

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL N° 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontinuos@dirbi.ufu.br.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA

PARA AQUÉM DO HEROÍSMO E PARA ALÉM DA ADULAÇÃO
SERVIL: ESPELHOS DE VIRTUDE NA PROPAGANDA POLÍTICA
ULTRAMARINA PORTUGUESA

Cleber Vinicius do Amaral Felipe

Cleber Vinicius do Amaral Felipe

PARA AQUÉM DO HEROÍSMO E PARA ALÉM DA ADULAÇÃO
SERVIL: ESPELHOS DE VIRTUDE NA PROPAGANDA POLÍTICA
ULTRAMARINA PORTUGUESA

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em História, sob a Orientação do Prof. Dr. Guilherme Amaral Luz.

Uberlândia, 2009

Felipe, Cleber Vinicius do Amaral (1986)

Para aquém do heroísmo e para além da adulação servil: espelhos de virtude na propaganda política ultramarina portuguesa

Cleber Vinicius do Amaral Felipe – Uberlândia, 2009

97 fls.

Orientador: Guilherme Amaral Luz

Monografia – Universidade Federal de Uberlândia, Curso de Graduação em História

Inclui Bibliografia.

Palavras-chave: Cristianismo, Mitologia, Retórica, Poética.

Cleber Vinicius do Amaral Felipe

PARA AQUÉM DO HEROÍSMO E PARA ALÉM DA ADULAÇÃO
SERVIL: ESPELHOS DE VIRTUDE NA PROPAGANDA POLÍTICA
ULTRAMARINA PORTUGUESA

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Guilherme Amaral Luz - Orientador

Professor Dr. André Fabiano Voigt

Professora Dra. Josianne Francia Cerasoli

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor e amigo Guilherme Amaral Luz, pelo árduo trabalho da orientação e pelos inúmeros conselhos que propiciaram meu crescimento na academia.

Aos meus pais, Cleber e Márcia, e ao meu irmão Thiago, agradeço pelo apoio incondicional e pela paciência. Grato, ainda, pelas injeções diárias de afeto.

À minha namorada e amiga Cláudia, que acompanhou de perto o meu trabalho, agradeço pelo incentivo, pelos conselhos, pela ajuda no enfrentamento da gula intelectual e pelo carinho habitual.

Aos professores André e Josianne, que aceitaram o meu convite para integrar a banca e se dispuseram a ler a versão final do meu texto.

Aos meus bons amigos e colegas, cujo auxílio me possibilitou crescer dentro e fora da academia.

“Nem todo mundo é rei, mas seus atos devem ter a mesma dignidade, dentro dos limites de sua esfera. Uma maneira régia de fazer as coisas: grandiosidade de ação, uma mente sublime. É preciso assemelhar-se a um rei em mérito, mesmo não sendo, pois a verdadeira soberania está na integridade dos costumes. Não teremos de invejar a grandeza se se pudermos servir-lhe de padrão. Aqueles que se encontram próximos ao trono, em especial, devem tentar assimilar um pouco da verdadeira superioridade. Procurem partilhar os dons morais da majestade, em vez da pompa, e aspirar a coisas elevadas e substanciais, em vez da vaidade tola”. GRACIÁN, B. *A Arte da Prudência*. São Paulo: Martin Claret, 1998, p. 63.

RESUMO

Este trabalho pretende sondar a confecção de “heróis cristãos” em duas obras, editadas conjuntamente em 1601: *Prosopopéia*, texto que exalta as façanhas do terceiro donatário da Capitania de Pernambuco, Jorge d’Albuquerque Coelho, e um *Relato de Naufrágio*, narrativa em prosa que se ocupa de apontar as desventuras que afligiram Jorge d’Albuquerque e sua tripulação, no decorrer de uma viagem a caminho de Lisboa. Levamos em consideração o caráter propagandístico presente nestas obras, que visavam, além de causar deleite, ensinar preceitos da moral cristã e normas de conduta política através dos retratos poéticos dos homenageados, movendo seu público a imitá-los. O primeiro capítulo trata do ambiente político no qual reside o herói e para o qual ele direciona toda sua grandeza de espírito, aventando o papel dos protagonistas frente às particularidades históricas que lhes são próprias. O segundo capítulo aborda a relação virtude/fortuna/infortúnio, comum a textos épicos, através da construção dos “perfis” heróicos e de seus oponentes, com o cuidado de se atentar para os valores e ações que lhes são atribuídos. Por fim, é sobre a morte do herói que o terceiro capítulo disserta, comparando modelos épicos e levantando lugares-comuns no que concerne às representações da morte ou, simplesmente, das ameaças que ela patrocina. Os assuntos, portanto, se intercalam entre a *vida política do herói*, os *valores morais* que lhes é pautado e a *sua boa-morte*, sempre com o cuidado de considerar as particularidades históricas que lhes dão subsídio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
Orientações iniciais e seleção das fontes	8
Um breve compêndio das fontes	14
Metodologia e problemáticas	15
 CAPÍTULO 1: O herói em seu contexto histórico: teatralização dos melhores e reciprocidade política na América portuguesa	21
1.1: O lugar político do herói: ponderações sobre a legitimação das hierarquias	22
1.2: Mercês e honrarias: estendendo a “reciprocidade” para o além-mar	29
1.3: O rei faz-se presente no herói: em prol do <i>bem-comum</i>	33
 CAPÍTULO 2: A construção dos “perfis heróicos”: uma análise dos <i>exemplos</i> e de seus reveses	42
2.1: O uso da mitologia greco-romana em obras cristãs: alguns apontamentos	43
2.2: A construção do herói em <i>Prosopopéia</i> : narrativa mítica e o advento de tempos áureos	46
2.3: Cenário e manifestação dos <i>infortúnios</i> : obstáculos à virtude	53
 CAPÍTULO 3: Ao término da vida, a maior das benesses: a boa-morte	64
3.1: A retórica da boa-morte: vida longa ao herói	65
3.2: Duarte Coelho atinge a bem-aventurança: nos redutos da memória	72
3.3: As representações épicas da boa-morte: memórias do guerreiro-herói; o risco do esquecimento	77
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
 FONTES	93
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Orientações iniciais e seleção das fontes:

A *história*, nos séculos XVI-XVII, ajustava-se a princípios éticos e morais, o que lhe conferia um caráter “instrutivo”, cuja prioridade era a confecção de perfis exemplares, dignos de imitação. Esta história – *moralizante* – estruturava-se a partir de tópicos assumidas como *atemporais*; isto é: por efeito, os modelos de conduta eram direcionados não somente à primeira geração que os recebia como também para a posteridade, admitindo-se que a moral que se pregava era – e continuaria sendo – um lugar-comum entre os leitores. A esse respeito, Koselleck nos adverte:

A história pode conduzir ao relativo aperfeiçoamento moral ou intelectual de seus contemporâneos e de seus pósteros, mas somente se e enquanto os pressupostos para tal forem basicamente os mesmos¹.

Os modelos de conduta, portanto, poderiam ser utilizados como referências em momentos distintos, contanto que as “biografias” apresentadas atendessem às medidas-padrão do leitor. A apresentação de contornos *uniformes* e características *universais* de um herói a homens pertencentes a temporalidades e localizações distintas não era um procedimento sem eficácia, vide, por exemplo, o lugar assumido pela poesia épica como gênero que atendia a proposições políticas e propagandísticas no decurso dos séculos supracitados². O orador, neste caso em específico, é capaz de oferecer um sentido de *imortalidade* à história, perenizando experiências e valores cujo intento central é instruir seus auditórios.

Nossa proposta traduz-se em sondar o lugar retórico-teológico-político dos “perfis heróicos”, comuns em elogios e homenagens a personagens ilustres. Para precisar ainda mais o objeto, utilizamos duas obras editadas em 1601 – apesar de terem circulado, sob o formato de manuscritos, no decorrer do século XVI – e dedicados a Jorge d’Albuquerque Coelho, terceiro donatário da Capitania de Pernambuco. Nelas são

¹ KOSELLECK, R. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 43.

² Conforme Lara Vilà, “Uno de los aspectos tratados invariablemente en la teoría quinientista de la épica es la de la relación fundamental que el género mantiene con la historia”. Para informações adicionais, ver: VILÀ, L. “Épica, historia y la construcción de los mitos nacionales. La problemática de la teoría y la épica culta en el siglo XVI (en Italia y España)”. In: *História e Perspectivas*, Uberlândia, EDUFU, n. 34, 2006, pp. 83-106.

erigidos modelos de conduta, personagens exemplares devido ao seu comportamento político, às suas convicções cristãs e aos seus valores morais. O que se pretende é compreender esses valores e comportamentos à luz de uma cultura política específica, entendendo que as homenagens em questão edificam exemplos de “vassalos ultramarinos” ajustados a uma determinada ideologia imperial. Tratar-se-á, assim, de aspectos que abrangem os “pactos” políticos estabelecidos entre o rei e seus “vassalos”, a tentativa de *unificar* o Império português, transformando-o em uma “unidade” coesa e harmônica, e da presença da Igreja na orientação das práticas letradas coloniais, que dispunha, assim como o Estado, de aparelhos de censura fortes e eficazes, como, por exemplo, o tribunal do *Santo Ofício*, de onde emanava a ânsia pelo controle e para onde eram encaminhadas as obras, na expectativa de um aceite editorial.

Qual é o *lugar* político ocupado pelos *exemplos* heróicos? Quais são a importância e o significado da expressão herói, que estará em evidência durante todas as exposições desta pesquisa? Quais são as propriedades e o que justifica a escolha das obras selecionadas? Estas indagações, de caráter introdutório, são pertinentes para compor o início deste diálogo.

A princípio, selecionamos um autor tão contraditório quanto possível em relação à temática proposta. Não buscamos trilhar seus passos ou abraçar sua filosofia, e sim reconsiderar sua rejeição dos principais atributos conferidos aos modelos heróicos que pesquisamos. Ou seja, retomaremos sua fala para desconstruí-la, sem a pretensão, contudo, de negá-la ou difamá-la, produzindo juízos de valor. Ao convidar-nos a pensar “para além do bem e do mal”, Nietzsche advoga: “se há algo que não é evangélico é a idéia de herói”³. Ao implodir os valores e as práticas que ancoram as ortodoxias cristãs, este autor pontua a imprecisão e os males patrocinados pelos sentimentos morais – pensando nas virtudes de confecção e atribuição cristã. Afirma, ainda, que “é interesse vital dessa classe de homens [cristãos] tornar a humanidade *doente* e perverter as noções de ‘bem’ e de ‘mal’, de ‘verdadeiro’ e de ‘falso’”⁴. Em outras palavras, as virtudes teológicas encaminham os homens para a *decadência*, e a definição de “mal”, ou a de “pecado”, são artifícios para “ilegalizar” certas procedências próprias de homens que Nietzsche considera “superiores”.

Os heróis que estudaremos são apresentados como o oposto disto: ou seja, há uma total associação entre a figura do herói e os prenúncios do Evangelho. A crítica de

³ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 63.

⁴ Idem, p. 58.

Nietzsche, emoldurada em pleno século XIX, era algo inviável e anacrônico se pensado no século XVII português. No entanto, é indiscutível o fato de que as fontes que instigaram esta pesquisa defenderiam exatamente o contrário, se colocadas perante as indagações do filósofo alemão: chamariam a atenção para a necessidade e a importância de uma moral cristã para a figura do herói; não apenas do ponto de vista teológico, mas também do ponto de vista político – setores indissociáveis quando se trata da monarquia cristã lusitana. Sendo assim, na contramão de Nietzsche, é sobre as negociações firmadas entre o “bem” e o “mal” – pensando nas delimitações do que é “verdadeiro” e do que é “falso” – e suas interconexões que se pretende dissertar.

Para melhor definir a terminologia herói, recorremos a um dicionário organizado na primeira metade do século XVIII, o que requer algumas ressalvas: alertamos que o resgate desta nomenclatura não pretende remontar à sua “origem”, tampouco generalizar um conceito e aplicá-lo nas mais diversas possibilidades de seu uso. Ansiamos, ao contrário, vencer a banalização deste termo que, atualmente, serve-se de epíteto em diferentes ocasiões, incomuns aos séculos XVI, XVII e XVIII. Dessa forma, de acordo com o dicionário de Rafael Bluteau: herói, termo que se origina do grego *héros*, (1) designa uma intitulação dispensada a “varões ilustres”, seja pelo valor, pelo sangue, pela virtude, ou por outras prerrogativas; (2) na conjuntura cristã, são heróis os “príncipes guerreiros, conquistadores e outros varões ilustres”, insígnies no valor; (3) aqueles que, devido à eloquência, “persuadirão os povos a obrar o bem, e a fugir dos vícios”, ou seja, condutores do sumo bem⁵.

Pensando em uma homenagem, o herói pode ser tanto um descendente das divindades (semideus, em versões mitológicas, tal como Aquiles e Hércules), alguém que prestou serviços grandiosos à humanidade ou, talvez, a um grupo social mais delimitado (como ocorre nas narrativas *históricas*⁶). Por outro lado, talvez se trate de um indivíduo que tenha suportado um destino trágico, geralmente norteador por grandes infortúnios e sacrifícios (como é o caso, por exemplo, de Jesus Cristo, na tradição

⁵ Para ter acesso aos originais, consultar em: BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra, Oito volumes. 1712-1728. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/online/index.asp>. Acesso em: abril/2009.

⁶ Não entendemos a narrativa histórica em sua versão *positivista* de uma histórica estática, linear, que nos oferece a verdade, impreterivelmente. Antes, levando-se em conta a periodização que tratamos, entendemos estas narrativas enquanto um gênero particular que, dentre outras pretensões, visa estabelecer um diálogo historicamente verossímil e retoricamente articulado conforme a economia cristã que lhe dá respaldo. Levando-se em conta a noção de *descontinuidade* foucaultiana, entendemos esta narrativa mais como um sistema discursivo dinâmico e amarrado a seu contexto histórico do que como um conjunto de verdades engessadas (de um lado) ou um discurso fictício e meramente ornamental (de outro). Ver: FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

cristã). Afirmar que os heróis integram uma suposta narrativa fictícia – argumento que comumente é utilizado para subtrair sua importância e desacreditar o enredo no qual interagem – não diminui os atributos que lhes são conferidos, tendo em vista o caráter instrutivo/exemplar que lhes são inerentes. São personagens que podem não ter existido (ou não corresponder aos atributos descritos), mas que são idealizados pela sociedade – ou por um grupo social –, tendo efeito de *exemplo*. Sendo assim, a edificação de “perfis heróicos” pode sustentar certa coerência com o mundo real, pois a eficácia dessas construções depende da identificação gerada junto ao público leitor. Quentin Skinner assegura que “todo indivíduo desejoso de ter sua conduta reconhecida como a de um homem honrado se verá limitado a praticar apenas certo elenco de ações”⁷, que respeitam às especificidades e exigências de seu momento histórico e aos critérios de *verossimilhança*.

No caso dos perfis focalizados neste trabalho, não há como separá-los das exigências políticas e propagandísticas de um Estado Cristão em expansão colonial ou de uma Igreja forte e universalista, integrante dos Impérios ibéricos ultramarinos. O cristianismo, a rigor, é uma religião que se fundamenta e se sustenta em bases proficuamente “históricas”, narradas através da sagrada escritura (que legitima seu teor doutrinário). Ele protagoniza o tempo que se situa entre a Queda e o Juízo Final, apresentando os caminhos e descaminhos que podem ser trilhados no intervalo situado entre a vida e a morte (ou nova vida, sob o signo da ressurreição)⁸. Os personagens bíblicos (independente se foram inventados ou não) se afirmaram e impregnaram na história do cristianismo a ponto de, muitas vezes, serem lembrados como referências singulares no imaginário cristão. Os “heróis” bíblicos, portanto, não apenas *ornamentam* (em sua terminologia retórica, indicando um artifício do orador), como também protagonizam a *história* na qual se assenta o cristianismo: como poderíamos desprezá-los, se são modelos de referência mediante a moral cristã?

De forma similar, estas particularidades também são comuns aos heróis apresentados em encômios que, ao se constituírem como modelos, destacam-se como referências exemplares, conforme os valores de seu tempo e as simbologias do poder

⁷ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 12.

⁸ Constata Le Goff que o cristianismo teria substituído as concepções antigas de um tempo circular, oferecendo à história um sentido, já que inaugura um início e prenuncia um fim. Ele confere à história três pontos fixos, portanto: “a Criação, início absoluto da História; a Encarnação, início da história cristã e da história da salvação; e o Juízo Final, fim da história”. Ver: LE GOFF, J. *História e Memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003, p. 64.

que subjazem suas representações. Por esta razão, a riqueza histórica dos moldes heróicos não se revela na natureza ou essência dos protagonistas, mas sim no tratamento de questões relevantes e recorrentes no universo social do Antigo Regime, que são incorporadas nos retratos das nobres personagens eleitas para *instruírem* seus pares e as gerações sucessivas.

Marc Bloch nos adverte que “o objeto da história é, por natureza, os homens no tempo”⁹. Diante de tal asserção, como poderíamos afirmar que os modelos heróicos, que apresentam os “melhores” homens em suas respectivas temporalidades, não sejam dignos de problemáticas históricas? Tomando emprestada uma das *máximas* de Aristóteles, o homem é, por natureza, um “animal político”¹⁰, e cada sociedade, por excelência, cria seu(s) *representante(s)*, conforme o perfil que mais lhe apraz. As projeções imaginárias contidas nessas construções muito têm a oferecer ao historiador, pois elas acompanham um *locus* de conduta excelente historicamente constituído.

Frente à necessidade de delimitar o objeto de pesquisa, optamos por trabalhar com a obra *Prosopopéia*¹¹, exemplar retórico-poético de teor encomiástico atribuído a Bento Teixeira. Sua primeira edição data de 1601, mas é provável que esta obra já se encontrasse em circulação desde a década de 1580. Em termos retóricos, ela apresenta características comuns do gênero epidítico¹², como a exaltação de heróis tidos como excelentes. Recorremos, também, a um *Relato de Naufrágio*¹³ que fora editado junto à primeira edição de *Prosopopéia*. Trata-se de um texto em prosa que narra os infortúnios que afligiram Jorge d’Albuquerque e sua tripulação, durante uma viagem longa, cansativa e repleta de desventuras, a caminho de Lisboa. Este relato, apesar de expor as façanhas do mesmo protagonista de *Prosopopéia* e, ainda, de vir acompanhado com o mesmo pseudônimo, indicando uma suposta “autoria” em comum, muito provavelmente não foi escrito pelo mesmo autor, como atesta Celso Cunha e Carlos Duval (responsáveis pela introdução de uma edição moderna de *Prosopopéia*). Notaremos,

⁹ BLOCH, M. *Apologia da história*, ou, O ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 54.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, livro I.

¹¹ O título completo desta obra é “Prosopopéia Dirigida a Jorge Dalbuquerque Coelho, Capitão, e Governador de Pernambuco, Nova Lusitania”. Devido à sua extensão, no decorrer do trabalho utilizaremos somente a nomenclatura “*Prosopopéia*” para designá-la.

¹² O discurso epidítico caracteriza-se por seu objetivo de louvar atitudes e valores considerados nobres ou censurar aqueles considerados vis, a fim de persuadir seu auditório a compartilhar de um mesmo *ethos* e orientar suas atitudes e valores. Ver: REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 43-54.

¹³ O título completo deste texto é “Naufragio que passou Jorge Dalbuquerque Coelho, Capitão, e Governador de Pernambuco”. Remeteremo-nos a ele por “Relato de Naufrágio”, ou simplesmente “Relato”, também devido à extensão do título.

contudo, que as análises em curso neste trabalho sequer se ocupam dos critérios referentes à “autoria”¹⁴, ou seja, a identificação dos poetas não acarretaria em qualquer benefício, tendo em vista o enfoque de nossas problemáticas¹⁵.

A escolha destas obras deu-se por mobilizarem, largamente, imagens, conceitos e símbolos em voga nos séculos XVI-XVII da América portuguesa que enaltecem a figura do “herói cristão”, podendo esses elementos se enquadrar direta ou indiretamente na ortodoxia católica. Outra razão é a proximidade temática – apesar das dissonâncias formais e de gênero quando nos deparamos com a redação dos textos – e o caráter complementar dos “perfis heróicos” que cada uma delas constrói, oferecendo “biografias” exemplares, afinadas a orientações teológico-políticas convenientes. Estas personagens fornecem um conjunto de condutas-modelo para se conquistar *status*, fama e reconhecimento, capitais simbólicos fundamentais no jogo político do Antigo Regime.

Um breve compêndio das fontes:

Pressupondo que o leitor não conheça as obras sobre as quais este texto se debruça, resolvemos apresentá-las de forma concisa, não somente para justificar ou legitimar nossas escolhas, como também para facilitar a leitura deste trabalho, que invoca constantemente fragmentos – que não seguem necessariamente a ordenação dos eventos tal como foram descritos nas fontes – com a intenção de embasar as reflexões e enriquecer os argumentos apresentados.

A obra *Prosopopéia* canta as proezas do governador e donatário Jorge d’Albuquerque Coelho, filho de Duarte Coelho Pereira (primeiro donatário da capitania de Pernambuco). Quem se ocupa da narrativa é o deus mitológico Proteu que, devido aos seus dotes proféticos, é capaz de reconhecer as maiores façanhas, estejam elas impressas no passado ou previstas para o futuro. Seus vaticínios apresentam o protagonista principal e seu irmão Duarte Coelho (segundo donatário da referida capitania) como “heróis modelos”, pois intercederam em favor da Coroa portuguesa, desbravando e ampliando o Império, ao mesmo tempo em que difundiam a fé cristã, enquanto maneira ética de se conduzir a vida.

A narrativa de *Prosopopéia* se encontra dividida em cinco partes: as **liminares discursivas** – subtendendo o título, a dedicatória, o prólogo e o exórdio (cantos I-VI) –

¹⁴ Ver: HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, p. 32.

¹⁵ Conforme Celso Cunha e Carlos Duval, o *Relato de Naufrágio* fora escrito pelo piloto Afonso Luís. Ver: TEIXEIRA, B. *Prosopopéia*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972, pp. 3-4.

a **narração** (cantos VII-XVI), que se ocupa de anunciar e descrever o concílio de deuses que presenciarão e testemunharão os grandes feitos dos Albuquerque, narrados através da voz autorizada de Proteu, a **descrição do Recife de Pernambuco** (cantos XVII-XXI), o **Canto de Proteu** (XXII-XXIII), que corresponde à fala do deus mitológico e às suas ponderações referentes aos feitos dos heróis-protagonistas, e, por fim, um **epílogo**, seguido por um soneto¹⁶.

No *Relato de Naufrágio*, também protagonizado por Jorge d' Albuquerque, a maior parte da trama se desenvolve em alto-mar, já que, como o próprio título dá a entender, trata-se de um naufrágio vivenciado pelo herói. Frente à instabilidade da natureza, Jorge e seus tripulantes procuram resistir à fome, às tormentas, ao saque dos franceses, eventos comuns neste tipo de relato. Vale salientar que este episódio também é recapitulado em *Prosopopéia*, porém de forma lacônica. Contudo, ao contrário de *Prosopopéia*, esta obra não faz uso de mitologia grega, mas sim de tópicos comuns à comunidade católica, invocando eventualmente a necessidade de encarar a condição de pecador, o que aconteceria somente com a intervenção divina, única capaz de conter as tormentas invocadas pela natureza.

Em *Prosopopéia*, há o cuidado de se eleger episódios nobres, virtuosos e dignos de serem cantados na posteridade; no *Relato de Naufrágio*, contudo, este cuidado se volta para a eleição de eventos drásticos que requerem superação, coragem e fé na intervenção e benevolência divina. Ambas as obras, portanto, tendem a anunciar modelos de conduta dignos de imitação, seja pela coragem ao enfrentar a fúria dos mouros, seja pela perseverança em resistir bravamente aos mais obscuros infortúnios. Tendem, contudo, a invocar personagens distintas (mitológicas e cristãs) para compor o deflagrar da trama, bem como a privilegiar alguns episódios em detrimentos de outros. Apesar das dissonâncias, as obras selecionadas se interagem em harmonia e não se pautam em contradições, como será demonstrado no decorrer deste trabalho.

Disposições textuais e problemáticas:

Já não se faz segredo entre nós historiadores que as práticas letradas não nos fornecem o *real*, como ansiavam os positivistas, mas projetam uma *interpretação/leitura* de uma realidade, apropriando-se de um amálgama de símbolos e

¹⁶ Esta divisão encontra-se presente no texto: HOLANDA, S. B. de. *Capítulos da literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 5ª ed., 1991, pp. 31-41.

significados que, na sua interação, produzem efeitos de *verossimilhança*¹⁷. Ao lidarmos com *Prosopopéia*, nos deparamos com um significativo e expressivo conteúdo simbólico, o que contribuiu para o surgimento dos problemas que intercalam esta pesquisa. No caso do *Relato de Naufrágio*, a leitura é menos rebuscada, mas não menos importante, uma vez que ambos os textos precisam ser pensados em conjunto, já que foram editados desta forma. Na busca de métodos que pudessem facilitar as análises destes elementos que nos são distantes (temporal e espacialmente), optamos por trabalhar com o conceito de *ideologia*, que nos pareceu um profícuo instrumento analítico.

O conceito de *ideologia*, proposto por Paul Ricoeur, nos auxiliará no decorrer da pesquisa. A função tripartida da *ideologia* alicerça nossas análises e, por isso, deve ser brevemente elucidada: a ideologia, Ricoeur nos assegura, exerce, em primeiro lugar, uma *função de integração*, ou seja, seu dinamismo permite apresentar convicções e oferecer um código que defende uma determinada ortodoxia frente à pluralidade de costumes, crenças e práticas sociais. Deixa transparecer, portanto, certa intolerância frente ao “outro”, pois é com ele que surge a ameaça da novidade, do atípico. Em seguida, Ricoeur trata da sua *função de dominação*, vinculado-a aos aspectos hierárquicos da organização social. Destaca-se, portanto, a função da autoridade, pressuposta em qualquer sociedade estratificada, baseada em relações verticalizadas de poder. Por fim, a ideologia se desenvolve na sua *função de deformação*, conceito marxista que designa o *dito*, o *imaginado*, o *representado*, ou seja, há a inversão da equação real/imaginário e a valorização do discurso histórico¹⁸. Neste ponto, as construções simbólicas denunciam uma realidade social sujeita a interpretações¹⁹. As três funções da *ideologia* orientam a divisão em capítulos que optamos por fazer neste trabalho.

¹⁷ A discussão que aborda a diferenciação real/ficção é inapropriada quando se trata de práticas letradas editadas nos séculos XVI, XVII e XVIII. Com o romantismo e com a diferenciação entre história e literatura é que esta abordagem ganha corpo. Todavia, pensando nas relações entre as práticas letradas e a história, não nos parece conveniente separá-las enquanto pólos distintos e coligados, porque ambas partem de um pressuposto cotidiano e tendem a um mesmo fim: atingir a verossimilhança.

¹⁸ “A ideologia é esse menosprezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original”, afirma Ricoeur. Para definir este processo de inversão, o autor utiliza a religião como exemplo, pois ela opera com a inversão entre céu e terra. É neste processo que o dito real deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, imaginam e representam. Daí o fato de a ideologia mediar a eficácia histórica e as ilusões, fantasias, fantasmagorias. “A realidade social sempre possui uma constituição simbólica que comporta uma interpretação, em imagens e representações, do próprio vínculo social”. Ver: RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983, pp. 73-75.

¹⁹ Ver: Idem, pp. 67-75.

No primeiro capítulo, procuramos sondar as características do “homem político” seiscentista, à luz de uma historiografia colonial recente²⁰, avaliando a importância e os contornos do “pacto” político anunciado e estabelecido entre o rei e seus vassallos. Para tanto, averiguamos a relativa autonomia conferida aos “representantes” do rei – no caso dessa pesquisa, aos perfis heróicos – que, em troca de mercês e benesses, deveriam materializar as vontades da Coroa lusitana. As fontes que selecionamos insistem em evidenciar personagens fiéis ao rei e, em determinados momentos, aptas a atender às premissas cristãs²¹ (lembramos que as procedências políticas e cristãs, sendo indissociáveis, devem ser pensadas em conjunto quando se trata do período colonial). Contudo, as virtudes e condutas desses “heróis” não precisavam corresponder necessariamente às suas atitudes efetivas: o que toma forma, sob o escopo destas homenagens, é o padrão de comportamento que se esperava de alguém que ocupasse uma posição política privilegiada ou, ainda, daqueles que almejavam ascender na hierarquia social. As homenagens constroem “retratos” de virtudes e, no caso específico das obras atribuídas a Bento Teixeira, modelos exemplares da nobreza luso-americana.

