

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

**A representação do Novo Mundo na Europa do século
XVI a partir dos *topoi* da memória partilhada**

Manoela Freire Correia

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2015

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

A representação do Novo Mundo na Europa do século XVI a partir dos *topoi* da memória partilhada

Manoela Freire Correia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcello Moreira

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2015

Correia, Manoela Freire

C8176r A representação do Novo Mundo na Europa do século XVI a partir dos *topoi* da memória partilhada; orientador Prof. Dr. Marcello Moreira, Manoela Freire Correia - Vitória da Conquista, 2015. 172 f.

Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2015.

1. Narrativas de viagens. 2. Brasil. 3. Século XVI. 4. Descrições. 5. Preceitos retóricos I. Moreira, Marcello. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. III. Título: A representação do Novo Mundo na Europa do século XVI a partir dos *topoi* da memória partilhada.

Título em inglês: The representation of the New World in 16th Century Europe from the *topoi* of shared memory.

Palavras-chaves em inglês: Travel narratives, Brazil, 16th Century, descriptions, rhetorical precepts.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

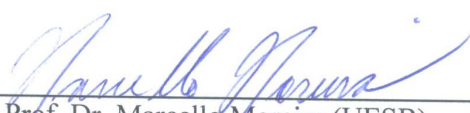
Banca Examinadora: Prof. Dr. Marcello Moreira (presidente); Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo (titular); Profa. Dra. Sheila Moura Hue (titular); Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (suplente); Profa. Dra. Maria do Socorro Fernandes Melo (suplente).

Data da Defesa: 26 de fevereiro de 2015.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Marcello Moreira (UESB)
(Orientador)



Prof.ª Dr.ª Isnara Pereira Ivo (UESB)



Prof.ª Dr.ª Sheila Moura Huê (REAL GABINETE PORTUGÊS DE LITERATURA)

Suplentes

Prof.ª Dr.ª Edvania Gomes da Silva (UESB)

Prof.ª Dr.ª Maria do Socorro Fernandes Melo (USP)

Local e Data: Vitória da Conquista, 26 de fevereiro de 2015.

Resultado: aprovado

A meu pai, Manoel, que me deu o melhor exemplo.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, que me deu forças mesmo quando achei que não podia mais.

Agradeço à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, pela oportunidade de fazer o curso de mestrado.

Agradeço ao Prof. Dr. Marcello Moreira pela orientador muito querido com quem aprendi pelo exemplo. Suas arguições me desconcertaram muitas vezes, mas, na mesma proporção, também me tornaram muito melhor. Marcello sempre servirá de exemplo para qualquer um que queira ser bem sucedido nos estudos.

Agradeço aos professores que fizeram parte das bancas do Exame de Qualificação e de Defesa da Dissertação.

Agradeço os professores do curso, Edson, Conceição, Bete, Isnara, que, com as discussões promovidas, muito me ajudaram quando da escrita da dissertação.

Agradeço à minha família: minha mãe, Bau e Teu, os quais foram privados da minha companhia durante os dias de leituras da bibliografia, bem como daqueles em que eu escrevi os capítulos da dissertação. Sem dúvida, eles foram fundamentais para que eu concluísse a pesquisa, pois me incentivaram em todos os momentos. Agradeço a meu pai que, mesmo não estando presente fisicamente, sempre serviu de inspiração nos meus estudos.

Como não agradecer os colegas? Cleidinha, que se tornou amiga e confidente; Marinês, amiga linda, que me transmitiu calma nos momentos de desespero; Milena, amiga de livros e copos, com quem dei boas risadas depois das aulas; Ocerlan, amigo de desabafo e risadas. Dividimos muitas angústias; Lêda, pelos textos emprestados e carinho dispensado nos momentos mais difíceis; Luzia, pelos doces nos momentos amargos; Jerryinho, pelos livros emprestados, dicas e conselhos nos dias mais críticos; Hallysson, pelas orientações preciosas, mesmo na correria; os colegas do grupo de estudo: Priscila, Danilo, Carmem, Joane, Lucas, Tânia, Lívia, Ione, etc, pelo apoio inicial, que foi fundamental para a conclusão do curso; e também os demais colegas, que não deixaram o nível das discussões em sala cair e nem o bom humor desaparecer.

Agradeço, ainda, os meus amigos que foram privados da minha companhia nas viagens, saídas para bares, cinemas e, nos últimos dias, não ouviram sequer a minha voz ao telefone. Entre eles, destaco Elenice, que sempre me encheu de mimos e nunca me deixou entrar em crise, e Túlio, amigo lindo e gentil, que sempre me disse que eu ainda ia rir do meu desespero. Finalmente, agradeço os colegas de trabalho do Eurides Santana, do Padre Palmeira e do Peri Rosa, que suportaram as minhas faltas, ouviram as minhas queixas e sempre me incentivaram a prosseguir. Se eu fosse agradecer nominalmente, uma folha não bastaria. Portanto, aqueles que eu não citei o nome, mas que contribuíram para que eu chegasse até aqui, sintam-se contemplados com o meu agradecimento. Valeu!

RESUMO

Tendo em vista as narrativas de missionários e viajantes europeus, tais como: Fernão Cardim, Pero de Magalhães de Gandavo e Gabriel Soares de Sousa, analisamos como se deu a criação de imagens europeias sobre as sociedades indígenas radicadas no litoral do Brasil do século XVI. Tal estudo parte da necessidade de compreendermos como se produziu a representação dos índios e da natureza americanos, a qual era destinada a um público alheio ao Novo Mundo e que só o conheceria por meio das descrições dele apresentadas por cronistas e viajantes europeus. Assim sendo, o objetivo dessa pesquisa foi analisar retoricamente os relatos de viagens de Cardim, Gandavo e Sousa, na tentativa de encontrar os preceitos retóricos que os regravam, assim como estabelecer uma conexão com a memória. A metodologia de que nos valemos foi a pesquisa bibliográfica do material já produzido e de valor científico reconhecido. Partindo desse material, que inclui textos das *auctoritates*, bem como de estudiosos da área, fizemos interpretações, estabelecendo uma compreensão da proposta que agora é apresentada. Para levar a efeito tal proposição, elaboramos quatro capítulos. No primeiro, fizemos uma reconstituição das preceptivas retóricas e teológico-políticas em uso no século XVI, chamando a atenção para a Instituição Retórica vigente, os conceitos de ‘representação’ nas letras coloniais, assim como aqueles referentes aos *topoi*, entendidos como sede de argumentos de onde se sacam provas para a confirmação do que é dito. Nesse sentido, não perdemos de vista a concepção de memória que norteou a pesquisa. No segundo capítulo, trouxemos à baila os preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico, cujo conhecimento foi fundamental para procedermos à análise dos textos dos cronistas. No terceiro e quarto capítulos, partimos para a análise de excertos dos relatos dos cronistas, tomando como base os preceitos ditados pelas autoridades indicados nos capítulos anteriores para a fatura das partes do discurso. Nesse passo, demonstramos que, para apresentar a natureza americana ausente e os habitantes do Brasil, os referidos cronistas se valeram, ainda, de técnicas atinentes aos procedimentos descritivos, como *ekphrasis* e *enargeia*, com o fito de pôr sob os olhos aquilo que narravam e descreviam. Ao longo dessa análise, evidenciamos o regramento retórico dos escritos de Cardim, Gandavo e Sousa. Assim, por meio da demonstração dos preceitos das autoridades, foi-nos possível identificar alguns *topoi* de que os cronistas se valeram para a fatura de suas representações do Novo Mundo, bem como o uso das técnicas de produzir enunciados denominadas *ekphrasis* e *enargeia*. Evidenciamos aí, outrossim, a concepção de memória na qual se pautou o estudo ora apresentado, posto que, valendo-se dos *topoi*, os cronistas não apenas faziam movimentos de retorno às autoridades do gênero, como também apropriavam-se emulatoriamente dos lugares comuns, apresentando coisas desconhecidas a partir das que se conheciam.

