidos, Lda, 1942.

TROUSSON, Raymond. **Voyages aux Pays de Nulle Part**. Histoire Littéraire de la Pensée Utopique. Bruxelas: Editions de L'Universitté de Bruxelles, 1979.

_____. La Cité, l'Architecture et les Arts en Utopie. In: **Morus** – Utopia e Renascimento. v 1, Campinas: Unicamp, 2004.

_____. Utopia e utopismo. In **Morus** – Utopia e Renascimento. *Dossiê: Utopia como Gênero Literário*. v 2, Campinas: Unicamp, 2005.

VESPÚCIO, Américo. Mundus Novus de Américo Vespúcio. In: **Brasil 1500**: Quarenta Documentos. Trad. e Org. Janaína Amado, Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 307-327.

_____. **Novo Mundo**: As Cartas que batizaram a América. Trad. Janaína Amado, Luís Carlos Figueiredo e João Ângelo Oliveira. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VEYNE, Paul [1982]. **Como se escreve a História**. 2.ed. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.