Esta análise dos elementos textuais que perfazem o sistema político-administrativo colonial nos ajudará a compreender porque as ações e motivações de Jorge d’Albuquerque Coelho merecem reverberar na *memória* de seus contemporâneos. Interessante o provérbio árabe que, como assinalou Marc Bloch, é digno de meditação: “Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais”²². Os momentos históricos, portanto, coadunam particularidades, costumes e práticas sociais que as produções letradas comumente deixam transparecer (de forma clara ou obscura). Entender o momento histórico, em aspectos mais gerais, ajuda a pensar estas produções num contexto particular, interpretando os possíveis suportes ideológicos²³ que

²⁰ Dentre as obras utilizadas, destacamos: HESPANHA, A. M. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enquadramentos correntes”. In: FRAGOSO, João, et. al. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização, 2001; SOUZA, L. M. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; SILVA, M. B. N. *Ser nobre na Colônia*, São Paulo: Editora UNESP, 2005; LUZ, G. A. “Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa (sécs. XVI-XVIII)”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v. 23, n. 38, 2007; dentre outras.

²¹ Esta é uma das *tópicas* mais recorrentes, dentre os textos editados no cerne de uma monarquia cristã portuguesa, durante os três séculos que abrangem o *período colonial*. A fidelidade ao Rei e as premissas ortodoxas do cristianismo constituíam a base de sustento do sistema absolutista, principalmente no caso de Portugal e suas extensões territoriais.

²² BLOCH, M. 2001, p. 54.

²³ Conforme George Duby, “os sistemas ideológicos não se inventam. Existem, difusos, aflorando apenas a consciência dos homens. Nunca imóveis. Elaborados na memória dos homens, intrinsecamente, através de uma lenta evolução, imperceptível, mas cujos efeitos se descobrem de longe em longe, efeitos que no

mobilizaram os esforços de seus protagonistas. Por esta razão, começamos o trabalho retomando características relevantes à sociedade na e para a qual Bento Teixeira originalmente escreveu, atentos às premissas políticas e ideológicas que perpassam as narrativas, para evitar associações pouco sólidas de valores deslocados de seu tempo.

No segundo capítulo, procuramos compreender a função de algumas fórmulas retóricas presentes nas obras estudadas, o que lhes permite exaltar, dentre outras coisas, um modelo de herói, possibilitando-nos reconhecer conceitos próprios do imaginário europeu no que concerne aos requisitos de *virtude* e *fortuna* comuns à época. Seguimos, ainda, com a proposta de analisar o uso e a importância de elementos mitológicos – no caso de *Prosopopéia* – na constituição de obras claramente cristãs. Existe alguma relação ou justificativa que sustente a interação entre elementos potencialmente tão dissonantes?

Propomo-nos, ainda, a sondar as projeções do “outro” – o que não foge muito do diálogo estabelecido entre *virtude* e *fortuna*, conforme o exposto no parágrafo acima – enquanto suposta antítese do *aedo* (eu) cristão que protagoniza ambas as narrativas. Contudo, não entendemos a alteridade (neste momento histórico) como uma barreira intransponível, pois seria o mesmo que afirmar que os modelos apresentados (tanto o vil como o heróico) serão sempre antagônicos e estáticos, compondo as extremidades da moral vigente. Quando se supõe, por exemplo, a possibilidade de conversão dos “gentios”, automaticamente assume-se a possibilidade de um *deslocamento* para o caminho da salvação, através da doutrina cristã, ostentando que a conduta humana pode ser submetida a correções. Ainda assim, muitas vezes o gentio é representado como desonesto e de princípios impudicos. Ao dissertar sobre o encontro entre Vasco da Gama e os pagãos, e a benevolência do primeiro em relação aos segundos, Camões anunciou a falta de reciprocidade:

Porém disto que o Mouro aqui notou
E de tudo o que viu, com olho atento,
Um ódio certo na alma lhe ficou,
Uma vontade má de pensamento.
Nas mostras e no gesto o não mostrou
Mas, com risonho e ledó fingimento,
Tratá-los brandamente determina,
Até que mostrar possa o que imagina²⁴.

conjunto se deslocam e que podemos reconstruir”. DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982, p. 81.

²⁴ CAMÕES, L. V. *Os Lusíadas*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 37, canto I, 69.

Por mais que os portugueses supostamente tivessem pretensões nobres, o que se narra é que o mouro estava precariamente receptivo quanto ao diferente, ao novo. Para acentuar ainda mais esta indisposição, o épico os trata como dissimulados, fingidos, homens que removem internamente sua apatia aos princípios da fé cristã. Tanto em *Os Lusíadas*, como também nas fontes que analisamos, os mouros resistem e negam os auxílios “apostólicos” dos portugueses e isto legitimaria uma reação mais brusca por parte dos “nobres lusitanos”. Nem por isso, contudo, se descartava a possibilidade da conversão, sempre que houvesse benevolência o suficiente por parte dos “pagãos”. O que queremos chamar a atenção é para a falta de “garantias” e para a representação da violência como uma “reação”, e não uma ação hostil. Além disso, a vitória “justa” dos portugueses é pautada no bom-juízo, ou seja, a dissimulação jamais fará frente às tendências virtuosas. O português, neste caso, seria o “mal compreendido”, forçado a tomar medidas que não gostariam.

Desta forma, apreendemos a alteridade enquanto parte de um mundo normatizado pelos poderes instituídos. O ato de projetar o outro, todavia, admite que ele

deve ser considerado, primeiramente, como um mundo que só tem sentido se o considerarmos em conjunto com os saberes tradicionais e a experiência de um sujeito que também se constitui neles. Nessa circunstância, o índio da América portuguesa do século XVI é apresentado, pelos seus testemunhos, como parte do mundo que eles dão a ler: um mundo historicamente verossímil, mas não o mundo “verdadeiro”²⁵.

É nestas circunstâncias que o índio, por mais que apresente costumes e crenças incomuns aos padrões europeus, não deve ser considerado o “outro” – entendido como o “estrangeiro”, o “inimigo” – mas sim aquele que poderia ser resgatado, já que possui potencialmente a vocação para o cristianismo (relação de “proximidade”²⁶ natural). Os nativos poderiam ser *deseducados* e *reeducados*, recebendo a conversão e agindo em consonância com a tradição cristã. É preciso entender que esta possibilidade de conversão não correspondia somente às expectativas da Igreja, no tocante à ampliação do *rebanho* de fiéis, mas também às vontades da Coroa, priorizando, por exemplo, a escravidão negra à indígena, além da própria ampliação do Império e suas áreas de domínio.

²⁵ LUZ, G. A. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 33.

²⁶ Idem, p. 34.

Sendo assim, a associação, universalização e a unificação do Império português dependiam da difusão do “sentimento de pertencimento” entre seus súditos, admitindo-se o entrosamento entre indivíduos cujos valores culturais, políticos e religiosos se distanciavam, mas não impedia a instrução dos homens pouco “civilizados”²⁷, o que possibilitaria uma “interação harmônica” entre eles, alicerce para a produção de *concordia*²⁸.

No terceiro e último capítulo, tratamos da noção de *boa-morte* ou de morte heróica. Procuramos entender sua singularidade nas fontes deste trabalho e perceber sua ligação com o ideal de nobreza, sondando os “pré-requisitos” para uma bela-morte, a noção de bem-aventurança e o anseio pela “dupla imortalidade”: glória imperecível na terra (através da memória) e imortalidade da alma nos céus. Afinal de contas, qual é a utilidade de se “morrer bem”? Como a fé cristã pode, nesse sentido, se revestir de uma ideologia política que reafirma o “pacto moral” entre o rei e seus vassalos? A arte de bem-morrer é comum no imaginário colonial e, ainda, pré-requisito para que o herói se afigure na condição de “mártir”. Segue algumas palavras direcionadas a D. João IV pelo português Violante do Céu, que transcorre a respeito de como agir frente a um rei tão glorioso:

Quem vos adora, ostenta sutileza,
Servir-vos muito é denotar grandeza,
Morrer por vós buscar eternidade²⁹.

Indivíduos bons têm uma *boa-morte*. Os ruins têm uma *morte-ruim*. A *boa-morte* legitima e garante o reconhecimento póstumo. A *morte-ruim* está fadada ao esquecimento, pois tudo o que é ruim não deve ser lembrado, a não ser para se tornar alvo de críticas. A beleza da morte – insistimos – não está em si própria, tampouco em sua natureza, mas no fato de encerrar uma *bela-vida*. No ambiente cristão, esta *bela-vida* concede ao indivíduo acesso à bem-aventurança, à salvação. Neste caso, a *boa-morte*, prêmio pela vida virtuosa, é o proêmio de uma *nova-vida* a ser desfrutada na eternidade. Sendo assim, ela se evidencia de duas formas: no contexto teológico, seria

²⁷ Com esta terminologia, resgatamos uma maneira dicotômica de caracterizar os homens, comum quando o assunto envolve catequese ou, melhor dizendo, “educação” religiosa. A tendência, portanto, longe de valorizar as diferenças, é homogeneizar aqueles que, conforme os padrões cristãos europeus eram “selvagens”, “hereges”. Sendo assim, este termo é equívoco, mas, ainda assim, comporta uma carga cultural conveniente, quando aplicada nesta situação em específico.

²⁸ Para entender a dispersão deste “sentimento de pertença” e, ainda, a manutenção da “concordia” entre os súditos da Coroa, ver: LUZ, G. A. 2007, pp. 543-560.

²⁹ PÉCORA, A. Poesia seiscentista – *Fênix renascida & Postilhão de Apolo*. São Paulo: Hedra, 2002, p. 118.

necessária a *fé* para reafirmar a ortodoxia católica e, no momento derradeiro, ter acesso à bem-aventurança. No contexto político, a *boa-morte* supõe uma *bela-vida*, que se voltou para o *bem comum* e, por isso, deve ser recordada na memória. Não quer dizer que ambos os contextos sejam individualizados, pois coabitam em um mesmo cenário, no qual um legitima o outro. É nesta intercessão que encontramos o tema da *imortalidade*, que é duplo: a *boa-morte* confere ao “herói” um reconhecimento *terreno*, através da *memória* (esta deve ser sempre nutrida, revigorada), e um ingresso à *eternidade*, para usufruir da *glória* celeste. No seu reconhecimento terreno, ele se torna um “espelho de virtudes” políticas; em relação à glória inata, exemplo virtuoso para quem parte no encalço da salvação.

Em geral, analisaremos as construções retóricas de *Prosopopéia* e do *Relato de Naufrágio*, levando-se em conta seus possíveis significados em meio a um ambiente que valorizava e fazia uso de artifícios retóricos variados. Como nos lembra Paul Ricoeur, “nada é mais próximo da fórmula retórica – arte do provável e do persuasivo – que a ideologia”³⁰ e, por isso, nossa preocupação com este aspecto em particular. Além disso, levamos em conta o caráter propagandístico presente nas tópicas retóricas que visavam, além de causar deleite, ensinar preceitos morais e normas de conduta através dos retratos poéticos dos homenageados, movendo seu público a imitá-los. Para alcançar esta finalidade, devemos dialogar com os textos, no sentido de apreender não o discurso em si, mas de adentrar no seu contexto histórico e compreender, de um lado, o agenciamento de signos e as estruturas simbólicas relevantes e, de outro, o caráter persuasório que, entremeado de posicionamentos políticos, visava instruir e mover sua audiência. Em outras palavras, buscamos associar as *estruturas simbólicas* e míticas presentes no imaginário da época à questão do *poder* político, atentos às representações discursivas convenientemente transmitidas através das artimanhas de uma poética que, para ser eficaz em seus propósitos, dependia da mobilização de artifícios retóricos legitimadores das disposições hierárquicas, sendo instrutiva aos leitores a respeito dos lugares a eles prescritos no corpo social encabeçado pelo rei.

³⁰ RICOEUR, P. 1983, p. 69.

CAPÍTULO 1

O herói em seu contexto histórico: teatralização dos melhores e reciprocidade política na América portuguesa

O campo do político não tem fronteiras fixas, e as tentativas de fechá-lo dentro de limites traçados para todo o sempre são inúteis³¹.

As asseverações de René Rémond se assentam convenientemente ao mote deste capítulo, pois é sobre o perfil “político”³² do herói que se pretende inquirir. Limitar e/ou restringir o *campo do político* a partir de concepções mais amplas e gerais equivale a perder de vista as particularidades do contexto histórico abordado. Por esta razão, o “homem político” do qual se fala sequer imaginava os contornos de uma sociedade laica; não testemunhou a eclosão dos grandes movimentos revolucionários do século XVIII – tampouco os de perfil antimonárquico – e, muito menos, considerava com seriedade a refutação do modelo político centralizado, por mais que houvesse a possibilidade de recorrer a formas distintas de poder³³. Ele vivia nos limites de uma monarquia cristã seiscentista e, por isso, não dissociava com precisão a *esfera política* da *esfera religiosa*, mas, ao contrário, considerava a fluidez fronteira entre estes dois campos. Trata-se de um perfil modelado em conformidade com os padrões de exigência de um Império católico. O cruzamento entre as qualidades políticas que se esperava do vassalo ultramarino e o rol de valores e convicções que lhe é atribuído ajusta-se ao propósito central desta etapa: averiguar os anseios político-teológicos do poder constituído na América portuguesa dos séculos XVI/XVII através da enunciação dos “perfis heróicos”, sondando suas motivações e apreendendo seus possíveis efeitos pedagógicos sobre um auditório seletivo, apresentando uma tendência – ou pretensão – latente de homogeneizá-lo, segundo os padrões que se apregoavam.

³¹ RÉMOND, R. “Do político”. In: RÉMOND, R. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 443.

³² Entendemos a política, neste caso em particular, enquanto atividade que se relacionava às conquistas, às manifestações de poder, sem, contudo, determiná-la como “hegemônica” ou “onipresente”. No caso de uma política colonial, a agregação de territórios (expansão imperial) deve ser entendida como uma atitude política. A conversão e conseqüente amplificação dos “rebanhos” cristãos também devem ser entendidas como ato político. Sem a pretensão de isolar suas fronteiras, apenas anunciamos sua amplitude, sem deixar de salientar sua instabilidade e mobilidade. Ver: Idem, pp. 443-446.

³³ Dentre os autores que cogitam esta possibilidade, citamos Thomas Hobbes. Ele disserta sobre três possíveis espécies de governos: democracia, aristocracia e monarquia. Ver: HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006, pp. 108-120.

1.1- O lugar político do herói: ponderações sobre a legitimação das hierarquias

Em vez de acreditar que existe uma coisa chamada “os governados” relativamente à qual os governados se comportam, consideremos que os “governantes” podem ser tratados seguindo práticas tão diferentes, de acordo com as épocas, que os ditos governados não têm senão o nome em comum³⁴.

Paul Veyne aponta uma das grandes contribuições de Foucault às humanidades, em geral: perceber a ineficácia da concepção maniqueísta de poder, na qual “governantes” e “governados” são dispostos em pólos contrários e verticalizados. Estas atribuições amplas e genéricas pouco ou nada contribuem para o aprimoramento de pesquisas no campo da história, já que acabam generalizando os sujeitos históricos com características pré-concebidas, perdendo-se a delimitação de suas condutas individuais e particulares. Isso é perceptível quando nos deparamos com análises que buscam atribuir à metrópole a função de “centro administrativo”, e às suas extensões coloniais o caráter de “periferias”, submissas aos mandos e desmandos metropolitanos³⁵. Devido à prioridade concedida ao critério econômico, estas análises pecam ao esquematizar o “pacto colonial” de forma acrítica, estabelecendo um centro monárquico de onde emana toda e qualquer *manifestação política de poder*. As colônias são, por outro lado, retratadas como pólos economicamente complementares, responsáveis pelas demandas de matéria-prima, setor deficitário em território português.

Frente a esta repulsa às generalizações impostas pelas análises reducionistas, houve uma renovação historiográfica considerável nas últimas décadas que redimensionou as relações estabelecidas entre metrópole e colônia. O pacto colonial, sob a lente desta inovação, fundamenta-se em práticas que ultrapassam o *exclusivo metropolitano*, pois este muitas vezes dá a entender uma subordinação incondicional e pré-estabelecida, como se as relações políticas fossem lineares e dicotômicas. No percurso deste capítulo, autores que influenciaram – ou se aderiram – a esta vertente historiográfica nos prestarão um importante auxílio, para complementar e sustentar nossas análises.

³⁴ VEYNE, P. M. *Como se escreve a história*; Foucault revoluciona a história. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p.

³⁵ Alguns autores se adéquam a esta visão ampla e generalista, perdendo de foco o dinamismo social que permeava as redes administrativas, tais como Caio Prado Júnior e Raimundo Faoro. Ver: SOUZA, L. M. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 32-41.

Antônio Manuel Hespanha, ao redimensionar as teorias do “poder absoluto”, atenta para a inconsistência da suposta *uniformidade* jurídica do império, sustentando a inexistência de um modelo político geral que englobasse a expansão portuguesa como um todo. Conforme o autor, várias estratégias sistemáticas – e generalizantes – buscam explicar/abranger as motivações imperiais, como o engrandecimento do rei, a expansão da fé, finalidades comerciais, dentre outras. Chamando a atenção para a insuficiência dessas posturas reducionistas, Hespanha nos alerta para a “pluralidade de tipos de laços políticos”, impedindo de forma definitiva o estabelecimento de uma regra uniforme de governo, o que poderia (de)limitar o alcance e as fronteiras do poderio português³⁶.

A pluralidade dos laços políticos é condição para o sucesso de uma “estrutura administrativa centrífuga”; nela, a centralização política deriva da “existência de laços de hierarquia funcional entre os vários níveis do aparelho administrativo”³⁷. Nesta lógica de uma monarquia corporativa, admite-se a existência de várias instituições de poder que, em maior ou menor grau, poderiam derrogar ou, ainda, contrariar as instruções régias, por se encontrarem isoladas da “fonte de poder” (Coroa) e deterem certa autonomia, como é o caso do poder concedido aos governantes ultramarinos. Estes, segundo Hespanha, juntamente aos vice-reis, poderiam

derrogar o direito em vista de uma ainda mais perfeita realização de sua missão. Nos regimentos que lhes eram outorgados, estava sempre inserida a cláusula de que poderiam desobedecer às instruções régias aí dadas sempre que uma avaliação pontual do serviço real o justificasse. Daí que, apesar do estilo altamente detalhado das cláusulas regimentais e da obrigação de, para certos casos, consultarem o rei ou o Conselho Ultramarino, os vice-reis e governadores gozavam, de fato, de grande autonomia³⁸.

Sendo assim, as dificuldades para a centralização administrativa envolviam diversos fatores, tais como as longas distâncias entre a Metrópole e suas colônias e a impossibilidade de o Rei *estar* presente em todo o território imperial. A autonomia que se conferiu aos administradores coloniais traduzia-se em uma necessidade própria desse sistema, que não podia (nem pretendia) trabalhar com a simbologia da dureza e da opressão, mas, antes, respeitando à lógica de uma administração centrífuga, se propunha a englobar certas estruturas mais ou menos autônomas, enquanto requisito para que os

³⁶ Ver: HESPANHA, A. M. 2001, pp. 169-172.

³⁷ Idem, p. 174.

³⁸ Ibidem, pp. 174-175.

edifícios mercantis não caíssem por terra. O rei deveria *garantir* a fidelidade e o comprometimento de seus “vassalos”. Bicalho afirma que o pacto entre eles não respeitavam criteriosamente à lógica “mando-obediência”. Os reis se adequavam à política que esta autora nomeia “liberalidade régia”, virtude ligada à bondade para com seus súditos que, em troca, lhes dispensava respeito e obediência. Esta procedência reforçava os laços de solidariedade, cativando o ânimo dos vassalos na medida em que se semeava honra e glória entre eles. O rei, portanto, apesar de ser o grande administrador e distribuidor de riquezas, *respeitava* a um código moral de obrigações recíprocas, dentre as quais se destacavam:

disponibilidade para o serviço régio por parte do súdito; pedido de mercês ao rei em retribuição aos serviços prestados; atribuição/doação de mercês por parte do rei; engrandecimento do súdito/ atribuição de status, honra e posição mais elevada na hierarquia social do Antigo Regime devido às mercês recebidas; agradecimento e profundo reconhecimento do súdito/ reforço dos laços de submissão, lealdade e vassalagem que o ligavam ao rei; renovada disponibilidade de prestar mais e maiores serviços ao monarca³⁹.

O monarca, portanto, detinha o monopólio de qualificar e premiar seus vassalos conforme suas pretensões, manejando conflitos, manipulando a concorrência, atribuindo valores e graduando seu séquito de acordo com os caprichos de seu arbítrio. Em contrapartida, ao atribuir à Coroa o *status* de instituição reguladora (responsável pela estratificação e estruturação social) e central (não somente em relação a Portugal, mas também às suas áreas de domínio), os “vassalos” legitimavam o poder régio. Enquanto soberano nas linhas do pacto colonial e difusor do *sentimento de pertença*, o rei deveria estimular seus vassalos a cumprir suas vontades. É na esteira dessa lógica que Guilherme Amaral Luz, ao revisitar a historiografia que lida com a administração do império ultramarino português, conclui que haveria

uma diversidade de lugares políticos na unidade orgânica do império ultramarino português e as suas formas de harmonização dependeriam da produção artificial de *concórdia*⁴⁰.

Neste contexto, o conceito de *concórdia* se vincula ao de *liberalidade régia* proposto por Bicalho, pois se trata de uma “comunhão fraterna” entre o rei e seus

³⁹ BICALHO, M. F. “Pacto colonial, autoridades negociadas e o Império Ultramarino Português”. In: SOIHET, Raquel, et. al. (orgs.). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 92.

⁴⁰ LUZ, G. A. 2007, p. 549.

súditos, numa cadeia de “obrigações” morais e recíprocas. Estas “formalidades” garantiriam à Coroa meios de manter as vastas áreas de seus domínios sob relativo controle, constituindo uma estratégia que, dentre outras coisas, compensava as longas distâncias entre a metrópole e seus domínios no além-mar. Este “pacto” pode ser compreendido por intermédio dos “heróis” que nos propomos a analisar. Logo no início do *Relato de Naufrágio*, o narrador deixa clara a postura do protagonista diante de seus superiores:

Jorge de Albuquerque Coelho, o qual como lhe disseram que cumpria muito ao serviço de Deus e d’El-Rei e bem do povo daquela Capitania aceitar e servir o digo cargo, o aceitou, e aventurou e arriscou perder a vida por fazer este serviço a Deus e a El-Rei e bem ao povo, e fazer o que a dita Senhora Rainha D. Catarina lhe tinha mandado e encomendado. Começou a fazer guerra aos inimigos no dito ano de sessenta, com trazer em sua companhia muitos soldados e criados seus, a quem dava de comer, beber, vestir e calçar à sua custa⁴¹.

A instauração e aceitação das disposições hierárquicas eram pré-requisitos para a existência da *concordia* entre o Rei e os seus vassalos. Se Jorge d’Albuquerque se dispunha a atender aos desígnios de seus superiores hierárquicos, passando por todos os riscos e infortúnios necessários, é porque buscava *sustentar* o corpo social em harmonia. As ordens e encomendas de D. Catarina eram – ou deveriam ser – irrevogáveis, pois ela ocupava uma posição privilegiada na pirâmide social: o respeito, contudo, não era proporcional à nobreza da *pessoa* Catarina, mas ao *cargo* político que esta ocupava, hierarquicamente bem situado. Quando Jorge, atendendo às suas consignações, permaneceu e lutou na Capitania de Pernambuco durante cinco anos, ele demonstrou aptidão e presteza para ascender na hierarquia, não somente por atender os seus superiores, mas também por demonstrar virtudes associadas ao comando: os soldados sob as suas ordens eram alegadamente muito bem tratados, o que demonstrava o seu comprometimento para com o bem-comum, se empenhando em manter seus homens satisfeitos. Isto revigora seu caráter e sua disposição de espírito:

Uma cousa nos espantava muito a todos, e era ver que a maior parte da viagem viera Jorge de Albuquerque doente, por se embarcar maltratado de algumas indisposições que o trabalho da guerra lhe causara, e depois que pelejamos com os franceses e nos sobreveio a tormenta nunca mais se queixou da má disposição e o víamos andar

⁴¹ BRITO, B. G. *História Trágico-Marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998, p. 265.

tão são e esforçado e tão continuador dos trabalhos que nos espantava e envergonhava a todos⁴².

Conforme Ernest Becker, o *narcisismo* é um dos pilares que sustenta a ânsia do homem pelo *heroísmo* – e aqui, ele direciona esta assertiva a qualquer momento histórico, como se a condição narcísica estivesse psicologicamente imersa na natureza humana. Este termo, contudo, é equívoco: se por um lado, ele se reflete na *volta para si mesmo* e desprezo ao “outro” – tendo como referência o mito de Narciso –, por outro se faz necessária a *auto-afirmação* na própria definição do caráter, das convicções⁴³. No primeiro caso, os impulsos narcísicos deságuam no vício da vaidade, do egoísmo, do senso de individualidade; no segundo, o que ocorre é uma re-afirmação da prudência, pois o autoconhecimento é necessário para que o indivíduo possa interceder pelo outro. Isso se assumirmos que esta intervenção seja consciente, nobre. Jorge de Albuquerque, portanto, inverte a lógica narcísica: intercede pelo outro e, neste movimento do *eu* para o *outro*, o herói se auto-afirma, numa inversão de sentido, que agora opera do *outro* para o *eu*, submetendo-o aos efeitos de sua própria conduta.

O melhor “herói”, portanto, levando-se em conta a complexa rede administrativa da América portuguesa, seria aquele que melhor se encaixasse como *ponto de interseção* entre as vontades do rei e os feitos ultramarinos. Aquele que materializasse disciplinadamente os desígnios da Corte a léguas de distância. Nota-se, portanto, uma política perversa: se, para ascender ou manter seu *status*, o herói deveria agir segundo um ideal de *justiça* – enquanto manifestação do bom juízo – incondicional vinculada à Coroa, o melhor súdito seria aquele que seguisse, à risca, as encomendas que partiam do Rei⁴⁴. O indivíduo deveria corresponder às vontades dos superiores hierárquicos da mesma forma que um cristão, como bom fiel, deveria agir conforme as vontades de Deus. Daí a importância dos estudos de Ernest Kantorowicz no livro *Os dois corpos do Rei*, que introduz o leitor num complexo sistema teológico-político medieval que, posteriormente, foi apropriado para explicitar e regulamentar as relações sociais entre Portugal e suas extensões imperiais no período colonial.

A pessoa do rei, em Portugal dos séculos XVI-XVIII, foi constantemente associada ao corpo do reino, como se os atos e decisões do primeiro fossem

⁴² Idem, p. 282.

⁴³ Ver: BECKER, E. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Record, 2007, pp. 19-27.

⁴⁴ A auto-afirmação, portanto, é justamente a delimitação e consciência das atitudes que merecem prioridade. A prioridade, obviamente, se ajusta às estruturas de poder a serem preservadas ou reafirmadas. Assim, é possível entender os impulsos narcísicos sob uma lente de ponderação, podando os excessos e aristotelicamente apontando um meio-termo.

inteiramente responsáveis pelo bem-estar do segundo. Esta metáfora apresenta/evidencia uma hierarquia rígida, na qual todo o poder emana das mãos do rei que, por sua vez, é responsável por toda a administração imperial, já que compõe a cabeça do reino e, portanto, retém a responsabilidade de governar a todos. O corpo do rei, portanto, sob o prisma teológico-político, seria metaforicamente uma fusão entre o *corpo natural* e o *corpo político*, oferecendo a ele uma natureza mista. Esta noção é fundamentada na formulação segundo a qual a Igreja e a sociedade cristã formavam um *corpo místico*, cuja cabeça é Cristo. Ao ser “politizado”, admite-se a “sacralização” da realeza, encabeçada pelo rei, tendo seus súditos como componentes do corpo social. Trata-se de uma realeza “cristocêntrica”, fazendo analogia à dupla natureza de Cristo e ao caráter ao mesmo tempo humano e sagrado dos reis. Centralizado o poder, o rei se converte em “representante” de Cristo, agindo como mediador entre o céu e a terra. Sacralizado, o rei se torna a “cabeça” do reino, e este se transforma no “corpo” do rei. A intenção é elevar o Império para além de sua existência meramente física, almejando transcendê-lo⁴⁵.