PALAVRAS-CHAVE

Narrativas de viagens, Brasil, século XVI, descrições, preceitos retóricos.

ABSTRACT

This study aims at analysing the narratives of European travelers and missionaries, such as Fernão Cardim, Pero de Magalhães de Gandavo and Gabriel Soares de Sousa. In fact, it intends to understanding how images about the New World and the indigenous people who lived on the coast of Brazil in the 16th Century were produced by these narratives. These images were destined to a foreign audience to the New World that only knew it through these descriptions composed by European travelers and chroniclers. In this way, this research aims to analyzing Cardim, Gandavo and Sousa writings rhetorically, trying to find the rhetorical precepts employed in their composition, as well as to establish a connection between these narratives and memory. The methodology that is used implies the reading of books and papers on 16th century Portuguese America, especially those which have been published during the last decade, though classical studies have been read and used. Four chapters were written to attend to the aim proposed. In the first chapter, it is made a reconstruction of the rhetorical and theological-political precepts in use in the 16th century, drawing attention to the Rhetoric Institution current, the concepts of 'representation' in colonial letters, as well as those relating to *topoi*, which is a seat of arguments where authors derive proofs for the confirmation of what they said. In this sense, it was necessary not to loose sight of the concept of memory that guided this searching. In the second chapter, it is brought to the fore the principles of deliberative and epideictic genres, whose knowledge was essential when the analysis of the texts of the chroniclers was performed. In the third and fourth chapters, we made the analysis of extracts from the narratives of the chroniclers, based on the precepts dictated by the mentioned authorities in preceding chapters to produce the parts of speech. In this step, we demonstrate that, to present the missing American nature and the inhabitants of Brazil, the chroniclers still used techniques relating to descriptive procedures, as *ekphrasis* and *enargeia* which aim to put under the eyes what was narrated and described. Throughout this analysis, we noted the rhetorical precepts employed in Cardim, Gandavo and Sousa narratives. Thus, showing the precepts of the authorities, we were able to identify some *topoi* that the chroniclers had used to making its representations of the New World, as well as the use of techniques to produce sentences named *ekphrasis* and *enargeia*. We shown here, moreover, the concept of memory in which have guided the presented study, since, using the *topoi*, the chroniclers did not just return movements to the genre authorities, as well as make an emulation from the common places, presenting unknown things from those readers knew.

KEYWORDS

Travel narratives, Brazil, 16th Century, descriptions, rhetorical precepts.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	09
2. Uma reconstituição das preceptivas retóricas e teológico-políticas em uso no século XVI.....	15
2.1 Instituição Retórica.....	15
2.2 Da categoria ‘Representação’.....	25
2.3 Os <i>topoi</i> e a relação com a memória.....	36
3. Apropriações quinhentistas das <i>auctoritates</i> : preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico.....	47
3.1 Do Gênero Deliberativo.....	48
3.2 Do Gênero Epidítico ou Demonstrativo.....	69
4. <i>Topoi</i> nos relatos quinhentistas: o sentido teológico-político da colonização portuguesa.....	75
4.1 Exploração econômica e missão catequética no Novo Mundo.....	81
4.2 <i>Topoi</i> do Exórdio modesto e da Dedicatória.....	88
4.3 <i>Topos</i> do <i>locus amoenus</i>	96
4.4 A vividez das narrações e descrições dos cronistas.....	101
4.5 <i>Topos</i> da Peroração.....	115
5. Sem Fé, Lei e Rei: um retrato dos índios do Brasil do século XVI.....	120
5.1 Descrições dos costumes dos índios.....	121
5.2 A Santa Fé contra o barbarismo.....	141
5.3 Uma síntese do retrato dos ameríndios.....	157
6. Considerações Finais.....	162
Referências.....	166

1.Introdução

Nesta dissertação, analisamos os “Tratados da Terra e Gente do Brasil”, do missionário Fernão Cardim, a “História da Província de Santa Cruz” e o “Tratado da Terra do Brasil”, do historiador, gramático e cronista Pero de Magalhães de Gandavo, e o “Tratado Descritivo do Brasil em 1587”, do senhor de engenho e proprietário de terras Gabriel Soares de Sousa. Partindo dessas narrativas de viagens, pretendemos demonstrar como as representações do Novo Mundo e de seus habitantes foram produzidas, as quais eram destinadas a um público alheio ao Novo Mundo e que só o conheceria por meio das descrições dele apresentadas por cronistas e viajantes. Nessa perspectiva, investigamos de que maneira essas narrativas evidenciam o regramento retórico, uma vez que compreendemos que elas não são discursos realistas ou empiristas, mas produzidos por meio de técnicas e fundamentados nos *endoxa*, ou seja, as opiniões consideradas verdadeiras para a maioria dos sábios. Nesse ínterim, esclarecemos que a questão que norteou esta dissertação foi: que procedimentos são empregados pelos descritores Fernão Cardim, Pero de Magalhães de Gandavo e Gabriel Soares de Sousa para a produção de uma representação da natureza e dos índios americanos?

Destarte, importa dizer que, ao tratarmos retoricamente os textos de Cardim, Gandavo e Sousa, tomamos como base as hipóteses que se seguem. Em primeiro lugar, partimos do pressuposto de que os discursos dos referidos cronistas são verossímeis, uma vez que aplicam lugares comuns – *topoi* – para proceder à exposição da natureza americana ausente. Esses *topoi* são compreendidos como sede de argumentos dos quais se sacam provas para a confirmação do que é dito. Na Instituição Retórica vigente no século XVI, eles eram memorizados e aplicados com o objetivo de falar e escrever bem. No entanto, vale a pena dizermos que não se tratavam de repetições mecânicas ou clichês, mas de variações elocutivas do discurso das autoridades do gênero em que se exercitava. Assim, destacamos que esses lugares comuns não eram meras repetições do idêntico, mas emulações de elencos de usos poéticos, oratórios e históricos que competiam com os usos anteriores e contemporâneos deles. Eram usados para alimentar a imaginação dos destinatários, os quais eram alheios ao Novo Mundo e só ficavam persuadidos porque era engenhoso o modo de descrevê-lo.