Jorge d’Albuquerque, no relato supracitado, ocupa a cabeça hierárquica, por ser o representante hierarquicamente mais próximo do rei e, por extensão, aquele que detinha maior responsabilidade sobre o seu séqüito. A nobreza de sua conduta dá a entender que o rei, caso estivesse fisicamente presente, agiria de maneira similar (ainda que provavelmente melhor). Sua presteza em servir aos superiores – ausentes fisicamente na narrativa – e sua boa vontade em atender aos seus subordinados formam um perfil exemplar, apto a acatar os desígnios do rei e, por isso, um candidato-modelo para ocupar um bom encargo político. Na viagem de regresso a Lisboa, após cinco anos de combate aos nativos em Pernambuco, o narrador adverte que:

sabendo Jorge de Albuquerque a necessidade em que vínhamos, e que não havia na nau mais mantimento que o que ele trazia para si e para seus criados, mandou trazer diante de todos todo o seu mantimento e repartiu pela companhia irmãmente, sem querer nada por ele, posto que todos lho queriam pagar por valer muito, e ele não quis por ele cousa alguma, com o que ficaram contentes todos e se consolaram e sustentaram por espaço de alguns dias⁴⁶.

⁴⁵ Ver: KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 132-137.

⁴⁶ BRITO, B. G. 1998, p. 268.

Os valores que delineiam a figura do herói, explicitados acima, se contrapõem a dois vícios, inadmissíveis na manutenção da concórdia: a cobiça (enquanto exercício da vaidade) e a tirania (severidade e pouco tato para contemplar a coletividade). Trata-se de valores que priorizam o “eu” em detrimento do – ou em prejuízo do – “outro”. No caso de uma sociedade altamente hierarquizada, a cobiça e a tirania tendem a impedir a materialização dos desígnios do rei e a manutenção do bem-comum, pois ambos os vícios apelam às vaidades mundanas particulares.

Jorge d’Albuquerque e seus tripulantes vivenciaram uma situação caótica: a comida e a bebida, já escassas, valiam mais do que qualquer *fazenda* que levavam consigo. Estavam todos famintos, mas, apesar deste cenário de caos, o herói-protagonista soube priorizar o bem-estar de seus pares, distribuindo seus mantimentos sem exigir qualquer retorno. No trecho que se segue, esta relação fica ainda mais explícita:

O mantimento repartia Jorge de Albuquerque por sua mão com todos, dando a cada um maior quinhão do que tomava para si, cousa que a todos nos fazia espantar ver quão pouco comia e quanto trabalhava de noite e de dia; e entendia-se nele que mais sentia as necessidades de seus companheiros, assim doentes como sãos, que as próprias de sua pessoa, por não ter possibilidade para as remediar, como eles haviam mister e ele desejava⁴⁷.

O herói sentia as dores e as necessidades do “outro”, e sua satisfação se consumava quando ele assistia à satisfação de seus homens. Através desta atitude, Jorge cativava o ânimo de sua tripulação que, com força renovada, alimentava resquícios de esperança, para continuar na luta pela sobrevivência. Por outro lado, cativava também o leitor, seja pela instigante natureza do herói, seja pela fé e conseqüente intervenção dos auxílios divinos. O perfil heróico, neste caso, é singular: seus feitos são grandiosos sem, contudo, se afastarem dos critérios da verossimilhança. Trata-se de feitos virtuosos o bastante para impressionar, mas não o suficiente para indicar um artifício fantasioso. A fortaleza do herói reside não na vitória contra dragões, ou em potencialidades fantásticas – predicados bem quistos em novelas de cavalaria, por exemplo – mas na capacidade de priorizar aquele que *não-sou-eu*, mesmo nas condições mais lastimáveis. O seu *fado* heróico é que, ao voltar seus olhos para seus pares, Jorge acaba descuidando de si próprio; o que não constitui verdadeiramente um prejuízo, já que ele reabastece

⁴⁷ Idem, p. 279.

suas forças na mesma proporção em que os seus súditos reabastecem as suas. Seu perfil é acalentado pela divindade e iluminado pela luz da Graça inata, vide sua confiança na misericórdia de Deus e sua esperança na concretização de uma reviravolta, sem jamais cair em desespero frente aos inúmeros infortúnios que lhe acometeram. Se fosse necessário traduzir todas estas características e aptidões em um único termo, seria *humildade*, virtude indispensável e altamente recomendável, pois contradiz e repele qualquer impulso de vaidade, cobiça ou a qualquer outro vício que desconsiderasse – ou mesmo desprezasse – o bem-estar geral.

A concórdia, portanto, dependia do bom funcionamento e harmonia do organismo social, independentemente da situação ou das circunstâncias em que os sujeitos se encontravam. Os súditos do rei deveriam manter sua *fidelidade*, mesmo nas situações em que não fossem observados. Quando lemos o *Relato de Naufrágio*, testemunhamos a inquietude de um nobre personagem que, mesmo diante da própria morte, não se esquece do seu compromisso e comprometimento político, tampouco de sua fervorosa crença na misericórdia divina. A função do *exemplo*, neste caso, é apresentar um perfil inabalável, que não se desvia de suas convicções e responsabilidades, mesmo admitindo – ou aceitando – a proximidade do *fim*. Quais eram, contudo, os incentivos que instigavam a fidelidade e prontidão dos vassalos do rei? Para entender melhor esta complexa rede de poderes que regia as negociações coloniais, é preciso desvendar o lugar que a distribuição de cargos e mercês ocupava neste cenário, uma vez que a *reciprocidade*, ideal íntegro sob o rótulo da concórdia, não prevaleceria sem o incentivo do prêmio por parte do rei e sem a obediência interessada de seus súditos, atentos à possibilidade de ascensão social.

1.2- Mercês e honrarias: estendendo a “reciprocidade” para o além-mar

Qual é o lugar político da concessão de mercês e honrarias na América portuguesa? Os traços institucionais do estatuto da nobreza podem ser resumidos em duas categorias mais gerais: a *nobreza natural* que, como o próprio nome diz, é conferida pela natureza, ou seja, é hereditária e reside no seu titular independentemente de uma concessão explícita do príncipe; e a *nobreza política*, que decorria do direito civil, enquanto este atribuía a qualidade de nobre a quem desempenhasse certos cargos

ou funções na república, ou seja, o *status* era alcançado por concessão do poder político ou do direito positivo⁴⁸.

No caso do Império português e suas colônias, em que o estatuto da nobreza era definido antes pelo mérito – pensando mais no processo de *nobilitação* por meio de concessões régias na forma de mercês e honrarias – do que por linhagem ou reprodução hereditária da nobreza, as concessões eram conseqüências diretas dos serviços prestados à Coroa (excetuando alguns casos em que eram compradas ou adquiridas por meios “ilícitos”). O indivíduo que almejava o estatuto de “nobre”⁴⁹ não se contentava com uma única fonte de nobreza, mas sim com várias, reforçadas umas pelas outras, pois só assim seria possível obter um prestígio considerável. “Era preciso o incentivo do prêmio para o vassalo se prontificar a realizar feitos em benefício da Coroa e, se isto era verdade em Portugal, muito mais era no Brasil”⁵⁰. A *fama pública* e o *status* político eram importantes na construção de uma imagem “exemplar” e bem integrada no seio do corpo místico:

Nobilitar alguém constituía a moeda de troca de que dispunham os monarcas do Antigo Regime para obter os resultados pretendidos sem grande dispêndio da Fazenda Real uma vez que os vassalos se contentavam com as honras e privilégios inerentes à condição de nobre⁵¹.

Logo no título de *Prosopopéia*, anunciam-se os títulos de nobreza do herói, o que nos parece ser algo que pretendia atrair a atenção dos leitores. Jorge era capitão, fazendo menção à titulação bélica, e governador, deixando clara sua importância hierárquica no organismo político. Aproveita-se, inclusive, para anunciá-lo como destinatário da obra, já que a mesma lhe é presenteada. Procedimento similar é assumido no título do outro texto do qual fizemos fonte: *Naufrágio que passou Jorge Dalbuquerque Coelho, Capitão, e Governador de Pernambuco*. O destinatário também é citado, assim como seus títulos de nobreza, o que confere certa sincronia entre as obras.

⁴⁸ Ver: HESPANHA, A. M. *As Vésperas do Leviathan*: Instituições e Poder Político - Portugal: séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994, pp. 344-349.

⁴⁹ Não devemos confundir nobres e fidalgos: parodiando Nuno Gonçalo Monteiro (1987), o rei podia tornar fidalgo quem muito bem entendesse, enquanto que, por outro lado, se podia herdar durante várias gerações a condição de nobre sem se tornar fidalgo. Ver: SILVA, M. B. N. *Ser nobre na Colônia*, São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 16-17.

⁵⁰ Idem, p. 76.

⁵¹ Ibidem, pp. 7-8.

Em *Prosopopéia*, o incentivo ao prêmio soa como uma advertência, atentando o leitor para a necessidade de sua integração no corpo político, sem desconsiderar a feitura de uma “contabilidade” que regia as relações entre o rei e seus vassalos, supostamente fundamentadas na *reciprocidade*. O que se anuncia, de fato, é que a premiação é uma conseqüência proporcional aos serviços prestados. Em outras palavras, eram merecedores de maiores benesses aqueles que mais se sacrificavam em favor da Coroa, como se ensina no próprio texto de *Prosopopéia*:

Mas quem por seus serviços bons não herda
Desgosta de fazer cousa lustrosa,
Que a condição do Rei que não é franco
O vassalo faz ser nas obras manco⁵².

Caso não houvesse uma relação baseada na reciprocidade, os vassalos do rei não se dariam ao trabalho de gastar seu poder e ceder suas riquezas em prol de uma causa sem benefícios. Necessário salientar, ainda, que os anúncios encomiásticos deveriam ser “persuasivos”, a ponto de mover e/ou instigar o leitor a segui-los; a não-premiação seria, neste caso, um repelente a qualquer boa-vontade que os leitores pudessem adotar. Aqueles que ocupavam posições de destaque, tal como Jorge d’Albuquerque, ou aqueles pretendiam ascender na hierarquia social geralmente nutriam certas expectativas referentes a premiações e honrarias diversas:

Mas, quando virem que do Rei potente
O pai por seus serviços não alcança
O galardão devido é glória digna,
Ficarão nos alpendres da Piscina⁵³.

Existiam diferentes formas de premiação: terras, rendas, capitanias, títulos, ofícios, privilégios, filhamentos, dentre outras. A distribuição não era casual, mas extremamente “burocrática”, respeitando a um conjunto de alvarás que regularizavam, limitavam e registravam as normas e condutas a serem seguidas. O alvará de 16 de setembro de 1597, por exemplo, definia a forma de se dirigir ao rei, ao príncipe herdeiro, à rainha. O não cumprimento dessas formalidades era considerado um crime grave, podendo ocasionar uma pena de degredo ou a perda de títulos nobiliárquicos. O alvará de 03 de janeiro de 1611, por sua vez, punia as “fraudes nobiliárquicas”, afirmando que a irregularidade no tratamento dispensado “perturbava” a ordem vigente.

⁵² TEIXEIRA, B. 1972, p. 33, estrofe XX.

⁵³ Idem, p. 43, estrofe XXXIV.

Havia, inclusive, as maneiras formais de se pedir mercês ao rei exigindo-se, para isso, a documentação apropriada⁵⁴.

Conseguir títulos de nobreza demandava custos por parte dos vassallos que, para poupar as fazendas do rei, cediam parte das suas. Sendo assim, os heróis deveriam dispor de bens e posses, para poder disponibilizá-las conforme as vontades do Rei. Mais uma vez, o indivíduo deveria priorizar a hierarquia e o bem-comum, tratando-se de uma lógica convincente e, ainda assim, perversa: é preciso gastar para, ao final, ganhar mais do que se gastou. Este ganho poderia se converter em fazendas, em títulos, ou talvez na salvação da alma, o que não deixava de ter seu lugar social dentre os cristãos. Fragoso, atento à distribuição de prêmios no Antigo Regime, processo que nomeia de “economia do bem comum”⁵⁵, afirma que:

Conquistar novas terras e, portanto, submeter populações implicava em ter a qualidade de nobre: superioridade em uma hierarquia estamental. Isto se tornava, ainda mais reforçado, quando tais feitos guerreiros eram às custas de suas fazendas e não tanto pela do rei, fenômeno que podia traduzir-se em mercês régias para estes leais súditos⁵⁶.

As vitórias bélicas eram meios oportunos de ascensão social, uma vez que atendiam a uma importante prerrogativa da Coroa: ampliar o império português. No *Relato de Naufrágio*, Jorge d’Albuquerque permanece na Capitania de Pernambuco durante cinco anos, conquistando o território pertencente aos “mourões” e anexando-o ao Império português. Ele atende, portanto, a um grande pré-requisito para se alcançar titulações e *status* social dentre os súditos do rei.

Não devemos pensar, todavia, que as premiações eram facilmente conseguidas, porque definitivamente não eram. O sangue “impuro”, as condições sociais, a posição hierárquica dos antepassados, a magnanimidade dos feitos em favor da Coroa, o dispêndio de recursos, todos esses fatores eram decisivos para instigar a boa vontade do monarca. Muitos pedidos eram recusados, pois a concorrência era intensa. Não é ocasional o fato de existirem leis que puniam as “fraudes nobiliárquicas”, afinal de

⁵⁴ Ver: SILVA, M. B. N. 2005, pp. 25-78.

⁵⁵ João Fragoso afirma que a “economia do bem comum” denotava uma hierarquia social excludente, pois as elites locais apropriavam-se de recursos “públicos” com a intenção de acumular fortunas. Esta lógica era, conforme Fragoso, pano de fundo da produção colonial. Ver: FRAGOSO, J. “A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa”, p. 5. Disponível em: www.ppghis.ifcs.ufrj.br/media/joao_nobreza_bandos.pdf. Acesso em: janeiro/2009.

⁵⁶ Idem, p. 5.

contas, eram muitas as dificuldades enfrentadas para se conseguir, de forma “lícita”, ascender na hierarquia social. Desta forma, acreditamos que o lugar social dos “heróis” e, junto a eles, da concessão de títulos e mercês, reforçavam o “pacto” político estabelecido entre o rei e seus vassallos, de uma forma que, aparentemente, não evidenciava coerção e/ou obrigatoriedade, já que a reciprocidade parece nortear toda a conduta do herói descrito tanto em *Prosopopéia* quanto no *Relato de Naufrágio*. Qual a influência, portanto, da “poesia” no interior desta sociedade altamente hierarquizada, e qual a sua importância para a manutenção da harmonia política no interior do Império português?

1.3- O rei faz-se presente no herói: em prol do *bem-comum*

As palavras são as sombras dos feitos⁵⁷.

Tanto em Portugal quanto nos seus domínios coloniais, o poder era entendido de duas formas: como poder de *jurisdição* ou ato de *dizer o direito*, atribuído ao rei; e como poder de *fazer o ditado* do direito, repetindo a palavra real. Essa segunda forma de poder era exercida pelos letrados⁵⁸. A poesia, nesse contexto, portava “símbolos autorizados” do poder, reproduzindo, de forma aguda e engenhosa⁵⁹, regras e normas que emanavam do rei (ou de seus representantes), não somente acatando a hierarquia vigente, mas (re)afirmando-a. Conforme Hansen,

toda justiça, então, é dada apenas pelo Rei, cabendo a outros, dizê-la, ou recitá-la, abrindo-se as situações de conflito para casuísmos intermináveis, que têm por limite o poder absoluto da razão de Estado e em que os instrumentos retóricos são fundamentais, como máquinas persuasórias⁶⁰.

Além de celebrar a dignidade do Império português, o poeta seiscentista vinculava sua obra a elementos próprios da fé cristã, enquanto componente indispensável e indissociável dos princípios políticos. Pensando, portanto, numa teologia política *neo-tomista* (própria do universo político ibérico dos séculos XVI,

⁵⁷ GRACIÁN, B. 1998, p. 102.

⁵⁸ HANSEN, J. A. “Introdução”. In: PÉCORA, A. Poesia seiscentista – *Fênix renascida & Postilhão de Apolo*. São Paulo: Hedra, 2002, p. 30.

⁵⁹ O poeta que conseguia se sobressair, a ponto de se tornar um modelo de referência, era *agudo e engenhoso*: seu brio pode ser constatado através do uso de metáforas, alegorias, figuras de estilo e outros recursos que tornam os versos reconhecidamente rebuscados. O uso de figuras mitológicas, por exemplo, é uma prática engenhosa para auditórios discretos, capazes de recepcionar os efeitos ansiados pelo poeta.

⁶⁰ HANSEN, J. A. 2002, p. 30.

XVII e XVIII), as práticas letradas (como é o caso do gênero demonstrativo) reforçavam a hierarquia vigente, com a suposta motivação de proporcionar bem-estar ao organismo cívico. Essa essência política deve ser entendida como um meio de manter e ampliar o poder monárquico, aliada a princípios éticos e morais teologicamente indispensáveis. Os interesses norteadores dessa poesia só seriam atendidos quando o indivíduo se contentasse com aquilo que *era e fazia*⁶¹, permitindo uma coesão pacífica e harmônica do corpo político do Império.

Dentre as práticas letradas, os encômios e as diversas formas de elogios *incentivavam* o processo de integração social e política no seio do corpo místico, pois, além de destacar virtudes e valores que enalteciam os homenageados, tornando-os merecedores de prestígio e reconhecimento, ainda estabelecia modelos exemplarmente constituídos a serem seguidos/emulados por aqueles que desejavam ascender na hierarquia social e obter *fama pública*. A fama é importante para a manutenção do *status* político; nada mais conveniente do que um documento que exaltasse e destacasse os valores nobres de uma determinada personagem para a Coroa e sua contribuição na harmonia do corpo místico e, por extensão, na prática do bem-comum.

Ao analisar o enredo de *Prosopopéia*, é preciso reconhecer em Jorge d’Albuquerque Coelho e em seu irmão, Duarte Coelho⁶², virtudes altamente valorizadas que os transformam em retratos/espelhos da nobreza; trata-se de personagens exemplares munidas de valores heróicos, preocupadas com o bem-comum e cientes de sua missão “sagrada” em favor da Coroa (figurada na devoção à D. Sebastião), tornando-os verdadeiros “braços” do Rei e da Cristandade. O reconhecimento, portanto, é proporcional à posição ocupada pelos homenageados, enquanto representantes diretos do Rei:

E vós, sublime Jorge, em quem se esmalta
A Estirpe d’Albuquerques excelente,
E cujo eco da fama corre e salta
Do Carro Glacial à Zona ardente,
Suspendei por agora a mente alta
Dos casos vários da Olindesa gente,
E vereis vosso irmão e vós supremo

⁶¹ A poesia era, portanto, uma maneira de afirmar o local que cada indivíduo deveria ocupar na sociedade. No caso específico das epopéias, a partir do momento em que elas anunciavam os “melhores” integrantes do corpo místico, sua função se tornava pública, já que atentava para a necessidade de preservação do bem-comum.

⁶² Este personagem, apesar de ser coadjuvante, possui um papel fundamental – talvez tão fundamental quanto o de Jorge d’Albuquerque, em certos momentos – no enredo de *Prosopopéia*. Este papel vai ser avaliado no terceiro capítulo deste trabalho.

No valor abater Querino e Remo⁶³.

A *fama*, portanto, é conquistada através de uma relação harmônica com a “monarquia cristã” portuguesa. Os indivíduos deveriam agir segundo uma hierarquia de valores pré-estabelecida, para que a sociedade pudesse viver pacificamente e aceitá-lo como integrante fundamental e indispensável, sendo necessária uma “sujeição” consentida às regras e etiquetas reais. Abater, no valor, “Querino e Remo”, fundadores mitológicos de Roma, é o mesmo que atribuir aos Albuquerque o título de “fundadores” e um novo Portugal, edificado nas extensões coloniais. Estes heróis, conforme Bento Teixeira,

(...)se isentarão da cruel sorte,
Eclipsando o nome à Romana gente,
De modo que esquecida a fama velha
Façam arcar ao mundo a sobancelha⁶⁴.

Os feitos heróicos dos Albuquerque, portanto, serão dignos de espanto, tamanha a bravura e o brio de suas conquistas. A fama, nesse sentido, é consequência da intervenção pelo bem coletivo, em favor da sociedade. A coesão do *todo* (sociedade), portanto, dependia da boa vontade de suas *partes* (indivíduos); em outras palavras, as *partes* deveriam agir em função do bem-comum, visando o *todo*. Havia, contudo, possíveis obstáculos para a manutenção da harmonia social, como, por exemplo, a *sorte*, instável e imprevisível em toda a sua dimensão:

Ó sorte tão cruel, como mudável,
Por que usurpas aos bons o seu direito?
Escolhes sempre o mais abominável,
Reprovas e abominas o perfeito,
O menos digno fazes agradável,
O agradável mais, menos aceito.
Ó frágil, inconstante, quebradiça,
Roubadora dos bens e da justiça!⁶⁵

Em meio às homenagens e à narrativa dos grandes feitos dos Albuquerque, o poeta supostamente se angustia, como se os versos fossem emprestar algum consolo. Suas palavras, nostálgicas, lamentam a inconstância da fortuna que, conforme se anuncia, contempla o cruel e se volta contra o justo, o correto. Difícil supor que esta

⁶³ TEIXEIRA, B. 1972, p. 21, estrofe III.

⁶⁴ Idem, p. 39, estrofe XXIX.

⁶⁵ Ibidem, p. 43, estrofe XXXV.

“quebra” do texto seja por deslize ou descuido do autor que, insatisfeito, resolveu lastimar em meio à obra. Mesmo porque, mais adiante, o poeta volta a injuriar de forma semelhante:

Mas, ah! ínvida sorte, quão incertos
São teus bens e quão certas as mudanças;
Quão brevemente cortas os enxertos
A uas mal nascidas esperanças.
Nos mais riscosos trances, nos apertos,
Antre mortais pelouros, antre lanças,
Prometes triunfal palma e vitória,
Para tirar no fim a fama, a glória⁶⁶.

Conforme consta em uma sátira atribuída a Gregório de Matos, a sorte, carregando um significado próximo à *fortuna*, é uma designação da própria *Providência divina*, ou seja, um ato de Deus:

Isto, que ouço chamar por todo o mundo
Fortuna, de uns cruel, d’outros impia,
É no rigor da boa teologia
Providência de Deus alto, e profundo⁶⁷.

Neste caso, em específico, a uso da sorte não nos remete à providência, uma vez que ela favorece aos homens vis, e não aos bons. Caso aceitássemos essa comparação, estaríamos afirmando que Deus privilegia o pecador, o que é inviável e absurdo quando se considera as leis teológicas comuns aos séculos XVI-XVII. Por essa razão, a sorte da qual disserta Bento Teixeira mais se assemelha a um *infortúnio*, mobilizado por outrem, na expectativa de irromper uma desventura a quem não a merece. Quando, por exemplo, os pagãos tentavam impedir a ascensão e dispersão do cristianismo (este tema será tratado no segundo capítulo), eles mobilizavam a fortuna contra os cristãos, que se convertia em infortúnio, devido à natureza vil – do ponto de vista dos cristãos⁶⁸. Nesta apropriação de Bento Teixeira, se a sorte não é ato da providência, possivelmente o será de algum obstáculo comum ao ambiente narrado, como, por exemplo, o abuso de poder. Isto mantém certa consistência com os seguintes dizeres de Gracián:

⁶⁶ Ibidem, p. 67, estrofe LXXI.

⁶⁷ MATOS, G. *Gregório de Matos: obra poética*. Rio de Janeiro: Record, 1999, vol. 1, p. 77.

⁶⁸ Sustentamos que a fortuna pode converter-se em infortúnio, mas tê-la como tal depende do ponto de vista de quem o recepciona. Um infortúnio que se acomete sobre os pagãos, por exemplo, pode ser visualizado como uma boa-fortuna, por parte dos cristãos.

Parece que a sorte inveja as pessoas mais importantes. Recompensa a inutilidade com a duração e a importância com a brevidade. Os importantes serão sempre poucos, e os que não servem para nada, eternos, ou porque assim parece, ou porque assim é⁶⁹.

A sorte, neste caso, é uma tópica bastante recorrente, talvez pela sua instabilidade, ou talvez para justificar atos e acontecimentos que não sejam condizentes com a moral e com as expectativas vigentes. Todavia, ela pode ser mobilizada para impedir a manutenção do bem-comum, caso o indivíduo “bom” seja privado da vida, enquanto o “inútil” usufrui de uma longa estadia mundana. Ao final, contudo, antes de encerrar este parágrafo, Gracián nos lembra que, para o desventurado, “sorte e morte parecem conspirar para esquecê-lo”. É por este caminho que a seguinte questão toma forma: viver muito significa viver bem ou ser digno de renome? Uma vida curta significa a ausência de glória ou prejuízo às memórias póstumas? Estas questões serão tratadas com mais afinco no decorrer do terceiro capítulo, mas podemos definir algumas diretrizes e antecipar que a sorte é *dúbia*, seu julgamento é *inconstante* e a forma com a qual ela afeta os grandes personagens é *relativa*, dependendo do episódio narrado e dos acontecimentos que precederam a deflagração do *infortúnio*. Por este motivo, a noção de sorte sustenta certa paridade com a noção de fortuna, se entendemos ambas como mutáveis e instáveis.

Por fim, a noção de bem-comum estava intimamente veiculada a uma nação eleita; a uma monarquia cristã apta em guiar os fiéis pelos caminhos sancionados por Deus e apontados pelo Evangelho. Essa “harmonia” social, condição e ansiedade de um Estado preocupado em fazer do bem-comum uma regra inviolável, nasceria “do controle que os membros desse corpo deviam impor-se a si mesmos, reprimindo os apetites particulares, para obterem e manterem a concórdia do todo, como unidade pública da paz”⁷⁰. Remontando às interações sociais que pretendiam dar a entender um bom funcionamento do corpo místico, deduz-se o seguinte: o *todo* depende de suas *partes* para ser *todo*; a *parte* depende do *todo* para ser *parte*. Sem um *todo*, não há *partes*, e sem as *partes*, não há um *todo*. Em outras palavras: o *indivíduo*, para ser aceito na *sociedade*, deve agir e ser o que a *sociedade* espera dele; em contrapartida, a *sociedade* necessita de *indivíduos* comprometidos (para não dizer submissos) que priorizem o bom funcionamento do *Estado*, da *sociedade*.

⁶⁹ GRACIÁN, B. 1998, p. 98.

⁷⁰ HANSEN, J. A. 2002, pp. 27-28.

Esta lógica *partetodo*, que fundamenta e permeia a noção de corpo místico, não é estranha aos homenageados de *Prosopopéia*. Sérgio Buarque de Holanda, ao tratar do ideal heróico nas “letras coloniais”, afirma que Jorge d’Albuquerque foi o autor da façanha mais memorável, quando cedeu seu cavalo ao rei em meio a uma batalha, ficando desamparado. O nobre Albuquerque se colocou em perigo, protegendo um indivíduo que ocupava posição superior à sua, na hierarquia social. Em outros termos, sacrificou-se como membro do corpo místico em troca da preservação de *sua* cabeça⁷¹. Em meio ao alvoroço, Jorge dirige as seguintes palavras ao Rei:

Vejo-vos co cavalo já cansado,
A vós, nunca cansado, mas ferido,
Salvai em êste meu a vossa vida,
Que a minha pouco vai em ser perdida⁷².

E complementa:

Antre duros farpões e Maura lança,
Deixai êste vassalo fidelíssimo,
Que êle fará por vós mais que Zopiro
Por Dário, até dar final suspiro⁷³.

Não acatar a esse sistema hierárquico seria o mesmo que lutar contra o bem estar da sociedade, crime grave em meio à sociedade do Antigo Regime. Jorge insiste, e mesmo implora para que o rei lhe permitisse dar mostras de fidelidade, ao mesmo tempo em que confere à vida um caráter hierárquico, julgando a sua de pouca valia frente à do rei. Este trunfo poético atende aos requisitos impostos pelas normas retóricas, qual seja: instruir – principalmente no tocante ao respeito aos lugares hierárquicos – mover – utilizando-se da compaixão, frente a um ato de sacrifício voluntário – e deleitar – ilustrando o ímpeto guerreiro e conseqüente coragem do protagonista. Em outro episódio igualmente ilustre, quando se depara com soldados lusitanos em debandada, Duarte Coelho procura dissuadi-los da deserção, pois deixavam de cumprir suas obrigações para com o Rei, que estava ferido e cansado, a essa altura da batalha:

Vêde donde deixais o Rei sublime?
Que conta haveis de dar ao Reino dêle?
Que desculpa terá tão grave crime?

⁷¹ Ver: HOLANDA, S. B. de. *Capítulos da literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 5ª ed., 1991, pp. 34-35.

⁷² TEIXEIRA, B. 1972, p. 71, estrofe LXXVI.

⁷³ Idem, p. 71, estrofe LXXVII.

Quem haverá que por traição não sele
Um mal que tanto mal no mundo imprime?⁷⁴

O “poder político”, portanto, emanava de cima para baixo, seguindo especificidades hierárquicas encabeçadas pelo rei, detentor “sacro” do poder e principal responsável pela manutenção/perpetuação do bem-comum. As orientações dispensadas pelos homenageados de *Prosopopéia* são normas políticas que o poeta re-apresenta ao público que, por sua vez, deveria imitá-las para perpetuar sua lealdade ao monarca, já que este merece até mesmo o respeito destas valorosas personagens.

As articulações entre os modelos heróicos, próprio dos encômios, e as vontades régias se acentuam a tal ponto que o poder investido ao herói confunde-se com o poder do rei, pois ambos apresentam as mesmas ambições e lutam pelos mesmos objetivos. O herói personifica as vontades do rei, agindo como “braços” que se estendem por domínios que muitas vezes não são acessados – ou mesmo conhecidos – pelo monarca. Enquanto instrumento físico de longo alcance, os heróis materializavam tudo o que agradasse à Coroa e à Igreja. Como nos assevera Guilherme Luz:

a presença física dos heróis na resolução dos assuntos que concernem ao bem-comum visa suprir a ausência física do Rei nessas mesmas ocasiões. No herói, em outros termos, está sempre presente a *persona ficta* do Rei, que lhe guia as palavras, os gestos e as ações necessárias para o cumprimento de seu desígnio. A autoridade do herói é, pois, um efeito de representação; é uma presença que se faz na ausência e, assim, permite que o Rei se faça ouvido e obedecido para muito além do espaço que a sua *persona personalis* é capaz de alcançar. Nesse sentido, louvar as ações heróicas é uma tarefa de formação de braços do Rei em compasso com a sua autoridade e, logo, uma tarefa plena de significados políticos⁷⁵.

Necessário lembrar, ainda, que a recepção de *Prosopopéia* se deu no *tempo dos Filipes* (1580-1640), momento em que se efetivou a união das Coroas Ibéricas sob a autoridade de um único monarca. Neste momento, era fisicamente impossível para o rei governar de perto toda a extensão imperial. Na lógica do corpo místico, a limitação física do rei era suprida pela presença do seu “corpo político”, ou seja, ele se fazia representar onde não poderia estar, construindo a idéia política de um reino no qual o rei muitas vezes não passava de um “símbolo de poder”, mesmo que o corpo do reino, enquanto extensão do corpo do rei, se dispusesse de braços, pernas, coração (analogias

⁷⁴ Ibidem, p. 77, estrofe LXXXVI.

⁷⁵ LUZ, G. A. 2007, p. 559.

relativas aos representantes régios, como é o caso dos núcleos político-administrativos) que materializavam os desígnios que partiam da Corte (neste momento, sediada em Madri)⁷⁶.

É fundamental, em meio a essas reflexões, diferenciar o significado de “estar presente” e de “fazer-se presente”. No primeiro caso, trata-se de presença física do rei e, portanto, limitada aos ambientes metropolitanos, salvo em raras exceções como no caso da União Ibérica, em que houve duas visitas do rei espanhol em domínios lusitanos. No segundo caso, a presença real dava-se sob efeito simbólico, sendo, portanto, mais abrangente. Como se sabe, o caráter “sacro” da realeza não era atribuído ao indivíduo que se fazia rei, mas à posição real. Os dispositivos simbólicos permitiam ao monarca fazer-se presente em territórios que nunca visitara. A representação, neste caso, se faz através de mediações sociais que possibilitavam a *presença de uma ausência*, através do jogo de aparências e significados⁷⁷.

Dessa forma, a presença do herói, sob o efeito de representação, supria a falta “física” do rei, ao mesmo tempo em que encarnava o “corpo político” do mesmo, e é nesse ponto que ambos se confundiam. A “cabeça” do reino é uma só e, respeitando a essa regra invariável, o rei é o único capaz de designar o melhor caminho a ser seguido pelo seu séquito, pelo “corpo” social. Nesse sentido, não é o caso de o rei e o herói pensarem de forma similar, mas de o rei pensar e agir *através* do herói que, nas representações encomiásticas, não detém vontade própria, mas *vontade régia*. Ele é o vínculo físico do rei com ambientes longínquos e representante político do mesmo e, enquanto tal, difusor da moral e dos princípios reinóis. O efeito de *fazer-se presente*, desta forma, é fundamental na propagação das vontades régias, o que indica que o pacto colonial transcende sua realidade dicotômica (restrita aos ciclos econômicos)⁷⁸.

As virtudes e dotes do herói podem ser – e geralmente são – *exteriores* a ele mesmo. São estereótipos de virtude, cuja vida exemplar condensa um arquétipo ilustre e excelente. No caso das obras analisadas, este perfil precisa corresponder às expectativas de uma Monarquia cristã, ou seja, demonstrar perícia tanto nos serviços políticos e militares prestados à Coroa, quanto na reprodução de valores e convicções cristãs rogadas pela Igreja Católica. O perfil heróico, portanto, porta vários níveis de virtudes

⁷⁶ Ver: MEGIANI, A. P. T. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004, p. 16.

⁷⁷ Ver: HANSEN, J. A. A categoria “representação”. In: JANCSÓ, I. & KANTOR, I. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. 2, São Paulo: Imprensa Oficial/HUCITEC/EdUSP/FAPESP, 2001, pp. 735-755.

⁷⁸ Ver: LUZ, G. A. 2007, pp. 543-560.

coniventes à manutenção harmoniosa da união mística do corpo político português. A noção de reciprocidade, supostamente formalizada e fomentada entre o rei e seus vassalos, é uma maneira de assegurar a fidelidade e manutenção dos laços hierárquicos, certificando àqueles que perpetuam esta virtude premiações que incitam à glória e à fama, predados essenciais do ponto de vista teológico-político, no qual a morte não é um fim, mas uma finalidade.

CAPÍTULO 2

A construção dos “perfis heróicos”: uma análise dos *exemplos* e de seus reveses

Na esfera divina, não existe Deus sem o Diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso Terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado⁷⁹.

Laura de Mello e Souza é imperativa quando visualiza a linha tênue que se fixa entre a *virtude* e o *pecado*. A instabilidade na relação entre estes dois pólos morais, de certa forma, é proporcional ao embate mitológico entre *fortuna* e *virtude*. Neste capítulo, as discussões buscam elucidar o uso de referências mitológicas em obras cristãs bem como tratar dos conflitos/pacificações entre os valores abstratos da *fortuna* e da *virtude* para, em meio a tais “negociações”, inquirir sobre os papéis e os lugares dos heróis e de seus antagonistas, atentos aos valores e às tópicas morais que compõem os caracteres dessas personagens. Neste momento, é preciso levar em consideração que os “heróis narrados” não correspondem necessariamente aos “heróis de fato”: de acordo com Certeau, ao refletir sobre o discurso histórico, estes dois campos nunca se corresponderão⁸⁰, mesmo porque este não é o propósito das construções retórico-poéticas.

É necessário, ainda, lançar algumas ressalvas: a silhueta deste capítulo, em relação ao anterior, muda em proporções e feitio. Este se preocupa em sondar artifícios retórico-poéticos que se distanciam de nossa época e de nossas leituras cotidianas, como é o caso do uso da mitologia. Por isso, os enunciados são carregados de novidades que nos são incommuns. A aparente “quebra” do texto, portanto, é resultado de um cuidado redobrado ao tratar de conceitos que se distanciam de nós; mas tomamos certas precauções para não tratá-los como “exóticos”, mesmo porque esta assimilação é fruto das apreensões do presente, e não da época em que sua repercussão era bem recepcionada, pouco dada às estranhezas. O que fizemos, em outras palavras, foi nos deslocarmos do “lugar tranqüilo” que ocupávamos para desconfiar do que nos parecia óbvio e natural.

⁷⁹ SOUZA, L. M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 29.

⁸⁰ CERTEAU, M. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 20.

2.1- O uso da mitologia greco-romana em obras cristãs: alguns apontamentos

Podemos perceber a presença de recursos mitológicos em textos escritos em temporalidades diversas, como, por exemplo: a *Ilíada* e a *Odisséia*, de Homero; a *Eneida*, de Virgílio; as *Metamorfoses*, de Ovídio; a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri; *Os Lusíadas*, de Camões. Obras escritas tanto em solo cristão quanto em ambiente pagão utilizam-se da mitologia para concretizar seus propósitos. No caso desta pesquisa, interessa-nos primordialmente entender o uso de tais referências em uma sociedade cristã e as possíveis maneiras de interação entre a dogmática cristã e os recursos que potencialmente lhe faziam frente.

O uso de elementos pagãos em textos editados entre os séculos XVI e XVII gerou debates acirrados, principalmente no que se refere ao uso da mitologia greco-romana. Sondando a fortuna crítica de *Os Lusíadas*, Morganti percebeu que nos três séculos que procederam à edição da obra, as interpretações a respeito da mitologia eram polêmicas e controvertidas. No século XVII, Manuel Pires de Almeida e seus adversários, chamados “apologistas” de Camões, foram peças-chave nesse debate. O primeiro considerava o uso de “fábulas pagãs” inconveniente em um poema que cantava a expansão da fé cristã. Pires de Almeida afirma que Camões desconsiderou a crença do povo para quem escreveu, deixando a verossimilhança em segundo plano. Já os apologistas autorizaram o emprego da mitologia clássica, destacando a utilidade das “ficções poéticas” e afirmando que a “epopéia portuguesa” ensinava e movia os leitores à emulação dos grandes feitos, tidos como excelentes⁸¹.

O *novo* gera certa intolerância e estranhamento por parte dos homens que o recepcionam. Contudo, de acordo com Maravall, a cultura que se convencionou classificar como barroca⁸² (1600-1680) cultivava e exaltava tais novidades. Convencido da atração exercida pelo extraordinário, o autor afirma que o “barroco” oferecia um ambiente propício para a profusão da novidade, do extravagante, recepcionado de formas diversificadas:

⁸¹ Ver: MORGANTI, B. F. *A Mitologia n’Os Lusíadas – Balanço Histórico-Crítico*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: IEL/Unicamp, 2004, pp. 156-159.

⁸² O barroco, na concepção do autor, não designa conceitos morfológicos ou estilísticos, repetíveis em culturas cronológica e geograficamente separadas. Trata-se de um conceito de época, que se estende, em princípio, a todas as manifestações integradas na cultura da mesma. Essa definição visa alcançar um conhecimento o mais sistemático possível de cada um dos períodos que submete a estudo, sem que com isso renuncie a compará-los, depois, com todo rigor. Ver: MARAVALL, J. A. *A cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, pp. 42-49.

o novo agrada, o nunca antes visto atrai, a invenção que estréia embeleza; mas todas as aparentes audácias serão permitidas desde que não afetem a base das crenças sobre as quais se assenta a estrutura social da monarquia absolutista; ao contrário, servindo-se dessas novidades como veículos, introduz-se mais facilmente a propaganda persuasiva a favor do estabelecido⁸³.

Nosso estranhamento ao nos depararmos com uma cultura pagã apropriada em obras de cunho cristão não se equipara às impressões causadas durante o período em que foram editadas. Os homens que viviam neste período sequer cogitavam uma sociedade laica, tampouco testemunharam movimentos vinculados à difusão da *razão* como um caminho a se percorrer, como na Revolução Industrial e no Iluminismo. Recorrer às “fábulas clássicas” não constituía, necessariamente, um perigo para a ortodoxia cristã dos séculos XVI-XVII, salvo nos casos em que o fiel se deixava levar pelas “crendices” pagãs, rompendo os laços com a comunidade católica. A Igreja aceitava e mesmo fazia uso dessas manifestações exteriores, mas sob vigília constante. Delumeau reforça este argumento quando afirma que:

Como o cristianismo tinha impregnado quinze séculos de história européia, a mitologia já não podia ser senão um álbum de imagens, de resto singularmente rico, e um repertório de alegorias. Os deuses tinham abandonado os templos⁸⁴.

Ao serem interpretados como linguagem metafórica ou simbólica, os elementos pagãos não constituíam mais um perigo substancial, agindo como acessórios ornamentais cujo objetivo primordial era deleitar os leitores mais instruídos (ou *discretos*⁸⁵) que, conhecendo as fábulas, conseguiriam interpretar as mensagens ortodoxas “implícitas” ou alegóricas nelas veiculadas⁸⁶. A ortodoxia, portanto, admitia a sobrevivência de manifestações heterodoxas que a moral cristã, por outro lado, poderia desaprovar ou desacreditar. Esses elementos, “desativados” de sua potencialidade

⁸³ Idem, p. 356.

⁸⁴ DELUMEAU, J. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 119.

⁸⁵ Hansen identifica duas formas de destinatários: o *discreto* e o *néscio*. O discreto distingue-se pelo engenho e pela prudência, que fazem dele um tipo “agudo” e racional, capacitado sempre para distinguir o melhor em todas as ocasiões. O néscio, ou vulgo, designa indivíduos com falta de juízo, rústico ou confuso. Trata-se, portanto, de uma oposição intelectual, cujo critério fundamental é a agudeza. Ver: HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho*: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII, São Paulo: Ateliê Editorial, Campinas: Editora da Unicamp, 2004, pp. 93-103.

⁸⁶ Delumeau nos lembra que as imagens retiradas das fábulas antigas produziam ensinamentos que podiam ser traduzidos em duas linguagens diferentes: a da Antiguidade greco-romana e a do cristianismo. Este último caso é o mais recorrente e, segundo o autor, a Igreja estava longe de reprová-lo. A Europa do Renascimento, dessa forma, se paganizou e des cristianizou menos do que durante muito tempo se pensou. Ver: DELUMEAU, J. *A Civilização do Renascimento*, volume 2, Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 116.

original e re-contextualizados, são manuseados pelas mãos hábeis e comprometidas do próprio cristianismo⁸⁷.

“Bento Teixeira” investiu no resgate de elementos mitológicos para a construção de retratos poéticos em *Prosopopéia*, seja de “heróis” ou de “anti-heróis” cristãos. Não nos parece provável afirmar que a retomada de elementos pagãos seja por ocasião de um momento histórico conturbado⁸⁸ ou que o poeta se sentia obrigado a “reproduzir” servilmente categorias próprias das épicas da Antigüidade⁸⁹. Recusamo-nos, mais ainda, a admitir que o uso de mitologia contradiga necessariamente uma obra de cunho cristão, tendo em vista as inúmeras possibilidades de interpretação que ela comporta. Bento Teixeira, no decorrer de sua obra, invoca a ajuda do Deus cristão, afirmando que não “bebe” do licor ou compartilha a “falsa pompa” dos antigos poetas. Nesse sentido, os elementos mitológicos, “descarnados” de seu sentido primeiro, agem como instrumentos artísticos ou técnicos que enriquecem o engenho do poeta: longe de qualquer impedimento, os recursos mitológicos intensificam as finalidades retóricas últimas da “poética barroca”: *docere, movere et delectare*.

A re-contextualização da mitologia se ancora no estabelecimento da “ordem” social, passando incólume até mesmo pela censura inquisitorial. De acordo com Laura de Mello e Souza:

O Santo Ofício tinha então [1543] menos de uma década de existência, mas já estendia seu braço comprido sobre a colônia brasileira, perseguindo desvios, heterodoxias e vigiando a observância estrita da fé católica⁹⁰.

Não se pode afirmar, com precisão, até que ponto se estendia os braços do Santo Ofício, no que se refere às práticas letradas; o que se pode inferir, contudo, é que suas aprovações certamente não eram descuidadas ou feitas a esmo. Antes, acreditamos que

⁸⁷ Ver: STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 237.

⁸⁸ Esta postura é adotada por Wilson Martins, quando este afirma: “A *Prosopopéia* reflete, como um espelho de radar, o nível da inteligência nos fins do século XVI”. Nesta análise, calcula-se que a inteligência dos homens, em determinada época, é proporcional ao engenho poético dos escritos. No caso da época de Bento Teixeira, devido à falta de “originalidade” do poeta, associa-se a falta de engenho com uma suposta fase de “transição”. Ver: MARTINS, W. *História da Inteligência Brasileira: Volume I (1550-1794)*. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 109.

⁸⁹ Esta “reprodução servil” estava ligada a uma suposta tendência à bajulação ou, antes, a um apego demasiado à vida ociosa. Esta postura, prontamente assumida por Veríssimo, parece-nos equívoca, pois generaliza práticas que se mostraram muito mais complexas. Para mais informações sobre o seu posicionamento, ver: VERÍSSIMO, J. *História da Literatura Brasileira: de Bento Teixeira, 1601 a Machado de Assis, 1908*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 48.

⁹⁰ SOUZA, L. M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*, São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 47.

o uso da mitologia, longe de esboçar um cenário conflituoso, aprimora e legitima dois importantes aspectos requisitados nas poesias seiscentistas: anunciar “heróis” preocupados em expandir o Império português e difundir a fé cristã, vencendo os *infortúnios* e abrindo alas para uma época áurea.

Como se pode ver, a mitologia amplifica os atributos do herói e suas façanhas, o que sugere maior adesão por parte de um auditório altamente receptivo, quando se trata de um *estilo superior*. Hansen nos adverte:

A poesia confere distinção pois, ao entender a harmonia dissonante das relações metafóricas estabelecidas entre conceitos distanciados, o destinatário é tão engenhoso, agudo e discreto quanto o poeta⁹¹.

Dessa forma, os recursos estilísticos que retomam elementos da tradição pagã amplificam o alcance desta obra e os valores morais que integram as “biografias” encomiásticas. Nesse sentido, não admitimos que o uso dessas referências tivesse um significado puramente ornamental em seu sentido mais pueril. Apontar as glórias dos protagonistas levanta um quadro de qualidades e virtudes a serem espelhadas. A eficácia e sucesso da *propaganda política* estão vinculados ao labor poético dispensado pelo autor e aos artifícios retóricos mobilizados pelo mesmo. As figuras de elocução, portanto, longe de atender somente às intenções particulares e “ornamentais” dos poetas, mobilizavam aspectos do imaginário e da cultura letrada da época, o que era fator decisivo na eficácia “propagandística” da obra e da sua verossimilhança.

2.2- A construção do herói em *Prosopopéia*: narrativa mítica e o advento de tempos áureos

Bento Teixeira invoca a presença de deuses mitológicos no decorrer de *Prosopopéia*. O autor requisita, inicialmente, os serviços de Proteu, divindade integrante do panteão grego, descendente de Tétis – filha de Nereu – e do titã Oceano. Ele integrava o Conselho de Anciões, em virtude de sua sabedoria e da capacidade de prever o futuro. Possui, ainda, a habilidade de metamorfosear, adquirindo o aspecto de figuras monstruosas, cujo objetivo é afugentar os mortais que o abordam para ouvir suas profecias:

Vem o velho Proteu, que vaticina
(Se fé damos à velha antiguidade)

⁹¹ HANSEN, J. A. 2002, p. 46.

Os males a que a sorte nos destina,
Nascidos de mortal temeridade.
Vem nua e noutra forma peregrina,
Mudando a natural propriedade.
Não troque a forma, venha confiado,
Se não quer de Aristeu⁹² ser sojigado⁹³.

A narrativa de Proteu oferece autoridade aos versos de *Prosopopéia*, visto que, sendo um sábio profeta, reconhece os grandes feitos que mereçam ser guardados na memória. Quando Bento Teixeira abre mão de ocupar a *persona* de narrador, ele assume uma posição de modéstia, mostrando-se impotente frente a feitos de heróis tão grandiosos. A presença de Proteu personifica a sabedoria épica e sua fala, com ares de vaticínio, reforça e incrementa o discurso, tornando-o convincente e “legítimo”.

O deus profeta assume ares solenes e reforça a posição modesta dispensada pelo poeta, no afã de narrar os “indescritíveis” feitos de Jorge d’Albuquerque, conforme indica o trecho abaixo:

Seus heróicos feitos extremados
Afinarão a dissonante prima,
Que não é muito tão gentil sujeito
Suprir com seus quilates meu defeito⁹⁴.

Pensando na tradição de leitura da epopéia camoniana, Bianca Morganti afirma que, nos séculos XVI e XVII, havia basicamente três formas de entender a presença da mitologia em *Os Lusíadas*: como ornamento, com a intenção de causar deleite em seus leitores; entender os deuses como heróis, cujos feitos foram imortalizados nos textos épicos; como alegoria⁹⁵, compreendendo o mito em analogia com a mística cristã. Guilherme Amaral Luz cogita a hipótese de essas três interpretações também terem sido as que dirigiram o uso da mitologia em *Prosopopéia*. Segundo o autor, neste caso, Proteu poderia:

(...) personificar, ao mesmo tempo, uma figura de ornato, um herói sábio e um profeta cristão. Como figura de ornato, com suas transmutações monstruosas, ele é a própria metáfora da metáfora ou da pluralidade de formas sensíveis imperfeitas assumidas pela verdade. Como sábio, detém o conhecimento da virtude dos heróis e

⁹² Para informações sobre o mito de Aristeu, ver: BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. São Paulo: Martin Claret, 2006, pp. 251-254.

⁹³ TEIXEIRA, B. 1972, p. 29, estrofe XV.

⁹⁴ Idem, p. 35, estrofe XXIII.

⁹⁵ Entendendo a alegoria como uma modalidade da elocução ou ornamento do discurso, que age como um dispositivo retórico cujo procedimento fundamental é a técnica da substituição. Ver: HANSEN, J. A. *Alegoria: Construção e interpretação da metáfora*, São Paulo: Atual, 1986, pp. 1-2.

dos desafios impostos pela fortuna. Como profeta cristão, anuncia a fatalidade das ações na direção dos seus resultados já sabidos de antemão⁹⁶.

Resta lembrar, ainda, que os dotes proféticos de Proteu vaticinam um futuro que, para o leitor, já é passado. Método similar é encontrado n’*Os Lusíadas*, quando Júpiter, para alívio de Vênus, profetiza feitos gloriosos aos portugueses:

Que eu vos prometo, filha, que vejais
Esquecerem-se Gregos e Romanos,
Pelos ilustres feitos que esta gente
Há-de fazer nas partes do Oriente⁹⁷.

Este recurso “profético” reforça a autoridade imposta pela memória reerguida. Cantar a grandeza dos homenageados com ares proféticos não constitui perigo algum para as autoridades religiosas, partindo do pressuposto de que os fatos são eventos passados, mas que, no entanto, são dignos de lembrança e memória. Nesse sentido, “não há qualquer profecia no canto de proteu que não seja figura de elocução”⁹⁸.

No discurso que toma forma sob a voz de Proteu, notamos que o poeta enaltece a figura dos Albuquerque, aludindo a antigos personagens ilustres, reconhecidos como modelos tradicionais dignos e renomados⁹⁹. Existe, portanto, uma correlação entre dois tempos: o tempo mítico do herói e o tempo contemporâneo à obra. As virtudes dos varões portugueses, homenageados de *Prosopopéia*, são espelhadas em personagens cujos feitos, imortalizados, ecoam com o passar das gerações. No entanto, faz-se necessária uma ressalva: essas “qualificações” épicas, realizadas por meio de *comparações, alusões, analogias*, atuam como figuras de elocução (*léxis*), cujo intento é enobrecer a figura dos Albuquerques e, ao mesmo tempo, estabelecer modelos que sirvam de referência para os leitores coevos. A eficácia dessas figuras é simbólica, uma vez que a comparação respeita aos padrões tradicionais, enfatizando as “virtudes heróicas” próprias dos personagens épicos e não o indivíduo por trás do herói:

⁹⁶ LUZ, G. A. “O canto de Proteu ou a corte na colônia em *Prosopopéia* (1601) de Bento Teixeira”. In: *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF. Niterói-RJ: v. 25, 2008, p. 24.

⁹⁷ CAMÕES, L. V. 2008, p. 60, canto II, 44.

⁹⁸ LUZ, G. A. 2008, p. 25.

⁹⁹ A eficácia de *Prosopopéia* dependia da capacidade do *aedo* em mobilizar, tanto como um orador, “lugares comuns” retóricos, ou *tópicos* de invenção, para usar um vocabulário mais técnico. Este *aedo* necessita “imortalizar” as personagens, enumerando e qualificando suas virtudes e, dependendo do engenho poético, oferecendo sobrevida à própria poesia. De acordo com Trajano Vieira, “os prodígios heróicos são uma necessidade poética” e, nesse sentido, poeta e herói trabalham juntos para superar a transitoriedade. Vieira admite que a poesia épica, além de conferir glória imperecível aos heróis, possui um caráter educativo e formador, oferecendo modelos de conduta a serem seguidos, edificando virtudes exemplares e indispensáveis para o reconhecimento permanente. Ver: VIEIRA, T. “Introdução”. In: CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*, vol. 1. São Paulo: Arx, 2003, pp. 12-14.

Outro Troiano Pio, que em Dardânea
Os Penates livrou e o padre caro;
Um Públio Cipião, na continência;
Outro Nestor e Fábio, na prudência¹⁰⁰.

A personagem Duarte Coelho apresenta virtudes espelhadas nos “antigos”: a continência de Públio Cornélio Cipião (236 a.C. – 183 a.C.), general romano virtuoso, símbolo de coragem e perseverança bélica, características que lhe renderam reconhecimento “mítico”. Em seguida, Duarte é comparado a Nestor¹⁰¹ e a Quinto Fábio Máximo (275 a.C. – 203 a.C.); no quesito prudência: o primeiro é um ícone “homérico”, peça fundamental na empresa dos gregos contra os troianos; o segundo é representado como um grande estrategista bélico, cujo “faro” na batalha debilitou moral e fisicamente Aníbal e seus exércitos durante a Segunda Guerra Púnica. Esses personagens exercem uma função dupla no poema: como modelos memoriais, enaltecem as qualidades de Duarte Coelho, pois são personagens “virtuosamente” qualificadas; como figuras de elocução, causam deleite e, por se tratar de grandes referências a obras prestigiosas da Antiguidade, acentuam a distinção e agudeza do poema, afetando um auditório que, com tais referências épicas, deveria entender a gravidade da exaltação.

Assim como Duarte Coelho, sua prole, composta, segundo o poema, por varões ilustríssimos (“Cada qual a seu Tronco respondente”, canto XXIX), dará prosseguimento aos grandes feitos do pai. Jorge e seu irmão, no canto XXXI, são identificados como “Martes”, *hipérbole*¹⁰² que engrandece os atributos bélicos por fazer menção ao deus da guerra, reconhecido pelas habilidades com as armas e o espírito guerreiro. No canto seguinte, são comparados a “dous soberbos Rios espumosos”, que designam a fúria, a inquietude e a força dos homenageados¹⁰³. Estas metáforas são

¹⁰⁰ TEIXEIRA, B. 1972, p. 37, estrofe XXVII.