Em segundo lugar, acreditamos que, nas narrativas de viagens em questão, patenteia-se o regramento retórico por meio da habilidade dos cronistas de pôr sob os olhos o que mostram, realizando uma contrafação do pintado a partir de técnicas de produzir enunciados com “vividez”, tais como *ekphrasis* e *enargeia*. Nesse passo, afirmamos que a matéria *ekphrasis* é a apresentação ou exposição do efeito de presença de algo ausente. A *enargeia* ou *evidentia*, por sua vez, diz respeito aos efeitos de clareza, que fazem com que o discurso quase produza a visão por meio da audição. Tal clareza não diz respeito à clareza cartesiana unívoca, mas à clareza elocutiva aplicada conforme a verossimilhança e o decoro proporcionados aos *topoi* do gênero.

Em terceiro lugar, supomos que as narrativas em foco estabelecem uma relação com a memória, na medida em que produzem seus efeitos competindo com autoridades antigas do gênero retórico tratado. Nesse sentido, destacamos que, ao mimetizar propriedades da coisa narrada – *topos* – segundo o *endoxon* – a opinião considerada verdadeira pela maioria dos sábios –, os cronistas sabem que seu público tem a memória da mesma opinião. Desse modo, ele observa se é o discurso é análogo e proporcionado a ela, maravilhando-se com a probabilidade eficaz da beleza, mas também com a engenhosidade e perícia elocutiva da arte que, com coisas e palavras conhecidas, produz efeitos inesperados.

Finalmente, em quarto lugar, admitimos a hipótese de que, por meio da análise de tais narrativas, torna-se possível identificar o público ao qual elas eram destinadas, estabelecendo uma relação entre a prática letrada do Império Português e preceptivas retóricas que regravam o gênero discursivo em questão. Como o discurso dos cronistas dirige-se aos olhos do intelecto, posto que se valem dos procedimentos de *ekphrasis* e *enargeia*, dizemos que ele pressupõe um destinatário discreto, que só fica persuadido porque, ouvindo descrições de coisas conhecidas ou prováveis, espera que seja engenhoso o modo de descrevê-las. Assim, o juízo do destinatário refaz as operações da elocução e invenção normativamente. Nesse contexto, o público a que essas letras se destinam não é compreendido como a “opinião pública”, conforme vemos a partir do Iluminismo, mas como a totalidade do corpo político figurada nas representações.

Após apresentação da questão e hipóteses que subsidiaram esta pesquisa, é oportuno aludirmos às categorias de análise que foram utilizadas para pensar o problema proposto: Retórica e Representação. É interessante notar que a memória, as narrações, descrições, *topoi*, bem como as técnicas atinentes aos procedimentos descritivos, *ekphrasis* e *enargeia*, também são categorias analíticas, mas elas estão

sumarizadas na categoria Retórica. No tocante aos objetivos, cumpre explicitarmos que o objetivo geral foi analisar como se deu a representação do Novo Mundo na Europa do século XVI, tomando como base as narrativas de viagens de Cardim, Gandavo e Sousa e levando em conta as preceptivas retóricas que as regravam. No que tange aos objetivos específicos, buscamos evidenciar a relação entre práticas letradas do Império Português e preceptivas retóricas e poéticas vigentes no século XVI a partir da identificação dos *topoi* utilizados por Cardim, Gandavo e Sousa para a fatura das suas descrições; demonstrar de que maneira esses cronistas lançaram mão de técnicas de produzir enunciados, tais como *ekphrasis* e *enargeia*, para pôr sob os olhos aquilo que descreveram; investigar se a arte colonial em questão era uma forma de obter, manter e ampliar o poder, baseada no princípio do bem comum, que relegava aos índios uma condição inferior naquela sociedade; e, em última instância, demonstrar, nas narrativas de viagens, a concepção aristotélica de memória, que se apoia no *topos* retórico das autoridades para ser verossímil (*endoxa*), assim como na aplicação conveniente dos preceitos do gênero (*decorum*).

No que concerne à metodologia, lembramos, com Minayo¹, que é o caminho do pensamento seguido pelo investigador, o qual deve corresponder à necessidade de conhecimento do objeto. Nesse ínterim, esclarecemos que desenvolvemos a pesquisa bibliográfica do material já elaborado e disponível na forma de livros, artigos científicos, periódicos, revistas, bem como na forma áudio-visual, em dados acessíveis via internet, entre outros. Isso implica dizer que consultamos materiais já produzidos e sistematizados, de domínio público e de valor científico reconhecido. Partindo da análise de posições teóricas acerca do problema suscitado, fizemos interpretações, estabelecendo uma compreensão da questão em estudo que ora é apresentada. Com base nesse material, que compreende os textos das *auctoritates*, entre elas Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Alcaçar, etc., procuramos demonstrar como as categorias de análise se refletem nos escritos de Cardim, Gandavo e Sousa. Nesse sentido, salientamos que os textos de João Adolfo Hansen foram fundamentais, haja vista a sua trajetória de estudos nessa área da Retórica.

Para levar a efeito a nossa proposição, no primeiro capítulo, intitulado “Uma reconstituição das preceptivas retóricas e teológico-políticas em uso no século XVI”, como o próprio título sugere, tecemos considerações acerca da Instituição Retórica e a

¹ Maria Cecília de Souza Minayo. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 10ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2007. p. 187-188.

sua apropriação no século XVI, bem como sobre a categoria ‘representação’, que aparece no título desta dissertação, e sobre os *topoi* que, como dissemos, eram os lugares comuns aplicados para falar e escrever bem. Como vemos, esse capítulo é dividido em três partes. Na primeira delas, que versa sobre a Instituição Retórica, apresentamos, com base em João Adolfo Hansen, a definição do termo “Retórica”, chamando a atenção para o fato de que ela não é um corpo unitário, mas um conjunto de técnicas utilizadas para falar bem. No ensejo, trazemos à baila o porquê da desqualificação da Retórica por Platão, além de aludirmos à Retórica de Aristóteles, que se tornou uma *auctoritas* que autorizava os enunciados em retrospecto. Nesse passo, expomos as doutrinas do decoro, da medida, sem falar na menção à *fides* – boa fé –, ao costume, ao engenho, à *virtus* retórica. Ademais, tratamos das funções retóricas de agradar, deleitar e persuadir. Na segunda parte, que fala sobre representação, indicamos as acepções do termo com base em Roger Chartier e aquelas apresentadas por João Adolfo Hansen para tratar das letras coloniais. Nesse ínterim, aludimos ao corpo místico figurado nas representações e ao pacto de sujeição que as define. Ademais, mencionamos os modos de leitura existentes no século XVI, os quais evidenciavam dois tipos de destinatário, a saber: o vulgar e o discreto. Assim, traçamos o perfil do discreto e, na oportunidade, trazemos à baila considerações acerca da sociedade de Corte ligada à construção do Estado absolutista no Ocidente. A partir delas, expusemos o conceito de civilizado do qual nos valem neste estudo, termo muito utilizado pelos cronistas, que opõem o português civilizado ao índio bárbaro. Finalmente, na terceira parte do capítulo, tratamos dos *topoi*, que, como já dissemos, são os argumentos achados e aplicados pelos autores para produzir argumentos. Daí, apresentamos a sua relação com a memória, evidenciando a concepção de memória que norteia o nosso estudo, a qual é pautada em Aristóteles. Finalizamos o capítulo com a apresentação da concepção de memória de Cícero, que é igualmente pertinente para este estudo.