¹⁰¹ Nestor foi rei de Pilo, filho de Neleu, casado com Eurídice. Muito célebre na Ilíada, aparecendo como um velho prudente e portador de grandes conselhos. Trata-se do arquétipo da sabedoria, da continência e da prudência.

¹⁰² A hipérbole indica uma figura de exagero, que amplifica o argumento. Baseia-se numa metáfora ou numa sinédoque; sua função semântica é invocada quando não se encontra um termo apropriado que dê conta da “grandiloquência” ou “vulgaridade” da narrativa, tentando “expressar o inexprimível”. Ver: REBOUL, O. 1998, pp. 123-124.

¹⁰³ Estratégia poética, as perífrases são requisitadas nos casos em que o poeta, ao descrever um ser ou enaltecer sua conduta, simula não dispor de palavras à altura da homenagem e, por isso, busca contemplar suas características, utilizando termos ou palavras que, no conjunto, assumem as pretensões retórico-poéticas do orador. Esse artifício assume uma natureza dupla: pode designar algo que teria sido perigoso nomear abertamente e, por outro lado, pode desmistificar ou vulgarizar objetos ou seres míticos, aludindo a eles com linguagem profana, abolindo figuras prestigiosas a partir de “máscaras” mitológicas. Ver: STAROBINSKI, J. 2001, pp. 231-260.

parâmetros amplificadores, que instruem (*docere*) e agradam (*delectere*), sendo capazes de persuadir (*movere*) por meios retóricos emprestados da mitologia clássica.

Outro exemplo nos é apresentado no canto XLII de *Prosopopéia*. Nas palavras de Proteu, Jorge d'Albuquerque é mais invicto do que Enéias, que “desceu ao Reino de Cocito”. O protagonista da *Eneida*, importante guerreiro na batalha de Tróia, é reconhecido por sua coragem, astúcia e eloquência. Não é por acaso que conseguiu enganar o “cão infernal” e invadir as “terras” de Hades, retornando com vida depois de cumprir sua missão. Jorge d'Albuquerque, portanto, supera aquele que desceu ao “Reino escuro”, personagem fundamental na “fundação mítica” do Império Romano, varão pio digno das proezas que lhes são imputadas. O jogo de figuras antagônicas, tal como claro/escuro e luz/sombra, acentuam a distinção entre os bons e maus costumes, ou entre vícios e virtudes. No presente caso, o “Reino escuro” está associado ao mundo de Hades, o mundo da perdição. Em outros momentos, Bento Teixeira compara Jorge d'Albuquerque ao “Sol luzente” (Canto XLII), indicando a luz como metáfora da virtude. Esse jogo de cores e efeitos, presentes em *Prosopopéia*, nos parece ser recurso retórico para a construção de heróis “iluminados”, afastados da vil “escuridão”. A referência ao “Reino de Cocito” pode suscitar nos leitores uma associação ao “Reino” dos Infernos. Jorge, por conseguinte, supera o mundo do pecado e da danação, estando, assim, invicto dos castigos eternos.

Além das analogias referentes ao “herói” antigo, o poeta invoca também a presença de outros deuses pagãos, que não Proteu, no decorrer das narrativas. O deus romano Saturno, cuja equivalência na mitologia grega seria Cronos, é filho do Céu e da Terra. Em uma das versões mitológicas, ele mutilou o pai, Urano, para tomar o poder e governar entre os deuses. Amedrontado pela profecia que seu pai lhe transmitira já moribundo, Saturno precaveu-se quanto a seus filhos, temendo que fosse destronado por um deles. Optou por devorá-los à medida que nasciam. Réia, seu par, furiosa devido a esta atitude, poupou seu sexto filho e deu a luz em local reservado. A deusa enganou Saturno com uma pedra enrolada em cueiros, fingindo ser seu filho. O deus tomou-a em seus braços e devorou-a, enfurecido. Júpiter, o filho poupado, fora criado por pastores e, já crescido, após batalha acirrada, destronou o pai¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Para prestar esclarecimentos, esta é “uma” das versões mitológicas. A preocupação, aqui, não é unificar as variantes mitológicas; antes, busca-se demonstrar uma possível significação para, em seguida, sondar sua apropriação em versos inscritos nos seiscentos. Para informações adicionais sobre esta versão, ver: HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Quando se fala no deus Saturno, é impossível não contextualizá-lo frente à noção de “Idade de Ouro”¹⁰⁵, na qual ele se insere. Em *Prosopopéia*, há o indicativo de que se almeja este tempo, no seguinte canto:

Vejo (diz o bom velho) que, na mente,
O tempo de Saturno renovado,
E a opulenta Olinda florescente
Chegar ao cume do supremo estado.
Será de fera e belicosa gente
O seu largo destricto povoado,
Por nome terá Nova Lusitânia,
Das Leis isenta da fatal insânia¹⁰⁶.

O tempo de Saturno é uma época fértil e vigorosa, que, nas palavras de Proteu, será renovada. A cidade de Olinda, mencionada logo acima, é uma povoação fundada por Duarte Coelho em 1535. Chegar ao “supremo estado”, neste caso, é atingir a supremacia política, onde o modelo heróico se tornará comum, e Olinda será habitada somente por gente “fera e belicosa”, ou seja, bravas e guerreiras, virtudes ideais nessa época de combate aos mouros, de conflitos com os índios americanos e de expansão imperial. Com referência às leis, livres de loucura funesta (o poeta utiliza a terminologia “fatal insânia”), remonta-se também à era de Saturno, subtendendo que tais leis se veriam privadas de disparates e falhas, encontrando respaldo tanto na moral cristã quanto nas prioridades comuns à Coroa. A “Nova Lusitânia”, portanto, resgata os princípios metropolitanos, difundindo as leis reais e normas morais, transformando a colônia numa verdadeira “extensão” das terras portuguesas. Esta versão de uma era áurea muito se aproxima das asseverações de Delumeau:

O sonho da época de ouro assumiu múltiplas formas. A maioria relegou esse tempo bendito a um passado não datado, misturando o paraíso terrestre da Bíblia com o das *Metaformoses* de Ovídio e imaginando uma época de paz em que sobre a terra não havia nem medo, nem mal, nem infelicidade¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ovídio (I a. C.) adapta o mito das raças de Hesíodo em sua obra *Metamorfoses*. Na sua “Idade de Ouro”, Ovídio apresenta uma era sem repressão, onde a justiça e a lealdade eram cultivadas sem a necessidade de leis. Os alimentos eram abundantes e não havia necessidade de o homem plantar. Havia, nessa idade, uma idéia de pureza moral que foi gradualmente se dissipando. Ver: SANTOS, E. C. P. dos. *O Mito da criação: o conceito de cosmogonia nas metamorfoses de Ovídio*. Disponível em: http://www4.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/EST/Revistas_EST/III_Congresso_Et_Cid/Comunicacao/Gt06/Elaine_C._Prado_dos_Santos.pdf. Acesso em: janeiro/2009.

¹⁰⁶ TEIXEIRA, B. 1972, p. 37, estrofe XXVI.

¹⁰⁷ DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente* (séculos 13-18). São Paulo: EDUSC, 2003, vol. 1, p. 230.

Em *Prosopopéia*, os anúncios encomiásticos parecem idealizar uma “Idade de Ouro” que mescla características de todos os domínios e raças, tanto na mitologia *hesiódica* quanto na *ovidiana*. Tal como no primeiro domínio da teoria de Hesíodo, percebemos em *Prosopopéia* que o elemento religioso é essencial na construção do “retrato” do herói, apesar de se tratar de um ambiente cristão e, portanto, monoteísta. No entanto, a guerra, própria do segundo domínio, e a submissão hierárquica e disposição ao labor, próprias do terceiro domínio, também se encontram presentes nos versos de Bento Teixeira. Jorge d’Albuquerque deveria dilatar o Império, submetido às vontades do rei, e ampliar e difundir a fé cristã que, nesta época, oferecia um caráter “sacro” à sua jornada. Todas essas façanhas estabeleciam a “ordem” no organismo social e, por isso, eram almejadas. Os bons tempos anunciados (ou requisitados) em *Prosopopéia* dependiam da guerra, dos conflitos, dos labores, da religião. Os heróis saudados neste texto optaram pela *diké*, terminologia grega que indica um senso de justiça e lealdade. Sendo assim, o homem, tal como na Idade de Ferro, traça seu próprio destino, sendo recompensado a partir de suas escolhas¹⁰⁸. Há que se perceber, em Jorge d’Albuquerque, um exemplar da safra de heróis seiscentistas, virtuosos segundo os modelos excelentes de sua época, que se forjam a partir de matrizes antigas readaptadas.

Admitindo que o encômio podia anunciar “heróis” desejados, mas inexistentes, percebe-se que a “Idade de Ouro” pintada em *Prosopopéia* detém um sentido “propagandístico”, que pretendia mobilizar seu público a emular os heróis retratados, tendo em vista a “construção” de modelos excelentes que orientassem e possibilitassem o advento de tempos áureos. Esses “anúncios” esboçam perfis com finalidade pedagógica, educando os leitores e ensinando a eles os bons modos apreciados pela coroa e, por extensão, legitimados pela Igreja.

Dessa forma, constatamos que a “Idade de Ouro” é moldada conforme as prerrogativas de seu tempo. Quando se supõe a possibilidade de melhorias, deduz-se que a idade áurea ainda não chegou, mas que está por vir. Seja nas passagens de Hesíodo ou nas de Ovídio, pressupõe-se que tempos melhores ainda virão, apesar de o primeiro dissertar com mais pessimismo que o segundo. Bento Teixeira, ao anunciar seus “retratos” de virtudes, conscientemente levanta as falhas/faltas que imperam nas colônias brasílicas. Supor a correção desses “erros” é idealizar uma *inversão* na qual as virtudes substituirão os vícios, mesmo que para isso seja necessário recorrer à guerra ou

¹⁰⁸ Ver: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1996, pp. 31-37.

a outros meios contrários ao ideal de justiça e de paz. Sendo os mouros considerados grandes “desordeiros”, conforme os relatos portugueses, a “Idade de Ouro” só seria possível com a conversão ou dizimação dos mesmos, sendo esta segunda opção assumida em último caso. Nota-se, portanto, que o uso de referências mitológicas nos remete a um grande cenário mítico, que reforça as inclinações poéticas do autor, além de ser um grande atrativo para os leitores discretos, aptos a compreenderem estas analogias.

2.3- Cenário e manifestações dos *infortúnios*: obstáculos à virtude

Para dar contornos bem nítidos à iniquidade dos *infortúnios* presentes em *Prosopopéia*, Bento Teixeira requisita a presença de Lémnio¹⁰⁹, codinome de Vulcano, deus romano cuja habilidade com a forja lhe confere o posto de “ferreiro” nos confins do Olimpo. Na apropriação de Bento Teixeira, ele representa e personifica a vileza, por fazer resistência ao nobre caminho trilhado por Jorge d’Albuquerque e sua tripulação. Admitido como o “pai” da barbárie, este deus oferece ao *aedo* ares trágicos por tutorar os “pagãos”, indivíduos que resistiam à expansão da fé e, por extensão, do Império português. A presença da alteridade encontra-se expressamente presente na terminologia *barbárie*¹¹⁰, que sustenta uma densa carga toponímica: essa nomenclatura, portadora de significados diversos e convencionais, é dificilmente definida, senão por tópicos negativos. Tal como o mal, que se define pela ausência de bondade, termos como “bárbaro”, “pagão”, “herege”, “gentio”, “mouro”, são definidos pela ausência de alguma virtude configurada como excelente. Sendo assim, o bárbaro pode ser o “não-grego”, o “não-civilizado” ou, no caso de *Prosopopéia*, pode designar o “não-cristão”. A noção de barbárie depende do ponto de referência de quem designa; determina-se, portanto, uma fronteira convencional e negociável, que homogeneíza o “outro”, traçando-o como uma espécie de “caricatura”.

Enquanto artifício retórico, a figura de Lémnio é duplo signo de paganismo: por um lado, sua origem remonta às fábulas pagãs e, portanto, sua natureza é potencialmente contraditória à mística cristã; por outro, ao ser re-contextualizado em *Prosopopéia*, este deus assume a “paternidade” dos “pagãos”. Sob essas medidas, o deus ferreiro assume não somente a personificação de um deus pagão, mas da própria

¹⁰⁹ Quanto à versão mitológica apropriada pelo autor, ver: TEIXEIRA, B. 1972, pp. 122-123.

¹¹⁰ Como Starobinski nos lembra, “um termo carregado de sagrado demoniza o seu antônimo”. Neste caso, o *bárbaro* se opõe ao *cristão*. STAROBINSKI, J. 2001, p. 33.

essência do paganismo. Como *argumento-tipo*, este deus amplifica a vileza combatida pelos Albuquerque; como *figura de elocução*, ele oferece ao *aedo* uma voz dissonante, com tendências a alterar e mover o ânimo dos leitores, dado que esta divindade trama contra os homenageados e mobiliza um arsenal de desventuras, como será mostrado mais adiante.

Ao analisar o uso de mitologia n’*Os Lusíadas*, Morganti considera que são três as possibilidades de recepção dos artifícios mitológicos, hipótese que nos possibilitou pensar a figura de Lémnio no contexto de *Prosopopéia*: como *figura de ornato*, reforçando o estilo épico e valorizando a estrutura estética pautada na mitologia greco-romana, compondo as “*belas-maneiras*” e a fala depurada; *metafórica*, entendendo os deuses como grandes heróis que usufruem de reconhecimento na Antiguidade, dignos de referência e imortalidade; e *alegórica*, remetendo, intrinsecamente, a uma realidade mística cristã ou, no mínimo, que não se oponha a ela¹¹¹. Enquanto peça ornamental, Lémnio é artifício retórico empregado com vistas a aprimorar o engenho poético e o caráter estético de *Prosopopéia*; simboliza, por outro lado, a figura do *anti-herói*, sendo responsável pelos males que dificultaram e que, por pouco, não impediram o êxito da empresa patrocinada por Jorge d’Albuquerque e sua tripulação.

O sentido alegórico¹¹², por sua vez, não é simples (a alegoria impõe certa dificuldade de interpretação), mas abre espaço para algumas leituras. Em uma das versões mitológicas, Vulcano foi arremessado do Olimpo pela mãe (Juno), por ter nascido com a aparência disforme. Devido à queda, que durou um dia e meio, o deus do fogo tornou-se coxo, sobrevivendo tão somente por ser imortal. Essa deformidade, portanto, pode indicar a natureza “coxa” dos pagãos que, por desconhecerem ou evitarem a fé cristã, são “incompletos”, “mancos”. Por outro lado, na tradição cristã, Lúcifer e os “anjos caídos” sofreram queda semelhante, por se rebelarem contra Deus, e foram precipitados para o Inferno. Esta analogia não seria estranha em uma sociedade fortemente “cristianizada”, como é o caso de Portugal e suas extensões coloniais. O deus ferreiro e, portanto, do fogo, poderia ser, assim, uma metáfora de seres infernais.

A “aparência” de Lémnio, descrita por Proteu, parece condizer com sua natureza/essência vil. Ao narrar sua compleição, o poeta anuncia a fisionomia dos

¹¹¹ Ver: MORGANTI, B. F. 2004, pp. 156-171.

¹¹² Segundo Hansen, existe duas opções de recepção para o leitor: analisar os procedimentos formais que produzem a significação figurada, lendo-a apenas como convenção lingüística que ornamenta um discurso próprio, ou analisar a significação figurada nela pesquisando seu sentido primeiro, tido como preexistente nas coisas e, assim, revelado na alegoria. Ver: HANSEN, J. A. 1986, p. 2.

infortúnios que virão. Como esta descrição parte de Proteu, é totalmente viável que ares proféticos norteiem a sua fala:

E com rosto cruel e furibundo,
Dos encovados olhos cintilantes,
Férvido, impaciente, (...) ¹¹³.

O “mal” é anunciado como algo feio, desfigurado, ignóbil, mortificante. As compleições de Lémnio muito se assemelham à descrição de um defunto, o que nos indica que esta desfiguração também se associa ao paganismo, à heresia, ao bárbaro, e a todas as características que integram o perfil – re-contextualizado – do deus ferreiro. Por outro lado, estas descrições possivelmente amplificavam o mal-estar e a repulsa dos leitores frente, não somente ao deus mitológico, como também a todas as suas ações e tendências. Isto ajuda os auditórios a memorizar a devassidão dos vícios que esta personagem representa, cumprindo uma finalidade similar à dos sermões, vide o teor moral destas implicações.

Como a *memória* é um dos entroncamentos da retórica, não é de se estranhar que estes artifícios estejam presentes em *Prosopopéia*. Podemos perceber uma estratégia parecida na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri. No livro um, que situa a geografia do Inferno, Dante utiliza vários recursos que pretendem facilitar a memorização dos leitores, quanto aos perigos impostos pela danação: os diversos efeitos de punição (condizentes com a gravidade do pecado), a presença de figuras mitológicas, a divisão em círculos das disposições geográficas, os testemunhos das almas danadas, a presença de personagens históricas, etc. Todos estes recursos tendem a ampliar o *pathos*, o que torna os auditórios sensíveis às informações anunciadas.

No contexto de *Prosopopéia*, Lémnio se sente ameaçado e ofendido ao perceber que sua “prole” de pagãos estava sendo convertida e/ou dizimada pelos varões portugueses. Convicto de poder conter esse avanço dos heróis lusitanos, Lémnio persuade Netuno, senhor das águas, requisitando uma tempestade que pudesse conter a embarcação de Jorge d’Albuquerque. O deus ferreiro utiliza, para este fim, argumentos que apelam à vaidade, administrando soberbas considerações que reafirmam sua posição entre as divindades pagãs, como importante membro e habitante do Olimpo.

Em preço, ser, valor, ou em nobreza,
Qual dos supremos é mais qu’eu altivo?

¹¹³ TEIXEIRA, B. 1972, p. 51, estrofe XLVII.

Se Neptuno do Mar tem a braveza,
Eu tenho a região do fogo activo.
Se Dite aflige as almas com crueza,
E vós, Ciclopes três, com fogo vivo,
Se os raios vibra Jove, irado e fero,
Eu na forja do monte lhos tempero¹¹⁴.

A fala do deus ferreiro, que busca fundamentar uma finalidade “ilícita”, provavelmente foi inspirada em um trecho de *Os Lusíadas*, no qual Baco desce aos confins do mar salso para, tal como Lémnio, persuadir os deuses do mar a agir contra as embarcações portuguesas. Ambos os deuses pretendem impedir o progresso da virtude, pois se sentem visivelmente ameaçados pelos homens. O trecho seguinte corresponde a uma parte do discurso de Baco dirigido aos deuses marinhos:

Vistes que, com grandíssima ousadia,
Foram já cometer o Céu supremo;
Vistes aquela insana fantasia
De tentarem o mar com vela e remo;
Vistes, e ainda vemos cada dia,
Soberbas e insolências tais, que temo
Que do Mar e do Céu, em poucos anos,
Venham Deuses a ser, e nós, humanos¹¹⁵.

O argumento utilizado por Baco, ao palestrar com os deuses marinhos, foi o da ameaça infringida pelos humanos, que desrespeitavam a hierarquia ao tentarem domar o mar, tamanha a insolência e soberba que os acomete. Ironicamente, o deus do vinho apresenta-se amedrontado, como se os homens pudessem de fato tomar o seu lugar, na hierarquia das divindades. Este discurso, que apela tanto para a *tópica* da amizade quanto para o recurso da dissimulação, levanta argumentos retoricamente convincentes já que, em ambas as narrativas, estes deuses conseguiram convencer Netuno e o seu séqüito marinho. O mar, tanto em *Os Lusíadas* quanto em *Prosopopéia*, foi eleito como um lugar privilegiado para a deflagração dos *infortúnios*, já que é, por convenção, o espaço das incertezas, do medo, do esquecimento¹¹⁶.

Com o termo “esquecimento”, remetemo-nos à incerteza do destino de um indivíduo, quando este se perde e não deixa vestígios. Não se trata somente de uma não-memória, mas de uma memória que, nutrida pela incerteza, vai gradualmente se perdendo. Telêmaco, filho de Ulisses e protagonista da *Odisséia*, de Homero, só se aquietou quando ficou sabendo do paradeiro de seu pai, até então incerto. A dúvida não

¹¹⁴ TEIXEIRA, B. 1972, p. 53, estrofe LI.

¹¹⁵ CAMÕES, L. V. 2008, p. 180, canto VI, 29.

¹¹⁶ Ver: DELUMEAU, J. 1993, pp. 41-52.

permite que um herói seja coberto de glórias, por isso a inquietação dos familiares. O mar pode, enquanto território da morte súbita e da incerteza¹¹⁷, levar consigo todas as memórias de um determinado personagem, que se perde em seus domínios. Sendo assim, não se trata de um esquecimento voluntário, direto ou espontâneo, mas, antes, de uma perda gradual, inconsciente e vagarosa de uma memória.

Se o mar é eleito como o cenário do *esquecimento*, a voz de Lémnio, que invoca um fim trágico para os Albuquerque, personifica e manifesta as próprias pretensões do *esquecer*. Nessa perspectiva, suas intenções muito se assemelham ao canto das “musas da morte”, ou sereias, que oferecem, segundo Hartog, “o esquecimento de uma morte ignominiosa, sem sepultura, sem marca de lembrança. Ouvindo-as (como se escutasse um aedo cantar depois de sua morte), o herói perde tudo: o *Kléos* e o *nóstos*, a glória e o retorno. Já está morto”¹¹⁸. A morte no mar, portanto, reduz a vida do protagonista a “nada” e/ou a “ninguém”, pois a incerteza de seu fim, por parte dos seus conterrâneos, não possibilitaria uma homenagem fúnebre apropriada e descente, e a constante e gradual espera faria com que ele fosse *esquecido*. Trata-se, portanto, de uma morte sem glória, totalmente avessa à morte que cantam as Musas.

Após esta digressão, voltemos à narrativa de Bento Teixeira. Netuno, após o pedido do irmão, se compadece de seus temores e atende às suas vontades (ao final da obra, ele se arrepende amargamente por ter cedido, demonstrando que a força dos infortúnios pode ludibriar até mesmo aquele que o ocupa a categoria de um deus). A resistência de Lémnio aos feitos dos Albuquerque deve ser entendida como a oposição dos “nativos” brasílicos às investidas dos colonizadores lusos, não acatando a fé cristã e, por conseguinte, impedindo a expansão da cristandade e do Império português. Na posição de uma figura de linguagem, portanto, o deus da forja representa a resistência a duas metas (indissociáveis naquele ambiente político-cultural) próprias às ações de varões reconhecidos como excelentes: a difusão da fé e a expansão do reino português. A divindade do fogo, o bárbaro, o demônio, o infortúnio ou, simplesmente, Lémnio conspirava contra guerreiros prudentes e corajosos que contribuía na expansão do Império lusitano. Ao conjurar maus agouros contra a embarcação de Jorge, Lémnio busca interromper a *fortuna*, até então favorável, dos irmãos Albuquerque. O poema apresenta, neste momento, um “suspense” que mobiliza o leitor, pois o desfecho

¹¹⁷ Ver: ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da morte*, vol.1, Rio de Janeiro: F. Alves, 1981, pp. 3-31.

¹¹⁸ HARTOG, F. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 47.

supostamente sofrerá uma *inversão*, já que a *fortuna* se volta contra a *virtude*, categorias que, até aquele instante da narrativa, coabitavam pacificamente. Quando o curso da história tende a mudar (para pior), o ânimo dos leitores acompanha essa oscilação. Jorge, contudo, oferecendo mostras de eloquência e virtude, ofusca seu temor e busca (re)animar a sua tripulação, frente aos riscos do infortúnio:

Per perigos cruéis, per casos vários,
Hemos d'entrar no porto Lusitano,
E suposto que temos mil contrários
Que se parcializam com Vulcano,
De nossa parte os meios ordinários
Não falem, que não falta o Soberano,
Poupei-vos pera a próspera fortuna,
E, adversa, não temais por importuna¹¹⁹.

Dessa forma, o curso da narrativa, que parecia tomar um rumo trágico, recobra o caminho da vitória da *virtude* contra a má *fortuna* (infortúnio). Lémnio vê seus desígnios fracassados. Acentuar a “vileza” de Vulcano *amplifica* a “nobreza” de Jorge, quando este não apenas resiste, como também recobra o alento de sua tripulação, tal como se deve proceder alguém que ocupa uma posição de prestígio¹²⁰. Na embarcação, Jorge mostrou-se personagem valorosa, pois enfrentou o risco do *infortúnio*, indevidamente manipulado por Lémnio. Em seguida, assumindo conduta exemplar, ofereceu sua vida, para que os outros pudessem sobreviver. Esse ato coibiu o ímpeto da vaidade, mostrando que Jorge d’Albuquerque reivindicava a responsabilidade e agia, portanto, tendo em vistas o corpo coletivo, e não suas vontades particulares:

E se determinais a cega fúria
Executar de tão feroz intento,
A mim fazei o mal, a mim a injúria,
Fiquem livres os mais de tal tormento.
Mas o senhor que assiste na alta Cúria
Um mal atalhará tão violento,
Dando-nos brando Mar, vento galerno,
Com que vamos no Minho entrar paterno¹²¹.

¹¹⁹ TEIXEIRA, B. 1972, p. 61, estrofe LXI.

¹²⁰ A utilização de *tópicas* retóricas tradicionais que recorrem às antíteses, tal como “vício/virtude”, ou “bárbaro/civilizado”, são recursos indispensáveis na composição de retratos biográficos encomiásticos. A presença de virtudes “exemplares” e vícios “condenáveis”, no decorrer da narrativa, amplificam o contraste entre atos bons e maus. A composição de modelos públicos de conduta depende desses artifícios retóricos para ser eficaz.

¹²¹ TEIXEIRA, B. 1972, p. 63, estrofe LXVI.

Trata-se, aqui, de uma *virtude heróica*: conforme consta no dicionário de Bluteau, esta virtude

é uma tão perfeita disposição do juízo, e um domínio tão absoluto das paixões, e apetites naturais, que nenhum objeto seja capaz para distrair, e apartar o herói do que é justo e racional. Todas as virtudes têm seu objeto próprio, mas a Virtude Heróica é transcendente, e universal, todos os objetos de todas as mais virtudes são seu objeto próprio, mas em grau superior¹²².

Há que se perceber que o embate entre *virtù* e *fortuna* é o que confere um caráter anti-trágico à obra. Não haveria outra forma de conquistar a glória, senão quando a *virtù* supera a *fortuna* (no quesito sobrevivência, por exemplo). Esta, na mitologia romana, possuía a capacidade de prosperar a vida dos homens com glória, poder e honra, mas estes indivíduos deveriam merecer, e esse merecimento carecia de uma alma virtuosa, daí o fundamento desse embate: as duas digladiam, mas são conciliáveis, uma vez que a *virtù* é a única capaz de amainar a ira da *fortuna*. Desta forma, é necessário um herói virtuoso para se vencer a má disposição da fortuna. O *infortúnio*, no final das contas, recaiu sobre aquele que, inicialmente, tentou mobilizá-lo contra os heróis: Lémnio. Isto, mais uma vez, comprova que a incidência de desventuras só recai sobre almas viciosas, que não dispõem da *virtude*, única defesa eficiente.

Faz-se necessário, no entanto, não assimilar o pagão como naturalmente entregue aos ímpetos do demônio, como se ocupasse a extremidade moral oposta à dos cristãos. Este pensamento nos levaria a enxergar, no embate entre pagãos e cristãos, a natureza altamente contraditória do embate entre o Deus cristão e o demônio, o que nos faria incorrer num erro muito comum, que deve ser evitado: atribuir aos pagãos uma natureza potencialmente vil. Pautados nas idéias da neo-escolástica, introduzidas na América portuguesa, sabemos que a alma humana não poderia ser naturalmente *corrupta*, mas sim vulnerável frente aos ardis do demônio e, portanto, *corruptível*¹²³. Admitir a primeira possibilidade seria, indevidamente, desconsiderar a possibilidade de conversão, o que seria intolerável num momento em que a Igreja Católica buscava ampliar seu alcance, devido à influência crescente dos ideais protestantes.

¹²² BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/online/index.asp>. Acesso em: abril/2009.

¹²³ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 414-449.

A dificuldade em assimilar ou, ao menos, em tolerar o “outro” parece ser *naturalmente* problemática: primeiro, porque abstrair costumes alheios é relativamente romper com a ortodoxia; é lidar com aquilo que compõe as margens de nosso horizonte. Como nos adverte Paul Ricoeur, o “novo” representa uma ameaça, não apenas no âmbito individual e/ou íntimo, mas também (e principalmente) no âmbito coletivo, em meio às relações sociais, exigindo-se a “sedimentação da experiência social”¹²⁴. Por outro lado, somos intolerantes ao que nos parece heterodoxo e atípico, em conformidade com o estranhamento às “novidades”. A imposição do Deus cristão, portanto, é a imposição do novo, e esse totalitarismo pretende evitar este sentimento de intolerância, de não aceitação. Cabe a nós, no entanto, não nos equivocarmos em cogitar tal assimilação como um movimento “de cima para baixo”, direcionado unilateralmente. Como nos lembra Mello e Souza:

Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionaram como grandes mecanismos que, mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais¹²⁵.

Dessa forma, assim como o *infortúnio* é uma transfiguração da *fortuna* (que estabelece relações hostis com a *virtude*), os índios (nesta analogia, os infortúnios) poderiam ser convertidos à cristandade, negando suas crenças e costumes e se conciliando à tradição cristã (associada à virtude). Em outras palavras: cristãos e pagãos não trilham caminhos paralelos e biunívocos, pois a conversão à fé católica seria (nesta nova analogia) uma encruzilhada entre os dois trajetos que, a primeira vista, poderiam parecer paralelos e inconciliáveis.

No *Relato de Naufrágio*, um embate similar é travado, mas os oponentes são a *misericórdia divina* e a *tentação* patrocinada pelo demônio. Estes embates, à primeira vista, podem parecer contraditórios, mas isto é apenas um efeito aparente, já que a misericórdia divina pode ser aqui correlata à virtude, assim como a tentação age como manifestação da *fortuna* ímpia (*infortúnio*). Em ambos os cenários, o conflito é de natureza cristã – o que não poderia ser diferente.

Se em *Prosopopéia* a *virtude* se opôs – e venceu – os obstáculos edificadas pela *fortuna*, no *Relato de Naufrágio*, para conter as tramas patrocinadas pelo demônio, foram essenciais as *tópicas* da *fé* e da *resistência*:

¹²⁴ RICOEUR, P. 1983, p. 70.

¹²⁵ SOUZA, L. M. 1993.

Mas o demônio, que não sofre ver ninguém contente, semeou entre os marinheiros e passageiros que vinham na dita nau brigas e discórdias, com que se houveram se perder de todos; e quis Nosso Senhor por sua piedade que fosse sabedor disso Jorge d’Albuquerque, para meter a mão entre eles (como fez) e os apaziguou e pôs em paz, com a qual sentíamos menos os trabalhos que passávamos.¹²⁶

Como fica nítido neste trecho, Jorge d’Albuquerque age como um *instrumento* de Deus, selecionado para evitar a difusão de males entre os homens. O demônio, insatisfeito com a resistência dos tripulantes, tenta semear o desacordo, as rixas, mas o protagonista consegue impedir a continuidade e difusão desses males. A resistência do demônio, nesta passagem do relato, muito se assemelha às tentativas frustradas de Lémnio, em *Prosopopéia*, quando tenta impedir o sucesso da nau dos Albuquerque. Em ambas as situações, Jorge agiu como um representante do corpo social português, priorizando o bem-comum. A diferença fundamental é que em *Prosopopéia* não há a menção direta a Deus, ou à sua misericórdia. No relato, contudo, Ele é mencionado como o verdadeiro herói, que utiliza Jorge como uma extensão e materialização de Suas vontades. Estas diferenças, contudo, conduzem a um mesmo propósito: *resistir* à tentação e nutrir a *fé*.

A fé é justamente a credibilidade que se dispensa a teorias edificadas sobre as bases maleáveis da religião. É o acolhimento de um conjunto de crenças abstratas que só fazem sentido a certo elenco de homens – devidamente instruídos – que tiveram acesso a uma doutrina, uma ortodoxia. A morte só é apreendida sob uma vertente ortodoxa que a considere uma “ponte” entre duas etapas drasticamente distintas. Deslocado do ambiente cristão, este prenúncio poderia não surtir os efeitos retóricos desejados, perdendo todas as suas propriedades “pedagógicas”.

A resistência, por sua vez, só é devidamente conduzida se o indivíduo realmente *acredita* na causa pela qual combate. Quando a nau de Jorge é saqueada pelos franceses, um pouco antes do início da tempestade, o protagonista demonstra sua vontade de resistir, não obtendo, todavia, um apoio massivo de seus subordinados. Na narrativa fica muito claro que os franceses não agiam conforme a ética católica e, por isso, eram abertamente tratados como inimigos:

[Jorge] confiava na misericórdia de Nosso Senhor, cujos inimigos eram os franceses pois eram hereges e luteranos, que ele os havia de

¹²⁶ BRITO, B. G. 1998, p. 268.

ajudar, e que não temessem porque ele lhes daria ardil como lhe fosse muito fácil matá-los todos os dezessete, e muito depressa¹²⁷.

Esta “crença” na misericórdia de Deus, ou seja, a esperança em um desfecho favorável, pauta toda a narrativa do *Relato de Naufrágio*. Os franceses, inimigos, são taxados como “hereges”, porque são luteranos. Numa leitura menos atenta, a imagem que se passa de um luterano poderia até ser tomada como exagerada e/ou preconceituosa, mas, nesse momento, os conflitos eram abertos e o confronto era absolutamente recíproco. Jorge e sua tripulação católica deveriam resistir às investidas do inimigo, pois aquele embate representava um conflito de proporções ainda maiores: *catolicismo x luteranismo*. O herói acreditava que Deus iria favorecer aos portugueses, já que são os detentores da fé “verdadeira”. No discurso, parece se ausentar qualquer indício de alteridade, já que aqueles que não se enquadram na ética católica foram transferidos para a ampla categoria dos “hereges”. Contudo, com o prosseguimento da narrativa, nota-se uma segunda alternativa, menos extrema: a *conversão*. No momento da tempestade, aflitos e temerosos diante do fim derradeiro, os franceses, por livre e espontânea vontade, se debruçaram de joelhos e pediram perdão, tanto para os tripulantes quanto para Deus, admitindo a culpa pelos infortúnios que estavam assombrando a nau de Jorge d’Albuquerque. Com esta postura, mesmo que breve, eles se tornaram “próximos” à tripulação católica, mas isso não quer dizer que se trate de uma aproximação permanente, afinal: se eles puderam se converter – ainda mais numa situação de desespero –, certamente poderiam voltar atrás, quando estivessem a salvo. A categoria da conversão, portanto, não poderia certificar a efetivação e permanência da mudança.

Por fim, entende-se que as virtudes atribuídas a Jorge d’Albuquerque Coelho, em ambas as narrativas aqui tratadas, são amplificadas quando este ícone heróico supera seus inimigos e enfrenta os perigos e infortúnios que lhe faziam frente. Por outro lado, quando o herói ultrapassava os limites da hierarquia para lidar com seus homens de igual para igual, sua nobreza se acentuava ainda mais, justamente pela prioridade que ele concedia ao bem-comum. O perfil heróico dependia desta amplificação, o que lhe permitia rebaixar e, posteriormente, se sobressair a tudo aquilo que era considerado vil, pecaminoso. A antítese do herói, por outro lado, não é o indivíduo pintado como pagão ou luterano, mas aquele que insistia em se manter no “erro”, mesmo diante da possibilidade de conversão.

¹²⁷ Idem, p. 272.

Quando Jorge d'Albuquerque Coelho é retratado, no *Relato de Naufrágio*, como aquele que “crê” piamente na misericórdia divina, sua atitude é anunciada como “exemplar”, e os leitores, atentos aos efeitos deste enunciado, não deveriam deixar de imitá-lo. Em *Prosopopéia*, esta mesma instrução se materializa, quando as virtudes de Jorge refreiam uma grande leva de infortúnios, no decorrer de toda a narrativa. Lémnio, ao contrário, deveria gerar o repúdio entre os leitores, pois resistia e, portanto, dificultava o trajeto do herói e, conseqüentemente, da virtude. O caráter instrutivo dessas obras não delimitava apenas o que é “bom” e o que é “ruim”, mas também anunciava a superioridade da virtude sobre o pecado/infortúnio (e a conseqüente bem-aventurança), a possibilidade de conversão e, portanto, de correção moral, e os perigos impostos pelo infortúnio, que afligiam principalmente o herói Albuquerque, não porque ele fosse fraco, mas, ao contrário, porque priorizava a vida de seus homens em detrimento da sua (como sabemos, a idéia do sacrifício era muito bem acolhida numa comunidade cristã). O artifício da amplificação, portanto, permitia a “composição” de um perfil heróico singular sem, contudo, pecar pelo exagero a ponto de compor uma narrativa inverossímil.

CAPÍTULO 3

Ao término da vida, a maior das benesses: a boa-morte

Sem a morte, a vida não se justifica e, sem a perspectiva da participação de toda a comunidade do corpo de cristo, a política é pura fantasia das vaidades humanas¹²⁸.

O trecho acima retoma parte das discussões elaboradas no primeiro capítulo no que diz respeito à política do corpo místico, ao mesmo tempo em que invade um novo terreno, infértil do ponto de vista prático e mundano, mas frutífero se o considerarmos do ponto de vista católico: a “existência circular do homem”, na qual a morte é um retorno para a condição primordial, natural (sem uma perspectiva linear e finita). Guilherme Luz perscruta o *Panegírico fúnebre dedicado a D. Afonso Furtado de Mendonça* e chega à conclusão de que as tópicas ligadas à boa-morte serviam como argumentos a favor da conduta exemplar que se buscava conferir a Afonso Furtado quanto aos seus serviços prestados à Coroa, visando à manutenção do bem-comum. Em sintonia com suas análises, acreditamos que esta “morte” anunciada pode exercer certos efeitos pedagógicos, já que demonstra aos leitores a melhor maneira de se portar, obtendo, em conseqüência, a salvação da alma e a preservação da imagem póstuma.

Não por acaso, o estágio *final* deste trabalho se vincula à temática da *morte*. Este capítulo não anseia por dissertar sobre toda a amplitude da morte, mas sim sobre um de seus desfechos, anunciado muitas vezes em textos cristãos seiscentistas: a boa-morte. Morte esta que não se assenta numa etapa derradeira, mas num estágio de ascensão/queda, em resposta aos feitos e posturas mundanas. Estágio da *bem-aventurança* catolicamente legítimo, politicamente viável e retoricamente eficaz na composição de exemplos heróicos, a morte oferece uma resposta ideologicamente satisfatória ao enigma da finitude e uma solução teoricamente plausível como garantia do embarque em glórias celestes.

Os textos que analisamos apresentam pistas para se pensar na arte do bem-morrer. Ou seria essa uma arte do bem-viver *para* bem-morrer? Talvez a última alternativa seja mais razoável, pois o que avaliamos é o perfil dos heróis e suas ações em vida, para que a morte incida nutrida de glórias. Sendo assim, não se pretende inquirir sobre a etapa posterior à morte, mas sim sobre a anterior, ou seja, a vida

¹²⁸ LUZ, G. A. "A morte-vida do corpo místico: espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da política em Vida ou Panegírico Fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça (1676)". In: *ArtCultura*, Uberlândia: UFU, no prelo (2008).

administrada conforme os padrões de excelência, difundidos tanto pela Coroa portuguesa quanto pela Igreja Católica – lembrando que teologia e política, no contexto seiscentista, devem ser apercebidas como posturas conjuntas e indissociáveis. Os efeitos de exemplaridade, portanto, ensinam os homens cultos mais sobre a vida que devem levar do que sobre os aspectos formais e incertos da finitude humana. Como não existe negociação, no quesito mortalidade, o melhor que se pode oferecer é uma morte/vida, ou seja, uma morte cujo *fim*, na verdade, é um novo *início*. Neste capítulo, pretendemos sondar os efeitos pedagógicos e político-teológicos da boa-morte, estabelecendo análises pelo viés comparativo, com a intenção de avaliar outros modelos épicos que também se recheiam com belas-mortes¹²⁹.

3.1- A retórica da boa-morte: vida longa ao herói

De acordo com Hartog,

há muitas formas de morrer. O herói aceita morrer no combate, ultrapassar as portas do Hades e do esquecimento, contanto que obtenha, em troca, o *Kléos*, que viva pelo canto dos aedos e na memória social. Aquiles, escolhendo morrer diante de Tróia, renuncia ao retorno (nóstos) para os seus, mas ganha, ele sabe, uma “glória imperecível”. Ao contrário dessa morte heróica na primeira fila dos combatentes, a morte no mar é um horror completo, pois perde-se tudo, sem a menor contraparte: a vida, o retorno, mas também o renome e até o nome. Mais grave ainda, mesmo tendo-se perdido a vida, não se está verdadeiramente morto¹³⁰.

Apesar de dissertar sobre a morte na Grécia antiga, os valores que o autor destaca servem para pensar a morte no contexto de nossas fontes: a “glória imperecível” é justamente a preservação da memória, na posteridade. No caso de uma sociedade cristã, o conceito de glória é ainda mais complexo, pois envolve não apenas a memória social, como também a salvação – através dos dotes da ressurreição. Entretanto, em ambos os contextos, a morte no mar, apesar de onipresente e corriqueira entre homens de um Império ultramarino, continua sendo terrificante, já que se trata de um evento súbito, repentino, que não permite aos familiares conceder ao indivíduo as exéquias fúnebres. Esta morte, que ameaçou Jorge d’Albuquerque em sua jornada, é a morte sem retorno, incerta, que impossibilitaria a celebração de suas glórias.

¹²⁹ Esta nomenclatura é comum e recorrente no livro de Vernant. Como será evidenciado neste capítulo, os termos “boa-morte” e “bela-morte”, em certas ocasiões, se confundem. Para sondar a aplicação de “bela-morte”, ver: VERNANT, J. P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002, pp. 381-388.

¹³⁰ HARTOG, F. 2004, p. 45.

Maristela Toma, ao destacar o complexo universo que compunha o imaginário dos relatos de naufrágio, apresenta vários problemas que acompanharam a dura rotina do dia-a-dia no mar. A autora destaca três associações que entendemos como essenciais no que se refere aos perigos impostos pelo mar: *mar e lágrimas*, pensando no sofrimento, desespero e na derrota imposta pelos infortúnios do naufrágio; *mar e morte*, refletindo sobre a morte “desnaturada” ou repentina, geralmente carregadas de uma concepção sobrenatural¹³¹ que inspirava pavor; *mar e pecado*, associando os naufrágios aos pecados da tripulação, que recorriam muitas vezes a práticas de sacrifícios e orações, com vistas a amainar a ira do(s) deus(es)¹³². Todas estas associações podem ser constatadas na narrativa analisada, tratando-se de lugares-comuns em relatos de naufrágio.

O desespero assombrou a tripulação de Jorge d’Albuquerque durante quase toda a narrativa do *Relato de Naufrágio*, devido à fome, à sede, às privações, aos ataques e perigos passados. A tópica das lágrimas, portanto, fora uma constante no decorrer do relato, o que, para efeito de discurso, acentuava ainda mais a natureza ímpia dos infortúnios. Segundo Jean Delumeau, o mar, enquanto “reservatório de medo”, ocupa um papel singular nos relatos de naufrágios e na literatura medieval. Este autor afirma que as rotas do longínquo causavam medo e a incerteza do percurso amedrontava os navegantes. Além das ameaças físicas, como é o caso do clima bravio, da pirataria, das doenças, entre outras, havia as ameaças “sobrenaturais”, influenciadas pelo imaginário da época, como o medo de aparições, de monstros, da morte, que dificultavam as travessias, deixando-as mais árduas e entregues ao suspense¹³³.

A morte repentina, comentada logo acima, era mal quista porque impedia a efetivação dos rituais fúnebres, pautando-se na incerteza do destino do indivíduo, quando este desaparece no mar. A remissão dos pecados, por fim, tratando-se de um grupo cristão, era um requisito para boa morte, livre da danação. Por este motivo, os tripulantes da nau de Jorge d’Albuquerque resolveram se confessar:

E vendo-se todos em tão grande perigo, ficaram assombrados e fora de si, temendo e julgando ser esta a derradeira hora de vida, e com este temor se chegaram todos a um padre da Companhia de Jesus, por

¹³¹ Como exemplo, podemos citar a associação do mar enquanto cenário propício para as conspirações de Satã. Ver: DELUMEAU, J. 1993, pp. 49-52.

¹³² Ver: TOMA, M. “História, Legislação e Degredo em Portugal”, In: *Justiça & História*, Porto Alegre, n. 5, 2005.

¹³³ Ver: DELUMEAU, J. 1993. Ver, também: SOUZA, L. M. 1993, pp. 94-100.

nome Álvaro de Lucena, que com eles vinha, e a ele se confessaram com as mais breves palavras que cada um podia, porque o tempo não dava lugar para mais¹³⁴.

Quando a morte parecia inevitável, os tripulantes, bem como Jorge d'Albuquerque, resolveram se preparar para o provável *fim*. Diante dos perigos patrocinados pela tempestade, todos procuraram assegurar o sacramento da confissão, o que ficou incumbido ao jesuíta Álvaro de Lucena. A confissão indica que mesmo os heróis, neste contexto, deveriam sentir o peso de seus pecados. Ou seja, ser herói não significava estar isento de pecados, mas ter a *humildade* de admitir sua condição de pecador. Trata-se de outra *tópica* muito particular e apropriada no caso de uma ambientação cristã. Constata-se, portanto, a inexistência de pólos morais e intransponíveis: da mesma forma que os franceses luteranos poderiam receber a dádiva da *conversão*, os católicos poderiam se submeter à *confissão*, pois não existiam homens “bons” ou “ruins”. A virtude e o pecado coabitavam em todas as dimensões do império cristão – assim como a *fortuna* e a *virtude*, na narrativa mitológica de *Prosopopéia*. O diferencial é a forma com a qual se lida com estes dois pólos, e qual deles é predominante, ao final. Nos versos seguintes, atribuídos a Gregório de Matos, é possível notar a condição do pecador que busca remissão:

Ofendi-vos, Meu Deus, bem é verdade,
É verdade, meu Deus, que hei delinqüido,
Delinqüido vos tenho, e ofendido,
Ofendido vos tem minha maldade.

Maldade, que encaminha à vaidade,
Vaidade, que todo me há vencido;
Vencido quero ver-me, e arrependido,
Arrependido a tanta enormidade.

Arrependido estou de coração,
De coração vos busco, daí-me os braços,
Abraços, que me rendem vossa luz.

Luz, que claro me mostra a salvação,
A salvação pertendo em tais abraços,
Misericórdia, Amor, Jesus, Jesus¹³⁵.

No trecho acima, o poeta descreve um percurso, que parte da vaidade para o desengano. Ele anuncia a jornada de um homem que, inicialmente, tomou rumos

¹³⁴ BRITO, B. G. 1998, p. 274.

¹³⁵ MATOS, G. 1999, p. 77.

indevidos, mas que, posteriormente, admitiu seus erros e buscou os trilhos da salvação. É possível notar o processo de ascensão, no qual se sai do “obscuro” para frequentar a “luz” da graça, acessível frente ao arrependimento, por se haver trilhado sobre os prazerosos atalhos do pecado, dos enganos do mundo.

Este anseio pela dissolução dos pecados e dos enganos da vaidade muito se assemelha à condição que Delumeau nomeia “o medo de si mesmo”. O excesso de humildade é, conforme este autor, proporcional à imagem desfavorável que o homem tinha de si próprio. Não é por acaso que o cristianismo geralmente é associado à “religião da ansiedade”, cuja proposta não visa “tranquilizar” os fiéis, mas, antes, prepará-los para o amanhã e para o inevitável desfecho da morte. Delumeau afirma que os homens vivenciavam um constante estágio de “consciência culpada”¹³⁶, o que justifica, por exemplo, esta exasperação pelo “julgamento individual”, legitimado substancialmente após a confecção das cercanias do Purgatório¹³⁷. Uma última consideração, para entender a condição do pecador: segundo a doutrina tomista, a pena estipulada para o pecador não é a reparação, mas a “contrapartida da falta cometida”, ou seja, a sanção do pecado¹³⁸. Os atos nobres e ações acertadas de Jorge d’Albuquerque seriam esta sanção, se pensarmos que a virtude está para a ordem tal como o pecado está para a desordem.

O medo do pecado e das conseqüências que ele trazia assombrava os tripulantes sob o comando de Jorge d’Albuquerque, principalmente os que se sentiam em “dívida” com Deus – vide o desespero pela conversão. A morte, em textos quinhentistas, se evidencia muitas vezes na forma de agouros, como ocorre no início da narrativa do relato, quando a nau de Jorge d’Albuquerque é domada por um vendaval e precisa retornar ao porto, para ser reformada. Jorge resolve partir novamente, mesmo com seus amigos prevendo “mil infortúnios em seu caminho”. O herói não dá importância a esta falácia agourenta, pois julgava sua causa legítima, o que acarretaria na boa vontade de Deus¹³⁹.

Ao final da narrativa, a morte assume proporções ainda mais drásticas e dignas de lamento. O narrador explica:

¹³⁶ Ver: DELUMEAU, J. 2003, vol. 1, pp. 7-14.

¹³⁷ Esta é uma das bases de reflexão de Le Goff, acessível em: LE GOFF, J. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp. 251-277.

¹³⁸ DELUMEAU, J. 2003, vol. 1, p. 367.

¹³⁹ BRITO, B. G. 1998, pp. 265-267.

e foi tanta a necessidade da fome que padecíamos que alguns dos nossos companheiros se foram a Jorge de Albuquerque e lhe disseram que bem via os que morriam e acabavam de pura fome, e os que estavam vivos não tinham cousa de que se sustentar; e que pois assim era, lhes desse licença para comerem os que morriam, pois eles vivos não tinham outra cousa de que se manter¹⁴⁰.

Recorre-se, portanto, à tópica do canibalismo como forma extrema de garantia da sobrevivência, pois a fome levaria ao cúmulo do desespero. Diante da proposta de necrofagia, Jorge teria se apiedado de seus homens sem, contudo, deixar de repreendê-los por expressar idéia tão nefasta. O herói afirma que jamais agiria de tal forma, domado pela desesperança, e repreende seus companheiros que cogitaram esta idéia¹⁴¹. Uma idéia de sacrifício drástica e pouco nobre, mas, ainda assim, ajustada ao episódio e ao gênero dos naufrágios.

Em momento posterior, os homens sob o comando de Jorge planejaram “abreviar” suas vidas para evitarem mais dor e trabalhos:

E com assaz malencolia e agastamento se pôs Jorge de Albuquerque entre eles e os começou a repreender do diabólico conselho que aceitavam em se quererem ir ao fundo do mar, e juntamente, estando em estado tão piedoso, quererem ter brigas, que era cousa vergonhosa; e sabida a razão por que as queriam ter, não era alguma mais que cizânia que o demônio entre eles semeava¹⁴².

Mais uma vez, o demônio entra em perspectiva para espalhar a discórdia e soprar conselhos perversos nos ouvidos dos tripulantes. A idéia do suicídio, neste momento histórico, é extremamente grave, pois “com isso matavam corpo e alma”, como assevera o narrador. Para ilustrar esta repulsa cristã, Dante, emerso em atmosfera teológica tomista, coloca os suicidas no sétimo círculo infernal. Um dos suicidas descreve para o protagonista o castigo que lhe é imputado:

“Quando os laços do corpo uma alma ímpia
Destrói por si, do seu furor no enleio
Ao círculo sete Minos logo a envia.
“Na selva tomba e aonde acaso veio,
E como o seu destino lhe consente,
Aí qual grão germina de centeio,
“Vai crescendo até ser árvore ingente:
As Harpias, que a fronde lhe devoram,

¹⁴⁰ Idem, p. 285.

¹⁴¹ Ibidem, pp. 285-286.

¹⁴² Ibidem, p. 286.

Causam-lhe dor, que rompe em voz plangente.
“Hemos de ir aonde os corpos nossos moram,
Como as outras, mas, sem que os revistemos,
Mor pena aos que em perdê-los prestes foram.
“Arrastados serão por nós: aos ramos
Pendentes ficarão nesta floresta
Nos troncos, em que, assim, vedes, penamos”¹⁴³.

O suicídio, portanto, ocasionava a perdição da alma, a danação eterna. Aqueles que porventura dispuseram de seus corpos e descartaram a própria vida estavam condenados a nunca mais reverem seus corpos. Perde-se, portanto, o corpo e a alma. Por esta razão, Jorge teria impedido seus homens de cometerem tamanho pecado, informando-lhes sobre as prováveis conseqüências e insistindo, mais uma vez, que tivessem fé e esperança, pois não tardaria a intervenção e a misericórdia divinas. Contudo, várias baixas foram relatadas ao final da narrativa, o que deixava claro um lugar comum: a intervenção divina não privilegia a todos, supondo uma *hierarquia de merecimento*.

Na narrativa de *Prosopopéia*, Jorge e seus tripulantes também passaram por graves privações:

Da fome e da sede o rigor passando,
E outras faltas em fim dificultosas,
Convém-vos adquirir ua fôrça nova,
Que o fim as cousas examina a prova¹⁴⁴.

Este é um trecho do discurso de Jorge d’Albuquerque quando tentava animar sua tripulação no momento em que uma tempestade tendia a varrer todos que se encontravam a bordo da nau (é instigante como estes quatro versos sintetizam boa parte da narrativa que intercala o *Relato de Naufrágio*, no momento da tempestade). O argumento do protagonista se pauta no futuro coberto de glórias, momento em que olhariam para trás e sentiriam orgulho dos grandes desafios e testes vencidos:

Olhai o grande gôzo e doce glória
Que tereis quando, postos em descanso,
Contardes esta larga e triste história,
Junto do pátrio lar, seguro e manso.
O que vai da batalha ter vitória,
O que do Mar inchado a um remanso,

¹⁴³ ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. São Paulo: Martin Claret, 2002, livro 1, Canto XIII, estrofes 32-36, p. 85.

¹⁴⁴ TEIXEIRA, B. 1972, p. 59, estrofe LIX.

Isso então haverá de vosso estado
Aos males que tiverdes já passado¹⁴⁵.

Tendo a vitória como certa, Jorge já contaria com as glórias futuras, quando desembarcasse em porto lusitano. Sua fala, que apresenta a voz da virtude e representa os desígnios e a vontade do rei, mostra confiança na vitória sobre os *infortúnios* conduzidos por Lémnio. Durante sua fala, a impressão que se tem é que Jorge estava confabulando com Deus, como se estivesse indignado frente à possibilidade do fracasso, já que todos que se encontravam a bordo serviram a Ele de forma excepcional. As perguntas seguintes supostamente Lhe são direcionadas:

De que servem proezas e façanhas,
E tentar o rigor da sorte dura?
Que aproveita correr terras estranhas,
Pois faz um torpe fim a fama escura?¹⁴⁶

A fama escura, neste caso, é o esquecimento patrocinado pela morte no mar. Este trecho não está sendo direcionado a Deus: é uma estratégia retórica para evidenciar a vileza e a improbabilidade de um destino trágico, quando se trata de pessoas que materializaram “proezas” e “façanhas” a favor do Império português e, por extensão, de Deus. Trata-se, portanto, de uma estratégia de instrução, como se as palavras, na verdade, estivessem sendo dirigidas ao leitor, convencendo-o de que uma conduta similar, voltada para o bem-comum, renderia grandes prêmios e a boa-vontade de Deus. Ainda assim, diante dos *infortúnios*, Jorge, como herói ciente do pecado e dos caminhos nem sempre clarividentes da justiça, insistia que as vidas de seus homens fossem poupadas, em troca da sua:

E se determinais a cega fúria
Executar de tão feroz intento,
A mim fazei o mal, a mim a injúria,
Fiquem livres os mais de tal tormento.
Mas o senhor que assiste na alta Cúria
Um mal atalhará tão violento,
Dando-nos brando Mar, vento galerno,
Com que vamos no Minho entrar paterno¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Idem, p. 59, estrofe LX.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 63, estrofe LXIV.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 63, estrofe LXVI.