No segundo capítulo, por sua vez intitulado “Apropriações quinhentistas das *auctoritates*: preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico”, chamamos a atenção para os preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico com base em Aristóteles, Cícero, Quintiliano, entre outros. Na primeira parte, em que tratamos do gênero deliberativo, o qual implica o conselho e a dissuasão, apresentamos os *topoi* para a fatura das cinco partes do discurso, a saber: exórdio ou proêmio, narração, confirmação, refutação e epílogo ou peroração. Na segunda parte, expomos os *topoi* para o gênero epidítico, chamando a atenção para os argumentos de pessoa, seu elogio ou vitupério. Após a

apresentação desses preceitos, partimos para a demonstração do artifício nos textos de Cardim, Gandavo e Sousa, que é realizada no terceiro e quarto capítulos.

No terceiro capítulo, por seu turno, intitulado: “*Topoi* nos relatos quinhentistas: o sentido teológico-político da colonização portuguesa”, buscamos demonstrar o modo como as autoridades foram recuperadas nas narrativas de Cardim, Gandavo e Sousa. Neste capítulo, que é dividido em cinco tópicos, apresentamos uma análise dos textos dos cronistas à luz das retóricas vigentes no século XVI, as quais foram apontadas nos primeiros capítulos da dissertação. Para encetar a análise, destacamos excertos dos textos dos cronistas, os quais foram analisados ao longo de todo o capítulo. Desse modo, no primeiro tópico, referimos os motivos da colonização portuguesa no Brasil. Em segundo lugar, explicitamos os *topoi* do exórdio modesto e da dedicatória. Na terceira parte, evidenciamos o *topos* do *locus amoenus*, levando em conta as narrações e descrições dos cronistas. Na quarta parte, demonstramos como as técnicas da *ekphrasis* e *enargeia* concorrem para conferir vividez a essas narrações e descrições, colocando sob os olhos a natureza americana. Finalmente, na quinta parte, apontamos a aplicação do *topos* da conclusão ou peroração nos relatos analisados.

No quarto e último capítulo, intitulado “Sem Fé, Lei e Rei: um retrato dos índios do Brasil do século XVI”, assim como no anterior, buscamos evidenciar como os procedimentos ditados pelas autoridades concorreram para a criação de um retrato dos índios do Brasil levado a efeito por Cardim, Gandavo e Sousa. Quanto a isso, esclarecemos que esse retrato não imita o individual e o empírico, com realismo ou naturalismo, mas trata-se de uma abstração compositiva do engenho dos cronistas feita com a aplicação de *topoi* da memória partilhada. Dito isso, enfatizamos que o capítulo está dividido em três partes. Na primeira, demonstramos os *topoi* utilizados pelos cronistas para produzir as narrações e descrições dos costumes dos íncolas, revelando o seu *éthos*. Após elucidar o caráter dos índios do Brasil, pela exposição dos seus costumes, avançamos para o segundo tópico do capítulo, que, partindo de trechos dos textos dos cronistas, põe à vista a necessidade de conversão dos selvagens à Santa Fé Cristã. Nesse passo, explicitamos algumas estratégias utilizadas pelos padres para a conversão dos gentios, bem como algumas formas de resistência oferecidas por eles. Em última instância, na terceira parte, apresentamos um resumo do retrato desses índios, o qual é dirigido aos olhos do intelecto. Salientamos que, neste capítulo, retomamos as técnicas da *ekphrasis* e *enargeia* para demonstrar que os cronistas se valem delas para efetuar a exposição dos costumes dos íncolas. Finalmente, após o quarto capítulo,

trazemos à liça as considerações finais, indicando as conclusões a que chegamos a partir da interpretação e compreensão do problema proposto.

Após evidenciar o objeto de estudo, as hipóteses, as categorias de análise, os objetivos geral e específicos, a metodologia, bem como o assunto sobre o qual versa cada capítulo, na tentativa de tornar explícito o caminho que seguimos nesta investigação, cumpre indicarmos a relevância da pesquisa ora apresentada. Nesse sentido, chamamos a atenção para o fato de que esta pesquisa relaciona cultura letrada e memória a partir das narrativas de Cardim, Gandavo e Sousa. Como sabemos, essas narrativas tomadas aqui como objeto de estudo funcionaram como codificadores capazes de traduzir a realidade americana e viabilizar a comunicação entre o Velho e o Novo Mundos. Sendo assim, sua análise permite perceber, através do tempo e do espaço, como se deu o contato entre mundos tão díspares como o eram o europeu e o americano.

2. Uma reconstituição das preceptivas retóricas e teológico-políticas em uso no século XVI

Hubo tiempo en que los hombres andaban errantes por el campo al modo de las bestias, y hacían la vida de las fieras, ni ejercitaban la razón sino las fuerzas corporales. No se conocía la divina religión, ni la razón de los deberes humanos, ni las nupcias legítimas: nadie podía discernir cuáles eran sus hijos, ni alcanzaba la utilidad del derecho y de lo justo. Así, por error e ignorancia, el apetito, ciego y temerario dominador del alma, abusaba para saciarse de las fuerzas del cuerpo, perniciosísimas auxiliares suyas. Entonces, un varón (no sabemos quién), grande sin duda y sabio, estudió la naturaleza humana y la disposición que en ella había para grandes cosas, con sólo depurarla y hacerla mejor con preceptos: congregó a los hombres dispersos por el campo y ocultos en la selva, les indujo a algo útil y honesto: resistieron al principio; pero riéndose después a la razón y a las palabras del sabio, quien de fieros e inhumanos, tornólos mansos e civilizados (CICERÓN, 1924, p. 21-22).²

O capítulo que ora apresentamos versa sobre a Instituição Retórica e a sua apropriação no século XVI, a fim de que possamos analisar retoricamente os escritos de Cardim, Gandavo e Sousa. Além disso, tecemos algumas considerações acerca da categoria ‘representação’, que aparece no título desta dissertação, sem perder de vista as instituições retóricas e teológico-políticas próprias do referido século. Finalmente, aludimos aos *topoi*, lugares comuns específicos dos gêneros do discurso que são lembrados ou achados pelos autores para produzir argumentos. Nesse ponto, trazemos à baila, outrossim, a concepção de memória que orienta este trabalho, ancorados em Aristóteles e Cícero.