No trecho acima o herói, mesmo em momentos de extrema apreensão e desespero, continua intervindo pelo bem de sua tripulação, sacrificando-se em prol do bem-comum. A harmonia do corpo místico, portanto, deve ser preservada mesmo diante da morte certa, já que esta é apenas uma etapa de ascensão, e não um fim. Mais uma vez, testemunhamos o perfil de um herói humilde, que não se desespera nem mesmo diante das incertezas impostas pela finitude do corpo. Incertezas estas que, no caso de Jorge, se converter em certezas: é neste ponto que a fé exerce seu papel com mais precisão. Aquele que crê não se vê dominado pelas abstrações e incoerências da fé. Ao contrário, o que se anuncia nestes textos são heróis tão absortos pelo cristianismo que acredita na salvação da alma como se sua concretude fosse óbvia.

Quanto à apropriação da morte e de seus efeitos, há uma diferença fundamental entre as narrativas estudadas: em *Prosopopéia*, não há baixas no episódio da tempestade, ao contrário do *Relato de Naufrágio*. Alguns fatores podem nos ajudar a entender esta divergência: (1) a diferença de estilos, se pensarmos que a narrativa de *Prosopopéia* se aproxima – e provavelmente emula – os engenhos da épica camoniana, enquanto que o *Relato* mantém lugares-comuns referentes ao gênero dos naufrágios; (2) a ênfase dispensada no *Relato de Naufrágio* aos danos proporcionados pela condição do pecador, ou seja, a efetivação de uma “seleção”, na qual sobreviveriam somente aqueles que de fato se arrependessem solenemente dos pecados cometidos; (3) uma questão do próprio enfoque de episódios, já que a tempestade ocupou um espaço evidentemente maior no *Relato*, enquanto, em *Prosopopéia*, o que se valorizou foi o discurso de Jorge d’Albuquerque, na tentativa de acalmar os tripulantes, que caíam em desespero. As diferentes acepções sobre a morte não indicam, portanto, uma incoerência entre os textos, mas, antes, apenas atentam para diferentes leituras, respeitando às particularidades do gênero em específico e dos episódios priorizados.

3.2- Duarte Coelho atinge a bem-aventurança: nos redutos da memória

Em *Prosopopéia*, a boa-morte é consequência de uma boa-vida, digna de renome. Duarte Coelho¹⁴⁸, já no caminho de volta à “Ulissea” – leia-se Olinda –, sofre um portentoso infortúnio: perece, devido aos maus-tratos ocorridos em cativeiro:

¹⁴⁸ Irmão de Jorge d’Albuquerque e seu predecessor, enquanto donatário na Capitania de Pernambuco. Personagem essencial em *Prosopopéia*, apesar do papel secundário.

Mas o resgate e preço verdadeiro,
Por quem os homens foram libertados,
Chamará neste tempo o grão Duarte,
Pera no claro Olimpo lhe dar parte¹⁴⁹.

O Olimpo, morada dos deuses mitológicos, serve de analogia para fazer referência ao paraíso, à salvação cristã. Contudo, esta metáfora guarda certa profundidade, coligada à cultura grega, que deve ser abordada, pois pode resguardar uma estampa alegórica. O mesmo recurso é utilizado por Camões, nos versos seguintes:

Em vós se vêem, da Olímpica morada,
Dos dois avós as almas cá famosas;
Uma na paz angélica dourada,
Outra, pelas batalhas sanguinosas.
Em vós esperam ver-se renovada
Sua memória e obras valorosas;
E lá vos tem lugar, no fim da idade,
No templo da suprema Eternidade¹⁵⁰.

Camões joga com os significados da memória e da eternidade, referindo-se metaforicamente à morada dos deuses gregos. É possível notar o quanto esta metáfora se ajusta no caso do cristianismo: como primeira observação, é perceptível a interação entre a figura do Olimpo e a metáfora cristã que remonta a uma paz “angelical”. Em seguida, fala-se da “renovação” da memória: entendemo-la como uma atualização sucessiva e recorrente dos feitos valorosos, de forma que não recaia no solo do esquecimento. Por fim, mais uma vez metaforizando a morada celeste, Camões faz referência ao “templo da suprema Eternidade”, o que serve analogicamente para designar tanto o Paraíso cristão quanto o Olimpo: se o primeiro garante acesso à salvação da alma, o segundo é habitado por deuses “perenes”, que usufruem da ambrosia, néctar da eternidade.

Quando o assunto é Grécia antiga, não existe uma oposição radical entre o campo do profano e o campo do sagrado, que hoje parece tão comum, principalmente numa sociedade “cristã”. Para defender esta particularidade, Vernant nos remete à idéia que se fazia sobre o *sacrifício*: trata-se de uma cerimônia alicerçada no campo do sagrado, mas que nem por isso deixava de ser um ato social, administrado publicamente em ambiente profano. Não há, portanto, um corte muito nítido que separe o universo

¹⁴⁹ TEIXEIRA, B. 1972, p. 79, estrofe LXXXIX.

¹⁵⁰ CAMÕES, L. V. 2008, p. 22, canto I, 17.

humano do mundo da natureza. Tratando deste momento histórico, Jacy Seixas afirma que:

A sabedoria ordena que ‘entre homens e deuses existe uma fronteira intransponível’, não sendo aconselhável fazer dos deuses um ‘igual’ [...] Se a fronteira indizível e invisível for transposta, os homens – não importando seu valor, poder, distinção e reputação – incorrem em *hybris*, tornando-se vulneráveis ao cortejo de sofrimento, destruição e violência que inexoravelmente os atinge¹⁵¹.

A *hybris* é justamente o excesso, a ousadia que dispõe o homem à mercê de castigos e punições. Todavia, o “grão Duarte” é convocado a dar parte no Olimpo. O “Olimpo cristão”¹⁵² não considera esta *ascensão* um ato excessivo ou de desacato. Deus, ao contrário das divindades pagãs, convida seus “vassalos” para habitarem na Sua morada – este convite se encontra explícito nos invólucros da salvação. Os diferenciais, aqui, são as escolhas feitas no decurso da vida. O fiel não será encaminhado para a neutralidade do Tártaro – domínio de Hades –, mas para compor o “rebanho celeste”, ao lado do Pai. “Geograficamente”, contudo, a analogia ao monte Olimpo parece mais apropriada no caso do Purgatório, já que este muitas vezes é tomado como uma montanha – como ocorre, por exemplo, na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri. No entanto, a tomar pela metáfora da luz, trata-se de uma analogia apropriada.

Em *Os Lusíadas*, Camões consegue dar contornos bem nítidos a esse “excesso”, que deve ser devidamente evitado:

Prometido lhe está do Fado eterno,
Cuja alta lei não pode ser quebrada,
Que tenham longos tempos o governo
Do mar que vê do Sol a roxa entrada.
Nas águas têm passado o duro Inverno;
A gente vem perdida e trabalhada.
Já parece bem feito que lhe seja
Mostrada a nova terra que deseja¹⁵³.

¹⁵¹ SEIXAS, J. A. “A imaginação de outro e as subjetividades narcísicas: um olhar sobre a in-visibilidade contemporânea [o mal-estar de Flaubert no Orkut]”. In: NAXARA, M. R. C. at. al. (orgs.) *Figurações do outro na história*. Uberlândia: EDUFU, 2009, p. 69.

¹⁵² O fato de esta metáfora fazer-se presente tanto nos versos de Camões como em Prosopopéia nos leva a imaginar três hipóteses: (1) trata-se de uma *tópica* recorrente, ou seja, um lugar-comum entre os poetas; (2) “Bento Teixeira” “emulou” Camões, o que justifica a apropriação de certos engenhos retórico-poéticos; (3) tudo é fruto do “acaso” (opção menos provável).

¹⁵³ CAMÕES, L. V. 2008, p. 26, canto I, 28.

Qual seria esta “alta lei” inquebrantável? Trata-se da lei dos deuses mitológicos, ou da lei divina, pensando em uma sociedade cristã? Júpiter prediz a vitória dos portugueses e, em seguida, defende-os frente às investidas de Baco, que se inquietava frente à possibilidade de seus feitos – conquistas referentes à Índia – se afogarem no Letes¹⁵⁴ mitológico. Esta lei pode se referir à condição limitada do homem grego, sob o efeito de incorrer em *hybris*, ou seja, referir-se à fronteira invisível que delimita os feitos do homem frente a certos privilégios que competem somente às divindades ou pode traduzir-se metaforicamente na imposição da dogmática cristã, cuja quebra seria analogicamente incorrer em pecado, em desgraça. Isto pode ser pensado à luz da teologia política própria do período colonial, na qual todos os acontecimentos são *efeitos* ou *causas segundas* da *Providência*, ou seja, tudo é premeditado segundo os desígnios de Deus. Esta lei, portanto, não pode se quebrar devido à interferência humana; o que o homem pode fazer é desviar-se do caminho da graça, sendo corrompido pelo “mal”, por assim dizer. A lei dos desígnios, dos sinais naturais, contudo, jamais seria quebrada, mesmo frente a estas interferências. Duarte Coelho não se desviou do caminho da glória e, por isso, não se corrompeu. Os efeitos deste alinhamento são cantados pelo poeta:

O’ Alma tão ditosa como pura,
Parte a gozar dos dotes dessa glória,
Donde terás a vida tão segura,
Quanto tem de mudança a transitória!
Goza lá dessa luz que sempre dura;
No mundo gozarás da larga história,
Ficando no lustroso e rico Templo
Da Ninfa Gigantea por exemplo¹⁵⁵.

Como modelo exemplar de alma “ditosa” e “pura”, Duarte Coelho tem acesso às glórias celestes após sua morte. Esta certeza, implícita na narrativa, se justifica pela vida exemplar do herói, que foi condutor justo e fiel do corpo místico. Sua conduta em vida converte-se num “espelho de virtudes”, que garante acesso à “luz que sempre dura”, para fazer, novamente, analogia à luz enquanto símbolo referente à salvação. A morte, neste caso, surte um efeito pedagógico, direcionado àqueles que, bem colocados no seio do corpo místico, deveriam voltar suas vidas para o interesse do bem-comum. Camões também indica o caminho para se alcançar a “verdadeira” glória:

¹⁵⁴ Rio cujas águas propiciam o apagamento da memória, o esquecimento.

¹⁵⁵ TEIXEIRA, B. 1972, p. 79, estrofe XC.

Por meio destes hórridos perigos,
Destes trabalhos graves e temores,
Alcançam os que são da fama amigos
As honras imortais e graus maiores¹⁵⁶.

Os homens que “são da fama amigos”, neste caso, equivalem àqueles que gozarão “de larga história”, para utilizar uma terminologia aplicada em *Prosopopéia*. Em outras palavras, vão residir no “lustroso e rico Templo” da memória. O acesso às “honras imortais” só é permitido àquele que enfrentou “hórridos perigos” e “trabalhos graves”, tal como os Albuquerque, tanto nos episódios narrados em *Prosopopéia* quanto na narrativa do naufrágio. A procedência do homem, num ambiente cristão, define o modelo de ascensão a que se sujeitará.

Se os heróis de Homero se excediam ao tentar de equiparar aos deuses, no caso dos protagonistas de *Prosopopéia*, do ponto de vista político, o verdadeiro crime consistia em tentar se equiparar ao rei. Guilherme Luz constata que:

A origem das catástrofes políticas é atribuída à “malícia dos homens” que, querendo dominar uns aos outros, ultrapassam os limites da hierarquia (suas esferas de responsabilidade, poder ou *dominium*), confrontando com os territórios uns dos outros. De certa maneira, atribui-se a origem dos males políticos ao rompimento da justiça distributiva, à valorização da ambição sobre o bem-comum e, por consequência, à quebra dos lugares hierárquicos que cada um deveria ocupar, em concórdia, na unidade harmônica do corpo místico¹⁵⁷.

Mais uma vez, o que se espera do herói seiscentista é uma situação de equilíbrio. Este, se desregulado, pode pender para dois reveses: ultrapassar os limites da hierarquia, desacatando ao superior, e faltar com aqueles que se encontram na posição de subordinados. Ambos são vícios, do ponto de vista aristotélico, ligados diretamente à ambição. Ambos desacatam conjuntamente a política do bem-comum, na qual qualquer expressão de vaidade é supérflua e pecaminosa. Para utilizar o recurso da comparação, se o herói homérico não podia exceder as fronteiras invisíveis que separavam o mundo dos deuses e o mundo dos homens, o herói seiscentista não deveria trilhar os limites

¹⁵⁶ CAMÕES, L. V. 2008, p. 197, canto VI, 95.

¹⁵⁷ LUZ, G. A. "A morte-vida do corpo místico: espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da política em Vida ou Panegírico Fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça (1676)". In: *ArtCultura*, Uberlândia: UFU, no prelo (2008).

imaginários dos lugares hierárquicos, pois, tal como no caso grego, o resultado seria discórdia, rixas, conflitos e punições.

No canto XCI, as pompas fúnebres ganham espaço na pátria condoída do herói. Sua Olinda, “coberta de fúnebre vestidura”, apresentava uma aparência decrépita, “inculta, sem feição, descabelada”, por “chorar morte tão dura”. Se para prestar parte no Olimpo, os efeitos de luz serviram como metáforas de glória e honra, neste caso a imagem que se projeta é da sombra, do sofrimento, da escuridão. As compleições de Olinda transmitem a infelicidade, a prostração. Esta personificação da cidade amplifica o sofrimento causado pelo infortúnio há pouco apresentado. Através do efeito de prosopopéia, a cidade ganha vida, e age como se sua conduta e suas lástimas representasse o sentimento difuso em todo o seu domínio territorial – dando a impressão de unanimidade, de generalização. Quando a Ulissea “fica em pranto”, todas as suas extensões acompanham-na. Suas lágrimas são as lágrimas de cada “homem-bom”, comovido pelo infortúnio que, a pouco, privou-os de um fidalgo tão excelente. Este reconhecimento é *garantia* da fausta conduta de Duarte Coelho e *prova* a resolução de sua boa-morte¹⁵⁸.

3.3- As representações épicas da boa-morte: memórias do guerreiro-herói; o risco do esquecimento

Supostamente abalado, frente às desventuras narradas, Proteu se indispõe a continuar a narrativa, mostrando-se no ápice da exaustão. Como este deus fazia parte de um concílio de deuses, estas palavras retoricamente eram dirigidas a eles. Este *topos*, muito recorrente, anuncia o fim da narrativa. Netuno, contudo, dirige-lhe a palavra, como que arrependido:

[...] _Em satisfação da tempestade
Que mandei a Albuquerque venerando,
Pretendo que a mortal posteridade
Com Himnos o ande sempre sublimando,
Quando vir que por ti o foi primeiro,
Com fatídico espírito verdadeiro¹⁵⁹.

¹⁵⁸ TEIXEIRA, B. 1972, p. 81, estrofe XCI.

¹⁵⁹ Idem, estrofe XCIII.

Mais uma vez, é ressaltada a importância da memória, para que acontecimentos tão ilustres não recaiam nas malhas do esquecimento. Walter Benjamin nos recorda:

A memória é a mais épica de todas as faculdades. Somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o poder da morte¹⁶⁰.

O renome, portanto, é uma alternativa para se combater a finitude humana. Neste aspecto, a memória que se quer conquistar muito se assemelha à “glória imperecível” ansiada por Aquiles, na *Ilíada*. Segundo Vernant, na Grécia antiga, “o indivíduo não é separado do que realizou, efetuou, nem do que o prolonga: suas obras, as façanhas que executou, seus filhos, sua família, seus parentes, seus amigos. O homem está no que faz e no que o liga aos outros”¹⁶¹. Havia, portanto, uma glória cumulativa, que aumentava proporcionalmente aos feitos dos homens – talvez fosse pertinente pensar na tendência cumulativa de reter mercês, no cenário de Portugal colonial (na forma de uma analogia). A vaidade, neste caso, era tida como uma virtude, ao contrário do que acontece no ambiente seiscentista português. O herói antigo buscava, incessantemente, um feito que lhe conferisse glória duradoura, pois esta era a única coisa que escapava à destruição patrocinada pelo tempo. Conforme Vernant,

O guerreiro ocupa assim com relação a seu grupo uma posição-limite. Encarna o ideal heróico partilhado por todos, mas só pode realizá-lo com sua pessoa penetrando em um universo de assassinato, de sangue, de mácula, que o exclui e isola dos seus. É ao mesmo tempo o representante das expectativas coletivas, o responsável pela salvação comum e um indivíduo que coloca suas façanhas pessoais acima de tudo. A oposição entre Heitor e Aquiles traduz, num jogo de espelhos, o contraste entre estes dois aspectos da guerra, sendo que cada herói, a seu modo e ao contrário do outro, ilustra esta saída para fora da cultura que o guerreiro deve efetuar em nome da cultura e que o rejeita para alguém ou para além da sociedade, em um lugar diferente que chamamos de natureza¹⁶².

Na epopéia de Homero, Aquiles e Heitor alcançaram mortes heróicas, cada um à sua maneira. Aquiles, indignado com a sua condição de mortal, desejava uma maneira de vencer a finitude e, antes de partir para o cerco de Tróia junto aos gregos, recebeu

¹⁶⁰ BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas, Vol I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 4ª edição, s/d, p. 210.

¹⁶¹ VERNANT, J. P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 343.

¹⁶² Idem, p. 384.

uma importante advertência de sua mãe, Tétis: caso fosse para a guerra, conquistaria a glória que tanto desejava, mas pagaria com a vida; se não partisse com os gregos, viveria uma longa vida, submetida ao esquecimento póstumo. O herói optou pela guerra, diante da tentação de “vencer” a condição de mortal. Do ponto de vista humano, Aquiles era reconhecido por portar uma força descomunal, que o destacava no ambiente bélico; do ponto de vista “olímpico”, no entanto, era um ser vulnerável, de vida breve. A condição de mortal foi o principal artifício e estímulo para que Aquiles entrasse na guerra¹⁶³. Como avaliamos no tópico anterior, Duarte foi convocado a dar parte no Olimpo: isto sugere que ele venceu a principal diferenciação que havia entre os deuses e os homens, no contexto específico da *Ilíada*: o acesso à ambrosia, à imortalidade.

Heitor é um herói “defensivo”, que protegia seus domínios e sua família. Ao contrário de Aquiles, varão solitário que lutava sem uma causa “justa”, senão a de contemplar seu ego, Heitor lutava pelo pai, esposa, irmão, filho. Sua trágica derrota, conforme Vernant, se deu a partir do momento em que ele se isolou, lutando frente a frente com Aquiles¹⁶⁴. Sua heroicidade dependia da união, da coletividade. Ao se colocar nas mesmas condições em que Aquiles, herói sem escrúpulos cuja sede de vingança o movia, ele cavou sua própria derrota. Heitor, defendendo sua *timé* (honra), aceita o desafio ao ser ludibriado pela deusa Atena que, assumindo a forma de um dos filhos de Príamo, estimula-o a lutar, oferecendo-lhe ajuda. Envergonhado pela morte de Pátroclo, Heitor sela seu destino. Aquiles vence e, após a vitória, ata o corpo de Heitor ao seu carro de guerra e humilha sua imagem perante o pai, que assistia ao duelo. Heitor só obteve uma “bela morte” quando seu corpo foi recuperado pelo rei. A morte de Aquiles, ao contrário, não se mostra trágica, pois ele optou pela morte “prematura”, carregada de glória imperecível, tal como desejava¹⁶⁵.

Nos textos analisados, os modelos heróicos conciliam características de ambos os heróis tratados acima. Voltavam sua atenção para o *bem-comum* e, portanto, defendiam sua pátria, família e amigos, tal como o fazia Heitor. Para se sobressaírem, no entanto, precisavam se destacar frente aos demais, caso contrário, não receberiam mercês, premiações ou qualquer outra espécie de benesse. Neste caso, o herói deveria desenvolver o estilo aventureiro e sagaz de Aquiles – a diferença é que não se deveria buscar a glória individual, mas agir pelo bem-comum. Os protagonistas analisados em

¹⁶³ Ibidem, pp. 10-12.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 385.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 381-388.

Prosopopéia atendem a essas duas naturezas, pois lutam para estabelecer a concórdia nos domínios portugueses e, ao mesmo tempo, destacam-se frente aos outros devido à conduta exemplar, quase “sobre-humana” como a de Aquiles – lembrando que a glória individual deveria ser uma consequência, e não o que motivava os heróis, já que esta postura seria soberba, vaidosa e possivelmente reprimível no ambiente português.

Da mesma forma, a morte em *Prosopopéia* não respeita aos padrões de boa-morte homéricos, mas transcende-os. O caráter trágico da morte de Duarte Coelho, por exemplo, é limitado pela certeza de que o mesmo alcançaria a bem-aventurança. No entanto, é trágico o suficiente para fazer com que a população de Olinda vertesse lágrimas de tristeza. Como no caso de Heitor, a morte de Duarte é tida como uma perda sem precedentes, mas, tal como a morte de Aquiles, o caráter trágico não abala a memória de seus feitos, eternizados nas letras seiscentistas. A morte deveria ser lamentada, mas não o bastante para sobrepujá-la em seu caráter memorial.

Campbell adverte que “o herói não seria herói se a morte lhe suscitasse algum terror”¹⁶⁶. Para ser classificado como herói, portanto, o indivíduo deveria superar seus temores diante da morte, mesmo porque, no ambiente cristão, a morte não representava o fim, mas um novo começo. Duarte Coelho, ao lançar uma severa advertência contra os soldados temerosos, afirma:

(...) Corações efeminados,
Lá contareis aos vivos o que vistes,
Porque eu direi aos mortos que fugistes¹⁶⁷.

Esse destemor diante da morte muito se assemelha à condição do “herói-guerreiro” apresentado na *Ilíada*. A bela-morte, na acepção de Homero, seria aquela que se desse no ápice da juventude, em meio a um duelo ou combate. A título de exemplo, podemos citar a morte de Heitor, de Aquiles e mesmo de Sarpédon que, ao ser derrotado por Pátroclo, levou Zeus a se prostrar em “luto”, tamanha a tristeza pela morte de herói tão sublime. A morte vergonhosa, neste ambiente, seria a morte na velhice, como bem coloca Príamo, ao tentar convencer Heitor a evitar um embate contra Aquiles:

(...) Em batalha
Jazendo um moço, lhe aparece tudo
Nédio e composto; mas, defunto um velho,
Já de cabelos branca e branca barba,
De vergonhas à mostra, o lacerarem

¹⁶⁶ CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007, p. 339.

¹⁶⁷ TEIXEIRA, B. 1972, p. 77, estrofe LXXXVII.

Torpes cães... oh! miséria das misérias!¹⁶⁸

É neste cenário de angústias que Heitor, ávido pela honra do guerreiro, não dá ouvidos ao pai e parte no encalço de Aquiles. O herói não temia a morte, pois a enfrentou de igual para igual, mesmo com certa relutância, pois uma morte que encerra uma alma corajosa tem todas as qualificações para ser considerada “boa”. Duarte, além de enfrentar a morte, já a prevê, quando afirma que dirá aos mortos que os soldados fugiram. Ao premeditá-la¹⁶⁹, Duarte continua a lutar e, mesmo sem o apoio de seus soldados, combate até extinguir suas forças. A morte familiarizou-se¹⁷⁰ com o herói, atentou-o sobre o fim próximo e este sôfrego de coragem permanece em campo de batalha até ser feito cativo¹⁷¹. Tomamos esta familiaridade, contudo, como um *topos* que, dentre outras coisas, pretendia “naturalizar” a morte. Não entendemos que este lugar-comum indicava ausência de temor diante da morte. Talvez, a situação pudesse ser até mesmo inversa: diante do terror à morte, fazia-se uso dessa fórmula retórica com vistas a tranquilizar o leitor, ou mostrar-lhe que a morte apenas aparentava ser o fim. Estas convenções, contudo, são critérios adotados para anunciar propriedades heróicas, e não para fazer menção a uma característica comum à mentalidade da época.

Aristóteles nos atenta: “será chamado corajoso o homem que se mostra destemido em face de uma morte honrosa”¹⁷², e não de outra qualquer. Um indivíduo covarde, a certa altura, poderia entregar sua vida para evitar sofrimento, ou por outro motivo desonroso, por exemplo. É preciso ser rigoroso na definição de uma bela-morte: trata-se de uma morte que põe fim a uma vida repleta de virtudes, sendo que estas competem aos anseios coletivos, e não às vontades individuais e imediatas do moribundo.

¹⁶⁸ HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Martin Claret, 2003, Livro XXII, estrofes 55-60, p. 471.

¹⁶⁹ Sobre a premeditação da morte, ver: DUBY, G. *Guilherme Marechal*, ou, o melhor cavaleiro do mundo. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987, pp. 19-40.

¹⁷⁰ Ver: ARIËS, Philippe. 1981, pp. 3-31.

¹⁷¹ Um dos propósitos em comum do modelo épico é a edificação de modelos heróicos que resistam ao tempo. O que fizemos, aqui, foi uma comparação entre heróis, e observamos várias consonâncias e dissonâncias entre eles. Contudo, num momento em que a *imitação* é um recurso viável e bem visto, e a *história* carrega um caráter “biográfico”, o exemplo era um recurso retórico eficaz, não devido às suas particularidades, mas, ao contrário, devido às moralidades corriqueiras, que se convertiam em lugares-comuns, por serem recorrentes em contextos tempo e espacialmente distantes.

¹⁷² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 69.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Bem e mal”, “pecado e virtude”, “morte e vida”: conceitos que normalmente são dispostos em pólos contrários e antagônicos, de forma que um diálogo entre eles se torna impensável. O que este trabalho pretendeu foi quebrar com maniqueísmos desta espécie. Estes conceitos devem ser pensados a partir de uma relação dinâmica, o que nos impede de erigir análises deterministas que pretendem lidar com conceitos estáticos e gerais.

Entendemos como importante, no decorrer das análises aqui apresentadas, a função da *memória*, perante e em consequência das ações e convicções sustentadas pelos heróis. O que não deixa de remontar uma *estratégia política*, pois os modelos heróicos correspondiam aos anseios nutridos tanto pela Coroa portuguesa quanto pela Igreja Católica, só para citar as instituições seiscentistas mais centrais. Estes modelos, inclusive, concretizavam ações, explicitavam suas convicções e valores, instruía seus subordinados, respeitavam seus superiores, sem, contudo, se excederem, a ponto de minarem os efeitos da *verossimilhança histórica*, acatando aos princípios e desígnios de uma história moralizante, cujo objetivo capital era a construção de modelos insígnies e a homogeneização das vontades, para a consequente harmonização do Império.

Para que esta *exemplaridade* reverberasse, era necessário que o *aedo* ajustasse os engenhos retórico-poéticos aos princípios éticos, políticos e morais prezados pelos seus contemporâneos. Todavia, para conquistar a boa vontade de seus auditórios, o poeta deveria ser convincente, daí a existência e uso de alguns artifícios retóricos que tendiam à apreciação de certo elenco de valores e condutas, como, por exemplo, os efeitos de *amplificação* – recurso que acentua eloqüentemente os atributos do protagonista. No caso de *Prosopopéia*, uma das estratégias de amplificação é a eleição de “lugares” distintos para poetas “antigos” e “modernos”, insistindo em duas vantagens dos segundos em relação aos primeiros: a veracidade dos fatos narrados e a superioridade moral de seus heróis.

Outra estratégia, tão eficaz quanto à anterior e que também é utilizada para gerar efeitos de amplificação, é o uso de metáforas e/ou alegorias mitológicas para acentuar a nobreza dos heróis-protagonistas. Este posicionamento ecoa na fala de Proteu, quanto este afirma que:

A fama dos antigos coa moderna
Fica perdendo o preço sublimado:
A façanha cruel, que a turva Lerna
Espanta com estrondo d'arco armado;
O cão de três gargantas, que na eterna
Confusão infernal está fechado,
Não louve o braço de Hércules Tebano,
Pois procede Albuquerque soberano¹⁷³.