2.1 Instituição Retórica

Haja vista que temos como objetivo primacial desta dissertação analisar os escritos de Cardim, Gandavo e Sousa retoricamente, cumpre principiarmos este capítulo com a definição do termo ‘Retórica’, que vem do grego *rhetoriké*. A raiz *-r-* vem de ‘discorrer’, ‘discurso’, e o sufixo grego *-ik-* remete à ideia de *tékhne*, técnica. Como técnica de discorrer, ‘retórica’ relaciona-se à eficácia persuasiva do falar. Em segundo lugar, evidenciamos que não existe ‘a Retórica’ como um corpo unitário, fechado e acabado, mas técnicas retóricas às quais recorreu uma materialidade contingente de

²Marco Tulio Cicerón. De la Invención Retórica. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Vida y Discursos*. Traducción de D. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Impreso por Librería de los Sucesores de Hernando, 1924a.

práticas que tiveram longa duração. Para Hansen³, ‘retórica’ significa uma qualidade – adjetivo –, subtraindo, assim, a ideia do substantivo ‘a Retórica’ como saber ou objeto positivo que espera reconhecimento: “‘retórica’ significa uma qualidade, a qualidade própria das técnicas da longa duração da instituição retórica greco-romana, que especifica mimeticamente os enunciados dos regimes discursivos da oratória antiga” (HANSEN, 2013, p. 12).

A revolução romântica, que subjetivou todas as práticas do discurso no final do século XVIII, entende ‘retórica’ como ‘artificialismo’, ‘formalismo’, ‘falsidade’, ‘ornamento’, ‘beletrismo’, etc. No entanto, salientamos que, nesta dissertação, a técnica retórica é compreendida como arte de falar bem, não de falar o Bem ou a verdade, tensão entre retórica e filosofia existente desde Platão. A esse respeito, convém determo-nos um pouco mais para elucidar o porquê da desqualificação da retórica por Platão, que a considera como conhecimento opiniático e, portanto, ‘não verdadeiro’. Com efeito, Platão, nos seus escritos, ataca as retóricas de seus concorrentes, como Górgias e Protágoras, que ele classifica como sofistas. No diálogo intitulado “Sofista”, por exemplo, o Estrangeiro de Eleia e Teeteto travam uma discussão, procurando saber e definir claramente o que é o sofista: aquele que recebe dinheiro na arte da erística (de *éris*, querela, controvérsia). Além disso, é aquele que tem uma aptidão sempre pronta para discutir, seja o que for, a propósito de qualquer assunto. No entanto, o Estrangeiro argumenta que tal sabedoria pessoal é impossível, na medida em que “o que traz o sofista é uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade” (PLATÃO, 1979, p. 151)⁴. Na verdade, o que dá esse poder prestigioso à sofística é a mimética, arte de fabricação de imitações e homônimos das realidades. Destarte, quanto ao sofista, trata-se “de um mágico que somente sabe imitar as realidades” (PLATÃO, 1979, p. 152), devendo, portanto, ser colocado no gênero dos prestidigitadores. Em se tratando *damimesis*, é mister dizermos que o locutor deforma a presença como uma fraude. Nesse sentido, a arte retórica passa a ser oposta ao discurso da verdade, fazendo aparecer a divisão platônica dos discursos em icástico, que se pauta na similitude, e fantástico, que se assenta no simulacro:

³João Adolfo Hansen. Instituição Retórica, Técnica Retórica, Discurso. *Revista Matraca*, v. 20, n. 33, p. 11-46, Rio de Janeiro, jul/dez. 2013.

⁴Platão.Sofista. In: PLATÃO. *Diálogos*. 2ªEd. Tradução e notas Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

Mas que nome daremos ao que parece copiar o belo para espectadores desfavoravelmente colocados, e que, entretanto, perderia esta pretendida fidelidade de cópia para os olhares capazes de alcançar, plenamente proporções tão vastas? O que assim simula a cópia, mas que de forma alguma o é, não seria um simulacro? (PLATÃO, 1979, p. 153).

O sofista está, como podemos notar, para o discurso fantástico, ou seja, do simulacro, ao passo que o filósofo está para o icástico, da cópia. Platão atribui ao poeta posição semelhante à do sofista. No livro X da “República”, diálogo entre Sócrates e Gláucon, Platão afirma que os poetas, sendo imitadores, não atingem a verdade: “[...] todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade” (PLATÃO, 1993, p. 461)⁵. Por conta disso, o poeta, que é colocado em simetria com o pintor, que também é imitador, deve ser expulso da República:

De facto, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no facto de conviver com a outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão, tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade (PLATÃO, 1993, p. 469).

A *mimesis*, portanto, é mal político, uma vez que oculta o locutor e desloca a presença da fala reta, que Platão atribui ao filósofo. Isso equivale a dizer que, para Platão, o discurso deve pressupor uma *poiética* diegética produzida por um locutor capaz de simplicidade e não-duplicidade, posto que a diégese imita a autenticidade do Próprio nas boas cópias. Nessa perspectiva, o poeta, assim como o sofista, fala como outros, expondo-se em infinitos múltiplos. Em contrapartida, o filósofo, por contemplar as ideias, está para a retidão. Assim, a verdade é definida na filosofia platônica como não-esquecimento da Forma – *alétheia* (presença, não-esquecimento, desvelamento) – e exatidão do discurso reto. Entretanto, o discurso é uma forma de velamento, não

⁵ Platão. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

equivalendo à ideia, pois se situa no plano do sensível, ao passo que aquela se situa no plano do inteligível. Notemos, assim, que a diferenciação proposta por Platão entre *mimesis* e *diégesis* é apenas de grau na participação da Forma. Daí Hansen (1993, p. 20)⁶ afirmar que os *Diálogos* podem ser lidos “como uma teatralização astuciosa e antiteatral” que tenciona anular a ação do sofista e fundamentar a autoridade do filósofo como autor do discurso da verdade (*alétheia*). Platão, por conta disso, diferencia *eidos* – presença – de *eidolon*, “presençazinha” degradada da presença.⁷ Nesse contexto, a retidão e justeza do enunciado devem ser uma forma de reminiscência da ideia, de modo que a enunciação torna-se condição de apropriação da *alétheia*.

Nesse ínterim, é lícito referirmos à separação da boa *mimesis* de outras consideradas más. Nessa análise, o filósofo e sua boa *mimesis* são colocados em oposição ao “admirável animal”, o sofista, produtor de *eidola* – presençazinhas. Logo, o primeiro é definido como dotado do saber da justiça, assegurada por leis que remetem o leitor à teoria dos gêneros supremos, “que enuncia falas proporcionadas e próprias, autorizadas, que também visam à política” (HANSEN, 1993, p. 21). Contrariamente, o mal político passa a ser identificado à disjunção e à falsidade. O sofista e o poeta produzem *eidola* e a sua pretensão de tudo saber é uma fraude, pois o *eidos* é inacessível pela mediação dos sentidos. Diante disso, é oportuno dizer que, ao falar como agricultor, músico, navegador, pescador, entre outros, o sofista só pode emitir conhecimento opiniático, pois só é capaz de produzir aparências, *eidola*, simulacro, não havendo, portanto, revelação essencial, mas tão-somente agonística sofista ou, no caso similar do poeta, mentira poética.

Nesse contexto, há que discutirmos a questão da autoria. De acordo com Hansen (1993, p.21), “funda-se a autoria como autoridade do Sinônimo, como repetição proporcional ou boa cópia do Anônimo.” Não tratamos aqui, evidentemente, de um autor empírico, dotado de representatividade e direitos autorais, nem de uma autoria fundada na duplicidade/multiplicidade dos sofistas – tagarelas miméticos, politécnicos, que podem falar de tudo. Na realidade, trata-se de uma autoria que se funda na simplicidade do filósofo, que atinge a Forma essencial da Idea como não-esquecimento. Na filosofia platônica, a autoria se apresenta, assim como a verdade, além, ‘anônima’, como uma presença ausente. Somente a fala proporcionada e própria do filósofo –

⁶João Adolfo Hansen. Autor. In: JOBIM, José Luís(org.). *Palavras da Crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

⁷(HANSEN, 1993, p. 21).

‘sinônima’ – é autorizada (posto que diegética) e pode revelá-la. Dito de outro modo, o autor, ‘anônimo’, “permanece indizível, como um mais-além-da-presença”⁸, assim como a verdade essencial. O ‘sinônimo’, por sua vez, está para a fala do filósofo, visto que se trata de uma boa cópia, ‘repetição proporcionada’ da presença ausente do autor. Finalmente, os ‘homônimos’ são as más cópias (dos sofistas e poetas). Daí dizermos que a linguagem é e não é instrumento da verdade, pois, nos discursos, “o sinônimo da enunciação diegética mescla-se miseravelmente com os homônimos, que o vampirizam e deformam” (HANSEN, 1993, p. 22). Conseqüentemente, o discurso só tem autor “quando se define um jogo retórico com o poder de expurgar os falsos pretendentes, lançados fora do círculo familiar em que a boa semelhança define os laços de parentesco”⁹. A boa semelhança, que se fundamenta de direito no verdadeiro pelos ‘laços de parentesco’, apregoa a necessidade de se expulsar os poetas da cidade e, na mesma medida, de desqualificar os sofistas, num jogo de forças que opõe a retórica destes à retórica dissimulada dos filósofos. Precisamente, o que há é uma luta pelo domínio do discurso de poder na pólis que pressupõe a contradição entre o verdadeiro e o falso, entre discurso icástico e fantástico, entre técnica retórica e dialética.

Indo ao encontro dessas afirmações, Paul Ricoeur¹⁰ nos lembra que a “semelhança fiel” própria da arte icástica também tem como produto uma *eikon* (imagem), que é um segundo objeto (*heteron*) similar, copiado do verdadeiro: “A diferença, por assim dizer, fenomenológica entre eicástica e fantástica é arrastada no turbilhão em que erística e dialética dificilmente se distinguem” (RICOUER, 2007, p. 31). Se não se distinguem, melhor seria unir a sabedoria filosófica à eloquência – o conhecimento das coisas com o exercício da palavra –, como sugere Cícero ao se referir ao orador sábio:

[...] si buscamos lo mejor de todo, deberemos otorgar la palma al orador sabio. Consintamos en que le llamen filósofo, y cese toda controversia. Si se quiere establecer división entre oradores y filósofos, siempre resultarán estos últimos inferiores, porque el orador perfecto posee la ciencia del filósofo, al paso que en el filósofo no es de rigor la elocuencia (CICERÓN, 1924, p. 397-398).¹¹

⁸(HANSEN, 1993, p. 22).

⁹(HANSEN, 1993, p. 22).

¹⁰ Paul Ricoeur. Memória e imaginação. In: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain Fraçois, et al. Campinas, SP: Unicamp, 2007.

¹¹Marco Tulio Cicerón. Diálogos del Orador. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Vida y Discursos*. Traducción de D. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Impreso por Librería de los Sucesores de Hernando, 1924b.

Em suma, podemos dizer que essa concepção de Cícero vai ao encontro de Aristóteles, que não adota o juízo socrático-platônico. Aristóteles afasta-se de Platão à medida que entende a técnica retórica como um conjunto ordenado de preceitos e adequações, tendo em vista os bons usos persuasivos do discurso público como eficácia política. Por não ter um objeto específico, a retórica é útil como técnica aplicável a todos os assuntos da vida da pólis. Nas palavras de Hansen¹², como técnica de discursos que se assemelham à boa opinião¹³ – *endoxa* –, ela implica o ‘parecer’ do verossímil mimético. Por ser assim, não devemos pensar que o discurso verossímil produzido por meio da técnica é realista ou naturalista, reproduzindo, documentalmente, o dado bruto da empiria. Ele é, como já dissemos, fundamentado nos *endoxa*, “os opináveis ou as opiniões que parecem verdadeiras para a maioria dos sábios” (HANSEN, 2013, p. 24). Assim sendo, ao tratarmos retoricamente dos textos de Cardim, Gandavo e Sousa, não os compreenderemos como dados extraídos da observação empírica, como uma janela de vidro transparente através da qual se pode ver o passado, mas compará-los-emos, com o fito de demonstrar as semelhanças, com outros discursos já existentes considerados verdadeiros – *endoxon* – para o gênero de que fazem parte.

A *Retórica* de Aristóteles, assim como os demais conjuntos de técnicas, é enunciada como uma unidade, mas, conforme dito acima, não há um princípio unitário de discursividade, o que, evidentemente, exclui essa generalidade formal. Hansen (1993, p. 22) afirma que “a prática retórica nunca teve a generalidade formal legível na expressão”, haja vista que fora apropriada inúmeras vezes, nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII, possibilitando um sem-número de aplicações e transformações. Com isso, dizemos que essas apropriações produziram um Aristóteles que autorizava seus enunciados em retrospectão. Em outros termos, isso quer dizer que o Estagirita se tornou uma autoridade – *auctoritas* –, que, na qualidade de ‘autor fundamental’ que autorizava tais produtos, ficava além da representação do autor corrente. Isso pressupõe movimentos de ‘retorno’ em que, partindo de um texto objeto de apropriações, faz-se a

¹²(HANSEN, 2013, p. 24).