Ao retomar os doze trabalhos de Hércules, Proteu busca salientar a superioridade de “seu” herói, em detrimento de qualquer outro, principalmente os que integram as narrativas *inverossímeis* antigas. Hércules, prole de Zeus e detentor de uma força sobrenatural – geralmente os mortais descendentes de algum deus mitológico incorporavam algum diferencial em sua natureza, que os diferenciava dos homens comuns, sem, contudo, chegar a igualá-los aos deuses – enfrentara, em sua jornada, grandes bestas e monstros que um mortal, em sã consciência, não arriscaria qualquer proximidade. A Lerna, ou hidra, fora vítima em um de seus trabalhos, assim como Cérbero, quando Hércules invade o Tártaro. Ambos os trabalhos rendem a Hércules fama e reconhecimento, mas não o suficiente para ofuscar as façanhas de Jorge d'Albuquerque, o “soberano” luso.

No caso do *Relato de Naufrágio*, a *tópica* da fé suscita e amplifica o ânimo de Jorge d'Albuquerque e de sua tripulação, erigindo lugares hierárquicos inabaláveis, mesmo frente às imprecações de um temporal. A *esperança* na misericórdia divina e a constante intervenção do protagonista renovavam as forças dos homens que lhe serviam. Mesmo com a morte em sua esteira, Jorge não se deixava abalar, inflando o peito e se submetendo aos castigos que, acreditava, eram merecidos e proporcionais aos pecados que tripulavam sua nau. Para homens comprometidos com a doutrina cristã, um evento como este não seria fruto do acaso, mas da *Providência*. As orações incessantes e as súplicas tendiam a amenizar os estragos, mas o verdadeiro trunfo, que salva boa parcela dos envolvidos no incidente, eram a grandeza e a profundidade da fé – proporcionais, inclusive, à posição hierárquica, ou seja, Jorge, de longe, era o que mais acreditava e ansiava pela intervenção divina.

Estes dois exemplos supracitados demonstram que os recursos para amplificar a nobreza dos heróis eram variados, agudos e eficazes, pois elevavam a altivez do(s) homenageado(s) e a moral dos seus subordinados. Em ambas as ocasiões analisadas, o herói não se enfraquece, tampouco se desespera, mesmo frente aos piores agouros. Ao

¹⁷³ TEIXEIRA, B. 1972, p. 37, estrofe XXV.

contrário, a impressão que se tem é que ele daria o suspiro derradeiro tentando ajudar o “outro”, e não a si próprio. Esta postura, intimamente ligada à *tópica* da humildade, exaspera os oponentes – Lémnio, no caso de *Prosopopéia*, e principalmente os franceses (talvez considerados “extensões” físicas do próprio demônio, assim como Jorge o é de Deus), no *Relato de Naufrágio* – e inspira a grandeza em seus aliados, ora através da difusão da esperança, ora aludindo às benesses e à memória que se consumariam, quando se livrassem daqueles trabalhos. De uma ou de outra forma, os protagonistas demonstravam zelo e compromisso, não apenas para com seus tripulantes, como também pelo bem comum.

Ainda assim, os poetas transfiguravam tanto quanto possível a imagem que se fazia do mal. As formas horrendas deveriam amplificar a vileza do ato ímpio, facilitando a memorização dos mesmos. As descrições de Lémnio, em *Prosopopéia*, e as propriedades da tormenta que assolou Jorge e sua tripulação, no *Relato de Naufrágio*, buscam acentuar a vileza dos infortúnios, daí a eficácia dos recursos metafóricos que sugeriam a ausência de luz, de glória, tais como o “sombrio”, o “infausto”, o “esquecimento”. A acentuação da deformidade do “vil” afeta até mesmo os leitores mais instruídos. Se tomarmos Lémnio, por exemplo, como alegoria que personifica a vaidade, a distorção de sua imagem – enquanto deus mitológico – equivale às distorções do pecado que lhe é associado. Contudo, o deus ferreiro pode simbolizar vários outros vícios, em maior ou menor grau: o paganismo, a heresia, a dissimulação, a soberba, a insolência. Na medida em que o leitor consegue sondar estas equivalências, ele atribui a estes valores as distorções físicas da personagem. Pensando em aspectos que podem nos ser mais próximos, seria o mesmo que associar a inveja à imagem do demônio e, por sua vez, associar o demônio a uma besta de chifres e calda. Logo, a inveja apresentaria as suas compleições desfiguradas.

Isto vale, também, para a descrição da tempestade no *relato*: a amplificação dos tormentos acentua as proporções da vitória dos heróis sobreviventes. O que nos sugere algumas proposições: primeiramente, o mal se manifesta e afeta a todos, indistintamente. Sendo assim, associar o mal a imagens distorcidas é um artifício retórico para dissuadir os leitores a praticá-lo; ainda assim, quanto maior a proporção do “mal”, mais digna e memorável se torna a vitória do “bom”. Pretende-se, portanto,

eleger feitos a serem memorizados para, então, serem reproduzidos e, por outro lado, anuncia-se feitos cujo propósito é o de serem evitados¹⁷⁴.

Nossa atitude metodológica de não privilegiar os critérios de “autoria” dos textos trabalhados pode parecer problemática, *a priori*, caso se leve em consideração que, ainda assim, os textos foram analisados em conjunto, e de forma complementar. O que nos fez proceder dessa maneira? Primeiramente, levamos em consideração os critérios da editoração, por saber que ambas as obras foram publicadas em conjunto (o que provavelmente não é casual); por outro lado, consideramos como relevante a presença de episódios similares (como a tempestade, a luta contra os “bárbaros”, e embate com os franceses), a eleição de um protagonista em comum (Jorge d’ Albuquerque Coelho) e a presença – mais do que significativa – do epíteto “Bento Teixeira [Pinto]” para designar o suposto responsável pela escrita dos textos.

Resta, agora, delinear algumas observações, em relação a cada um dos capítulos que compõem este ensaio. No primeiro, materializando a proposta de sondar o “perfil político” dos heróis-protagonistas, privilegiamos duas *tópicas* que entendemos como cruciais, do ponto de vista da política colonial: a *fidelidade* – no que se refere à manutenção e respeito aos lugares hierárquicos, bem como à adequação dos homens a um modelo monárquico de administração centrífuga, baseado metaforicamente na política do corpo místico – e a *reciprocidade* – entendida como respeito aos “pactos” políticos firmados entre o rei e seus subordinados, numa comunhão de ideais que deveria se mostrar fraterna e mútua. A primeira *tópica* foi escolhida devido à importância da aceitação dos laços hierárquicos, supostamente naturais e balizados pelas vontades compartilhadas no interior de uma monarquia cristã. A escolha da outra seguiu um critério similar, pois a aceitação dos lugares sociais só se concretizaria caso os homens se sentissem parte daquilo que *eram* e *faziam*, ou seja, a sensação de ganhos mútuos e de participação nos edifícios do poder solidificaria a impressão de uma política não-opressiva, *justa e concorde*.

Seguindo com as análises, notamos que a impossibilidade de o rei “fazer-se presente” em toda a extensão imperial que lhe competia deveria ser compensada de alguma maneira. Como, afinal, ele poderia dispersar sua autoridade, tamanha a imobilidade física? Através do herói que, a princípio, atendesse aos dois pré-requisitos elucidados no parágrafo acima. Para utilizar a metáfora do corpo místico, ele seria o

¹⁷⁴ Sobre a “memória artificial” e seus efeitos no período do Renascimento, ver: YATES, F. A. *A arte da memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007, pp. 139-170.

representante hierárquico do rei e, portanto, responsável direto pela harmonia social, na ausência física de um membro que lhe fosse superior, nos estratos da hierarquia. Seria uma extensão concreta das vontades ponderadas pela cabeça mística do corpo social. O papel das letras seiscentistas, principalmente através do gênero encomiástico, seria o de postular esta necessidade, anunciar as possibilidades de ganho e dar brio a exemplos que, outrora, “atenderam” convictamente a estes desígnios.

No segundo capítulo, encarregamo-nos de adentrar particularmente e inteiramente nas fontes, sondando os dispositivos retórico-poéticos adotados e seus possíveis efeitos em um auditório *discreto* particular. Analisamos os engenhos dispensados tanto na construção do perfil heróico quanto na delineação dos antagonistas, desconstruindo-os com vistas a entender a gravidade dos vícios e a importância das virtudes anunciadas. Muitas vezes, como no caso que demonstraremos agora, os poetas claramente “instruíam” os leitores, quanto às práticas a serem evitadas:

E ponde na cobiça um freio duro,
E na ambição também, que indignamente
Tomais mil vezes, e no torpe e escuro
Vício da tirania infame e urgente;
Porque essas honras vãs, esse ouro puro,
Verdadeiro valor não dão à gente.
Milhor é merecê-los sem os ter,
Que possuí-los sem os merecer¹⁷⁵.

É fato que, no final das contas, acabamos por utilizar *Os Lusíadas* como uma fonte referencial, já que seus escritos brotam em todos os capítulos deste ensaio, nem que para servir de exemplo. Neste caso, Camões alerta para os caminhos que devem ser evitados, na busca pela glória. O principal “deturpador” da ordem, neste caso, são vícios ligados à ganância, como a cobiça e a ambição, taxadas como “honras vãs”, porque geram um efeito ilusório de poder e de glória. Contudo, nos dois versos finais, ele pondera suas observações: caso a pessoa de fato o mereça, não há nada de errado em ter o “ouro”. A questão que aqui se coloca, portanto, é o *merecer*: relativo, portanto, à conduta e às convicções, e principalmente à nobreza de espírito (como se o fato de não ambicionar riquezas garantisse o direito de tê-las).

Por fim, balizando estas duas etapas, inquirimos a respeito do que seria considerado um ideal de sociedade profícua, levando-se em conta que o mito atemporal da “Idade de Ouro” estava intimamente ligado à jornada dos heróis, principalmente nas

¹⁷⁵ CAMÕES, L. V. 2008, p. 276, canto IX, 93.

sagas mitológicas. Esta opção de caminho nos indicou dois lugares-comuns, que permearam a redação do segundo capítulo: a *fortuna* e a *virtude*, essenciais quando o que se narra são as aventuras e desventuras de um herói-guerreiro.

Por se tratar de uma forma moralizante de conceber a história, o apontamento de virtudes e vícios em textos seiscentistas era essencial na instrução dos auditórios. A *virtude* estava inteiramente ligada ao perfil heróico, enquanto que a *fortuna*, instável e manipulável, geralmente era corrompida – ou tentava corromper o herói –, com vistas a edificar os *infortúnios*, ou obstáculos para o progresso dos protagonistas. Desta interação, é possível inferir sobre os altos e baixos que se amontoavam no decorrer das narrativas, sempre em volta da figura do herói. Só é digno de memória o indivíduo que conseguisse sobrepor a virtude sobre a fortuna, quando esta é manipulada por mãos hostis. É no diálogo entre estas duas *tópicas* que os episódios mais grandiosos se alevantam e a trama *histórica* se edifica.

Mas e quanto à morte? Onde ela reside, nas intermediações e negociações entre a virtude e a fortuna? Este foi o ponto de partida para se pensar o terceiro capítulo. Nele, abordamos a noção de *glória* e *boa-morte*, entendendo o primeiro como um pré-requisito na consumação do segundo. A glória, em um ambiente cristão, pode ser dupla: tanto *terrena*, pensando nos agasalhos da memória, quanto *celeste*, referente à salvação da alma. O que não quer dizer que ambas são dissociáveis ou fronteiriças, mas, ao contrário, são interdependentes e conectadas. São dois, também, os revestimentos da boa-morte: no contexto teológico, a fé e o respeito aos valores morais cristãos é um pré-requisito para o acesso à bem-aventurança. No contexto político, a boa-morte é efeito de uma vida política exemplar, levando-se em conta os padrões monárquicos cristãos. Sabendo que a realidade política é indissociável dos valores teológicos, é praxe afirmar que a procedência em vida deveria atender às necessidades políticas e aos desígnios morais correlatos à dogmática cristã, sabendo-se que qualquer avaria, em ambos os aspectos, acarretaria em prejuízo póstumo.

Ao analisar o caráter virtuoso da morte em ambas as fontes, constatamos que ela geralmente procede a um evento insigne, o que confere “luz” à ascensão, recoberta de glórias. Contudo, notamos certa similitude entre os valores exaltados nestas fontes e outros comuns em poesias épicas clássicas, como no caso das obras atribuídas a Homero. Foi a partir desta constatação que optamos por desenvolver uma análise comparativa, pensando nos valores e atribuições conferidas aos heróis épicos, sejam eles consonantes ou dissonantes em relação ao perfil heróico monárquico-cristão. A

“imitação” de feitos tidos como ilustres era uma prática bem recepcionada e constantemente reproduzida entre homens que ansiavam pela ascensão. Um dos propósitos da edificação de exemplos é o estímulo para a superação dos mesmos, característica esta que inclusive é comum ao gênero histórico pré-romantismo. Susana França nos assevera que:

À história, portanto, cabia não só dar unidade ao tempo múltiplo e disperso na memória inconsciente, mas também combater as forças do esquecimento, livrando dele o que interessava por motivos diversos à história do reino – sem deixar de lado as cousas que deveriam ser sabidas mesmo que contrárias às vontades dos homens – e lançando nas suas teias aquilo que só serviria para confundir o que julgavam “essencial” no passado¹⁷⁶.

Neste caso, combater as *forças do esquecimento* equivale justamente à edificação de memórias exemplares, que perdurassem devido à integridade avantajada dos perfis anunciados. Quanto à política de *interesses*, é necessário recordar que os textos seiscentistas estudados privilegiavam certos episódios em detrimento de outros, e esta escolha era orientada segundo a ideologia reinante e à política de benefícios. Esta eleição se confina a posturas que mereciam reverberar na memória, porque a exemplaridade dos valores selecionados deveria instruir os auditórios – contemporâneos e vindouros. A história, nesse sentido, poderia ser “manipulada”, conforme os anseios de uma determinada época. A eficácia destas escolhas, para reger um determinado exemplo moral, só seria possível, conforme Guilherme Luz, quando o encômio:

apresenta o ajuste das ações, características, aparências ou palavras do homenageado aos valores éticos reconhecidamente válidos no interior da cultura política da qual é parte¹⁷⁷.

Nos exemplos edificados em nossas fontes, constatamos modelos que se ajustavam ao “pacto” político firmado entre o rei e seus vassallos; que convertiam os maus desígnios da fortuna e, inclusive, venciam a aparente indestrutibilidade da morte. Os dois primeiros capítulos indicam caminhos e benefícios para a (justa) ascensão hierárquica e adequação de valores bem quistos pela monarquia cristã portuguesa; o terceiro capítulo sonda a maior das premiações, ao mesmo tempo *incentivo* para um

¹⁷⁶ FRANÇA, S. S. L. “A história portuguesa medieval: preservação, ordenação e esquecimento”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v. 23, n. 38, pp. 490-499, 2007.

¹⁷⁷ LUZ, G. A. 2007, pp. 543-560.

determinado modelo de vida e *conforto* para o mais enigmático dos assuntos mundanos. A política de exemplos trabalha com a *homogeneização* de valores, convicções, ações, palavras, posturas, e não com a aceitação do diferente, que amedrontava, afligia e inquietava. O que se estabelece é um modelo *universal*, que respeita os limites da ortodoxia e, ao mesmo tempo, salienta a sua superioridade frente às outras práticas (heterodoxas). Este modelo beira a *atemporalidade*, pois seus atributos, sendo muitas vezes morais e éticos, remontam a costumes dificilmente mal quistos em distintas sociedades, daí os efeitos de verossimilhança que exercem.

O que falar, então, dos efeitos possíveis de se obterem através da leitura destes textos? Como pensá-lo à luz de uma economia cristã, comum às monarquias católicas? Há que se perceber, nos episódios que compõem nossas fontes, que Deus, sendo onipresente, observa e, ao mesmo tempo, já sabe de antemão tudo o que vai acontecer. Em outras palavras, todos os eventos históricos passam pelo crivo da vontade divina. É neste aspecto, em particular, que reside uma das chaves para o entendimento da política imperial portuguesa: se os eventos ilustres simbolizavam o merecimento, os vis materializavam castigos, jamais distribuídos ao acaso. Sob a lógica da teologia cristã, o bem é inato, mas não incorruptível, e sua corrupção é a razão existencial da vileza, do pecado. Isto justifica, por exemplo, a fé incondicional de Jorge d’Albuquerque frente às intempéries da tempestade. Justifica, inclusive, a exasperação do mesmo na narrativa de *Prosopopéia*, ao cogitar a possibilidade da morte que assombrava seus subordinados, e a ele próprio. Todo o percurso da narrativa, seja ela em *prosa* ou *verso*, se ajusta a esta estabilidade e perenidade.

Aristotelicamente, para cada possibilidade de obrar o bem, existem dois atalhos nocivos. No livro II de *Ética a Nicômaco*, o filósofo distingue duas espécies de virtudes: a intelectual, que requer experiência e tempo, e a moral, adquirida a partir do hábito. Em suas análises, a virtude é tida como um “meio-termo”, ou seja, ela é uma mediação entre duas extremidades viciosas: uma que peca pelo excesso, e outra pela falta. A coragem, por exemplo, é um ponto médio entre a covardia (falta) e a temeridade (excesso). Sob esta ótica, o homem corajoso parece temerário frente ao covarde, e covarde frente ao temerário. No entanto, Aristóteles admite a dificuldade em se delimitar um “meio-termo” entre dois vícios. Essa delimitação deve ser feita conforme o momento, a ocasião. Por esse motivo, a virtude é “condição” e “condicionada”: condição para o herói e condicionada conforme o ambiente em que ela se insere. Um ato prudente, portanto, é justamente a ação que se afina às expectativas não porque extravasa, mas, ao

contrário, porque mantém a justa medida¹⁷⁸. Ajustado à política neo-tomista que ancorava a Monarquia cristã portuguesa, o mesmo risco – de se exceder, ou de incorrer em falta – assolava o cristão, mas os danos eram assimilados segundo a doutrina católica, o que explica, por exemplo, a virtude da *ponderação*, que se serve de intermediária entre a *avareza* (falta) e a *prodigalidade* (excesso). Os heróis, portanto, são confeccionados conforme os juízos da temperança, do bom juízo.

A agudeza dos textos analisados se encontra justamente no fato de dar brio a esse bom juízo, articulando preceitos retórico-poéticos e valores políticos e morais, depositados e devidamente ajustados ao perfil do herói. Os efeitos de *propaganda política* que estes exemplos perpetuam são estratégicos, pois coadunam valores que, de certa maneira, perfazem e reafirmam o ideal político de poder – entendido tanto em sua conjunção pública, referente à atuação política, quanto em sua face privada, perpassando os hábitos e valores, confinados à moral cristã.

Estes modelos heróicos podem parecer inverossímeis para os padrões atuais, mas eram acessíveis, pertinentes e convincentes – do ponto de vista retórico – há quatro séculos. Hoje, até mesmo a idéia do sacrifício, da intervenção pelo bem comum ou mesmo de uma boa-morte, parece inacessível, tamanha a abrangência do individualismo. O que encarece esta pesquisa é justamente o fato de fornecer princípios éticos e morais que precedem e, portanto, não se submeteram aos juízos patrocinados por uma sociedade laica, que desfrutasse do modelo capitalista e, portanto, que naturalizasse a obstinação individualista. A presteza destas análises habita não na consonância com os tempos atuais, mas na predominância e exame de valores que se deterioraram com o passar do tempo, hibernando nos redutos da inverossimilhança.

A façanha do herói, adverte Campbell, “é um constante abalar das cristalizações do momento”¹⁷⁹. De fato o é e, atento às particularidades dos heróis que se confinam nas fontes analisadas, cheguei a três conclusões que o definem, mas, de forma alguma, o limitam: (1) primeiro, o herói procura superar seus traços particulares e vaidosos em prol de uma comunidade imaginada. O destino do herói, de certa forma, é uma projeção do destino previsto (ou ansiado) para sua “pátria”. (2) Por outro lado, o herói busca superar as circunstâncias históricas comuns à sua época sem, no entanto, o aedo recorrer a representações fabulosas ou inverossímeis. Seria o caso, por exemplo, de

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001, livro II.

¹⁷⁹ CAMPBELL, J. 2007, p. 324.

defender seu território contra a má-influência dos infiéis. A intenção, do início ao fim, é alcançar a perenidade histórica, projetada na tentativa de (re)fundar uma nação, cuja natureza é almejada sob o revestimento de uma “Idade de Ouro”. (3) Por fim, o herói deve superar a sua dimensão humana, sendo desnecessário, porém, recorrer a artifícios fictícios como a comparação a um semideus, ou ente similar. Esta superação se mostra, por exemplo, quando Jorge d’Albuquerque se sacrifica pelo rei, ao ceder o seu cavalo em meio à batalha contra os mouros. O acolhimento e intervenção divina demonstrado, por sua vez, no momento da tempestade, denotam uma dimensão providencial, digna do herói. São esses diferenciais que elevam o herói ao patamar sobre-humano sem, no entanto, abandonar sua “humanidade”. A singularidade de Jorge d’Albuquerque – em ambas as narrativas – e de seu irmão – personagem homenageado nos versos de *Prosopopéia* – eleva-os à condição de “personificações da virtude”, daí o fato de a *fortuna*, mobilizada contra os heróis, ser insuficiente: a causa dos Albuquerque pertence a um patamar superior, acolhido pela providência e saciado pela natureza impecavelmente virtuosa dos personagens.

Neste trabalho, não nos propomos a difundir, defender ou legitimar qualquer ato ou postura da Igreja Católica ou da fidalguia portuguesa no ultramar. Tampouco nosso olhar estampa algum ressentimento, ou cólera a respeito da temática abordada. Em momento algum desenfreamos elogios ou censuras, defesas ou ataques. Lidamos com homenagens seiscentistas, mas jamais tomamos qualquer postura pautada em saudosismos. Talvez a melhor asseveração de Le Goff, quanto a lidar com um documento/monumento, seja: buscar desmontá-lo, desvesti-lo dos trajes enganosos, sem deixar de se atentar para as suas condições históricas particulares¹⁸⁰. Por outro lado, seguimos um pouco na direção da proposta de Thompson que, contrariando as expectativas mais difundidas, quebra com a impressão *atípica* e absurda do leilão de mulheres na Inglaterra dos séculos XVIII-XIX, entendendo ele como uma prática “consensual” de separação, já que não havia sequer referência ao que hoje entendemos como divórcio¹⁸¹. Do seu método para o nosso, o que difere é o objeto e as perguntas: ao analisar textos seiscentistas e encontrar a presença de um caráter propagandístico, decerto comum ao próprio gênero da história naquele momento, rompemos com leituras enviesadas que avaliam o objeto pelas características mais sobressalentes. Dissolvemos

¹⁸⁰ LE GOFF, J. 2003, pp. 525-539.

¹⁸¹ THOMPSON, E. 2001, pp. 227-263.

a névoa das aparências e enxergamos para além do óbvio, sem a ousadia de supor que não exista algo para além do que enxergamos.

FONTES

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Tradução de J. P. Xavier Pinheiro. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, livro I.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: SBB, 1969.

BLUTEAU, R. *Vocabulário Portuguez e Latino*. Coimbra, Oito volumes. 1712-1728. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/online/index.asp>. Acesso em: abril/2009.

BRITO, B. G. *História Trágico-Marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

CAMÕES, L. V. *Os Lusíadas*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

GRACIÁN, B. *A Arte da Prudência*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 1998.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MATOS, G. *Gregório de Matos*: obra poética. Rio de Janeiro: Record, 1999, 2 vol.

TEIXEIRA, B. *Prosopopéia*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, L. C. “Os preceitos da memória: Manuel Severim de Faria, inventor de autoridades lusas”. In: *História e Perspectivas*, Uberlândia, EDUFU, n. 34, 2006.
- ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da morte*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981, 2 vol.
- BECKER, E. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas, Vol I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 4ª edição, s/d.
- BICALHO, M. F. “Pacto colonial, autoridades negociadas e o Império Ultramarino Português”. In: SOIHET, Raquel, et. al. (orgs.). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- BLOCH, M. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Tradução de Luciano Alves Meira. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CERTEAU, M. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DELUMEAU, J. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, 2 vol.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: EDUSC, 2003, 2 vol.
- DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.
- DUBY, G. *Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- FRAGOSO, J. “A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa”, p. 5. Disponível em: www.ppghis.ifcs.ufrj.br/media/joao_nobreza_bandos.pdf. Acesso em: janeiro/2009.
- FRANÇA, S. S. L. “A história portuguesa medieval: preservação, ordenação e esquecimento”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v. 23, n. 38, pp. 490-499, 2007.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- HANSEN, J. A. A categoria "representação". In: JANCSÓ, I. & KANTOR, I. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. 2, São Paulo: Imprensa Oficial/HUCITEC/EdUSP/FAPESP, 2001.
- HANSEN, J. A. *Alegoria: Construção e interpretação da metáfora*, São Paulo: Atual, 1986.

HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

HANSEN, J. A. “Introdução”. In: PÉCORA, A. Poesia seiscentista – *Fênix renascida & Postilhão de Apolo*. São Paulo: Hedra, 2002.

HARTOG, F. *Memória de Ulisses*: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

HESPANHA, A. M. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. In: FRAGOSO, João, et. al. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização, 2001.

HESPANHA, A. M. *As Vésperas do Leviathan*: Instituições e Poder Político - Portugal: séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

HOLANDA, S. B. de. *Capítulos da literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 5ª ed., 1991.

KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do Rei*: um estudo sobre teologia política medieval, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSSELLECK, R. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, J. *História e Memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

LUZ, G. A. "A morte-vida do corpo místico: espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da política em Vida ou Panegírico Fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça (1676)". In: *ArtCultura*, Uberlândia: UFU, no prelo (2008).

LUZ, G. A. *Carne humana*: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587). Uberlândia: EDUFU, 2006.

LUZ, G. A. “O canto de Proteu ou a corte na colônia em *Prosopopéia* (1601) de Bento Teixeira”. In: *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF. Niterói-RJ: v. 25.

LUZ, G. A. “Produção da concórdia: a poética do poder na América portuguesa (sécs. XVI-XVIII)”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte: UFMG, v. 23, n. 38, 2007.

MARAVALL, J. A. *A cultura do Barroco*: Análise de uma Estrutura Histórica, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

MARTINS, W. *História da Inteligência Brasileira*: Volume I (1550-1794). São Paulo: Cultrix, 1978.

MEGIANI, A. P. T. *O rei ausente*: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619). São Paulo: Alameda, 2004.

MORGANTI, B. F. *A Mitologia n’Os Lusíadas* – Balanço Histórico-Crítico. Dissertação (Mestrado). São Paulo: IEL/Unicamp, 2004.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2009.

- PÉCORA, A. *Poesia seiscentista – Fênix renascida & Postilhão de Apolo*. São Paulo: Hedra, 2002.
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- RÉMOND, R. “Do político”. In: RÉMOND, R. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.
- SANTOS, E. C. P. dos. *O Mito da criação: o conceito de cosmogonia nas metamorfoses de Ovídio*. Disponível em: http://www4.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/EST/Revistas_EST/III_Congresso_Et_Cid/Comunicacao/Gt06/Elaine_C._Prado_dos_Santos.pdf. Acesso em: janeiro/2009.
- SEIXAS, J. A. “A imaginação de outro e as subjetividades narcísicas: um olhar sobre a invisibilidade contemporânea [o mal-estar de Flaubert no Orkut]”. In: NAXARA, M. R. C. at. al. (orgs.) *Figurações do outro na história*. Uberlândia: EDUFU, 2009.
- SILVA, M. B. N. *Ser nobre na Colônia*, São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, L. M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*, São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- SOUZA, L. M. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- THOMPSON, E. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.
- TOMA, M. “História, Legislação e Degredo em Portugal”, In: *Justiça & História*, Porto Alegre, n. 5, 2005.
- VERÍSSIMO, J. *História da Literatura Brasileira: de Bento Teixeira, 1601 a Machado de Assis, 1908*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- VERNANT, J. P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002.
- VEYNE, P. M. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- VIEIRA, T. “Introdução”. In: CAMPOS, Haroldo de. *Íliada de Homero*, vol. 1. São Paulo: Arx, 2003.
- YATES, F. A. *A arte da memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.