¹³Em se tratando de boas opiniões, aquelas consideradas verdadeiras para a maioria dos sábios, vale a pena citar a “*Ética a Nicômaco*”, de Aristóteles, texto em que apresenta as virtudes e os seus contrários, determinando o que é o bem. Para Aristóteles, em todas as coisas, o meio-termo é digno de ser louvado, afinal a virtude, que o tem em mira, é uma espécie de mediania entre o excesso e a falta: “Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que [...] ela põe a sua mira no meio-termo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 73). In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradutor Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Victor Civita, 1984. (Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha)

restrospecção, de modo que “o ‘autor fundamental’ fica posicionado, geralmente, abaixo, aquém e mesmo além da representação do autor corrente, dado como aparente ou equivocado pelo movimento de ‘retorno’” (HANSEN, 1993, p. 23). Todavia, não devemos pensar esse movimento de ‘retorno’ como uma espécie de ‘tradição’, noção romântica que supõe o aperfeiçoamento progressivo de uma obra para outra, mas como um conjunto de interpretações parciais e polêmicas que foram sistematizadas por diversos autores. Hansen ratifica o que dissemos da seguinte maneira:

Não é necessário supor a unicidade prévia de *A Retórica* e o encadeamento evolutivo de sua ‘tradição’, pois o que efetivamente há são usos contingentes das técnicas que, em cada momento, constituem uma autoridade anterior para si mesmos como princípio originário e fundante que autoriza a autoridade e a autenticidade da autoria do que dizem. A chamada ‘tradição’ não é, enfim, algo anterior e originário que irradia sua influência fundante – e também sua incipiência – sobre algo posterior e superior que o acolhe, aperfeiçoa e supera, mas valor de uso que a matéria simbólica do passado passa a ter quando é transformada num ato contingente que se apropria dela, imprimindo-lhe a deformação particular de seu uso interessado (HANSEN, 2013, p. 18).

Perante tal citação, retomamos a questão da produção da autoria, agora fundamentados em Aristóteles, para dizer que, em cada reatualização, há o ‘retorno’ ao ‘autor fundamental’, mas também uma mudança teórica e/ou doutrinária do campo dos discursos do texto objeto de apropriação, já que se seleciona apenas o que é oportuno no ‘autor fundamental’, adaptando-o a uma perspectiva diferente daquela em que ele se detinha, para autorizar outros discursos. Hansen, nesse caso, alude à “não-unicidade ou a heterogeneidade dos processos de constituição do princípio autoral da discursividade antiga, a *auctoritas* do *autor*” (HANSEN, 1993, p. 23). Para compreender essa *auctoritas* do *autor*, não podemos perder de vista que as práticas antigas postulam a autoria como autoridade (*auctoritas*), que autoriza os produtos das apropriações. Essa autoridade é especificada pela doutrina do decoro – *prépon, decorum* – que, por sua vez, articula-se a uma doutrina da medida – *mésou, proportio, commensuratio*.

Antes de apresentar a definição aristotélica de decoro, devemos dizer, fundamentados em Hansen, que os gregos e os romanos entendiam que os processos humanos apareciam envolvidos nas noções de inexperiência (*apeiria*), acaso (*tike*) e experiência (*empeiria*). Assim sendo, quando da produção de uma obra, a inexperiência e o acaso eram controlados pela ação racional da técnica, que, sendo planejada, tornava

o agente experiente. Dito isso, patenteamos que o decoro é condição *sine qua non* para o domínio da técnica, pois “define a conveniência do discurso à matéria tratada, às pessoas que o ouvem e à situação em que é recebido” (HANSEN, 2013, p. 33). O compromisso é obtido, outrossim, pelo uso de preceitos como a medida (*mésos*, *proportio*, *comensuratio*), ou seja, a proporção conveniente, que regra os efeitos dos estilos, adequando-os aos preceitos dos gêneros, aos *topoi* ou lugares comuns das matérias tratadas, aos destinatários e às circunstâncias. Chamamos a atenção para o fato de que a doutrina do *mésos*, sendo aplicada a todos os gêneros, não implica a mesma medida para todos eles, pois aquela que é adequada a um gênero – proporcionalidade – pode ser inconveniência em outro. Essa noção de medida remete à “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles, em que o autor situa o meio-termo na mira da virtude, de modo que um discurso só se torna apto – proporcional, decoroso, verossímil – se dele não se puder tirar ou acrescentar coisa alguma, pois “a virtude sempre coincide com o meio-termo racional posto entre dois extremos, o da falta e o do excesso de virtude” (HANSEN, 2013, p. 40). De acordo com Hansen, a moderação é a virtude intelectual que pauta as ações, sendo a prudência o correlato político do meio-termo¹⁴. Ademais, essa *proportio*, *commensuratio* compõe a posição da recepção do destinatário, pressupondo um ponto de observação determinado. Isso é o que permite à desproporção se proporcionalizar, às inconveniências se tornarem convenientes e aos despropósitos se tornarem propositais.

No caso da arte retórica, como fica dito, é essencial que o orador e o poeta componham um discurso tecnicamente bem ordenado, prevendo a medida da adequação racional à matéria, ao gênero, à circunstância e ao público. Nesse sentido, é aceitável tratar de matérias imorais ou horríveis, como o fazem os poetas dos gêneros baixos, mas não se pode negligenciar o desempenho técnico, pois isso significa erro essencial, conforme atesta Hansen (2013, p. 34) a seguir:

Retoricamente, o erro, o horror e a imoralidade não se acham nas matérias de que o autor trata, mas na inadequação técnica do modo como ele as trata. Se algum autor merece censura, não se deve censurá-lo por falar coisas porcas, como fazem os poetas especializados nos gêneros baixos, mas censurá-los por falar tecnicamente mal de coisas porcas, ou seja, errando porcamente nas regras da arte.

¹⁴ “Como adequação das ações às contingências, o correlato político do meio-termo é a prudência” (HANSEN, 1991, p. 387). In: HANSEN, João Adolfo. Sátira barroca e anatomia política. *Anais do 2º congresso abralic: literatura e memória cultural*. v. 1, p. 381-390, Belo Horizonte, 1991.

Nesse ínterim, é relevante afirmarmos que a adequação técnica implica a imitação regrada de uma *auctoritas*, isto é, uma autoridade que deve ser imitada pelos autores de novos discursos de um mesmo gênero. Essa imitação não é uma reprodução servil, mas uma emulação (*aemulatio*): “imitação que compete com o modelo excelente, fazendo variações engenhosas e novas de seus predicados” (HANSEN, 2013, p. 34). Nesse ponto, salientamos que o *auctor* é um nome, como etiqueta de um gênero, que respeita as normas desse gênero, tendo em vista o *decorum* interno e externo e a conveniência esperada pela audiência. O decoro interno diz respeito à adequação das partes do discurso ao todo, e o externo, à adequação urbana dele ao costume de um bom uso. Esse bom uso, latinamente, se dizia *classicus*, um homem de ‘primeira classe’, o patrício. Clássicos, deste modo, eram os *auctores* que possuíam *virtus* gramatical e retórica – *optimi auctores* – os quais, por serem detentores dessas virtudes, autorizavam discursos e forneciam exemplos – *exempla* – que deviam ser seguidos pela emulação (*emulatio*). À *virtus* está associada, ainda, a boa fé (*fides*), que confere autoridade a quem fala. Ela está relacionada ao emprego de ‘signos verossímeis’ na produção de um discurso e, quando o discurso falha em representar um caráter ou tipo, dizemos que ele é inepto, indecoroso, sem *fides*.

Sumariamente, afirmamos que a experiência advém da imitação regrada de uma *auctoritas*, emulada pelos autores de novos discursos do mesmo gênero. Na medida em que a técnica modela os discursos como repetição diferencial dos preceitos, forma um hábito (*habitus*) do entendimento e se torna matéria ensinável, levando em conta a disposição natural do discípulo para aprender, ou seja, o engenho (*ingenium*)¹⁵. Este pode ser de três espécies, a saber: o natural – que aplica a técnica com a perspicácia e a versatilidade do talento espontâneo; o furioso – que produz imagens (*phantasiai*) que não seguem a regra do juízo. Nesse caso, a obra do autor pode parecer sem técnica para aqueles que desconhecem sua arte. E, finalmente, o engenho exercitado, que imita escolarmente as autoridades. Lembremo-nos, aqui, dos exercícios de controvérsia e suasória, em Roma, que preparavam os jovens romanos para debater causas públicas, ensinando a atacar e defender, alternadamente, razões opostas de uma causa. Nos séculos XVI, XVII e XVIII, esses exercícios de oratória foram retomados nos colégios jesuíticos. A respeito dessas técnicas, Hansen nos remete aos *progymnasmata* dos retores gregos e aos *praexercitamina* dos latinos, que eram exercícios preparatórios de

¹⁵Em outros termos, o engenho (*ingenium*) é a faculdade intelectual de produzir o discurso. (HANSEN, 2013, p. 35).

oratória ensinados a crianças, aplicando técnicas de produzir o discurso eficaz. Eles também foram retomados pela Companhia de Jesus nos séculos XVI, XVII e XVIII. Nesse ponto, patenteamos a necessidade de estudar os textos de Cardim, Gandavo e Sousa retoricamente, pois, sendo homens que viveram no século XVI, possivelmente, tiveram contato com essas técnicas, extraindo daí os preceitos para compor suas obras.

Em última instância, reiteramos que *ARetórica* grega foi reatualizada muitas vezes como exemplaridade da correção do discurso. A *auctoritas* foi fornecida por *auctores* gregos em diferentes épocas. A regra nuclear dessa *auctoritas* antiga era o costume (*consuetudo*), que apresentava as normas e os *exempla* das autoridades, prescrevendo uma recepção constituída como apta para julgar os efeitos segundo os preceitos do gênero. Além disso, a *auctoritas* relacionava-se com a *urbanitas*, “um uso culto e civil da língua” (HANSEN, 1993, p. 25). Salientamos que a não-observância da norma retórica da *auctoritas* projeta o anacronismo cometido pelos românticos do século XVIII atinente ao autor-subjetividade no discurso antigo. Neste, o nome próprio do autor descreve um modo específico, retoricamente regrado, que remete aos preceitos do gênero (*quaestio finita*), preenchendo os esquemas argumentativos a partir dos elencos fornecidos pelas autoridades do gênero em questão (*quaestio infinita*). Nos limites de cada gênero, cada nome (*auctor*) opera um verossímil de aplicação, variando uns dos outros, sem desconsiderar a prescrição da persuasão, associada à de *fides*. Notemos, portanto, que a *fides* de cada *auctor* está lastreada por uma lista de autores considerados modelares do gênero desenvolvido. Tratam-se, aí, das autoridades antigas do gênero – *enarratio auctorum*, que especifica modalidades estilísticas e também é leitura de oradores. Nesse contexto, trazemos à baila a *Retórica* aristotélica, texto que fornece os argumentos específicos, os opináveis verossímeis, uma doutrina dos juízos conforme tópicos, fundamentando a concepção da *auctoritas*. Ademais, prescreve os repertórios de significações que o orador (poeta) deve ter no ato de compor, distribuídos segundo os gêneros da oratória, a saber: judiciária, epidítica e deliberativa; lembra, ainda, que a ordem do discurso (*dispositio*) visa à utilidade (*docere*) e à persuasão do destinatário (*movere*). E a elocução (*elocutio*) visa ao deleite (*delectare*) quando do reconhecimento de um desempenho decoroso.

Diante do exposto, dizemos que a *auctoritas* sistematizada pela retórica não conhece o autor romântico do século XVIII, isto é, “como originalidade de uma intuição expressiva; como unidade e profundidade de uma consciência; como particularidade existencial num tempo progressista; como psicologia do estilo; como propriedade

privada e direitos autorais” (HANSEN, 1993, p. 28-29). No discurso antigo, *auctor* e *auctoritas* especificam um gênero, um uso, uma disciplina. Como representação, a mediação dos *auctores* exclui todo expressivismo romântico. A *auctoritas* é uma norma retórica coletivizada, e o gênero é critério prescritivo. A emulação, por seu turno, também é prescritiva, não havendo casos de plágio, pois os *auctores* seguem os preceitos, variando, em cada gênero, os verossímeis de aplicação, fundamentados nas autoridades antigas do gênero em foco. Depois de feitas essas considerações, não podemos nos furtar de tratar do modo como essa representação se dá nos textos do século XVI, assunto que será abordado no próximo tópico deste capítulo.

2.2 Da categoria ‘Representação’

Conforme Chartier, há uma dupla acepção da categoria ‘representação’: como algo que está ‘no lugar de’ e como algo que está ausente e é presentificado:

As definições antigas do termo [...] manifestam a tensão entre duas famílias de sentidos: por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou alguém (CHARTIER, 2002, p. 20).¹⁶

Por seu turno, tratando das letras coloniais, Hansen apresenta quatro acepções, a saber: o uso particular de signos no lugar de outra coisa qualquer; presença da coisa ausente produzida por meio dos signos; codificação retórica e posição hierárquica encenada. No caso da primeira acepção, apresentada por Hansen e Chartier, afirmamos que diz respeito ao uso particular de signos que, recortados em uma matéria (manuscrito, barro, pedra, madeira, etc), constituem imagens de conceitos produzidos na alma do autor que, aconselhado pela luz natural da Graça, participa na substância metafísica de Deus. Destarte, na representação quinhentista, pressupõe-se que os conceitos são, na mente, um reflexo proporcionado da luz natural da Graça inata, que aconselha o juízo. Por sua vez, na segunda acepção, também tratada por Hansen e Chartier, dizemos que não exclui a primeira, antes a complementa, pois indica que, por meio dos signos, produz-se a aparência ou presença divina, bem como da autoridade da

¹⁶Roger Chartier. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Portugal: Difusão Editorial, S.A, 2002.

Coroa nas instituições coloniais. A terceira, por seu lado, implica que a representação nunca é informal, mas “codificada retoricamente segundo gêneros e estilos específicos, com seus decoros e verossimilhanças também específicos” (HANSEN, 2005a, p. 118)¹⁷. Na quarta, finalmente, a representação encena na forma a hierarquia do corpo místico do Império português.

Sumariamente, podemos dizer que a representação colonial é uma estrutura quádrupla em que a substância espiritual da alma e a substância sonora das línguas são entendidas como signos e efeitos reflexos de uma Causa Primeira que é Deus. Assim, a linguagem da política católica é uma ‘jurisprudência’ ou usos autorizados dos signos, os quais prescrevem que todas as imagens devem ser reguladas e controladas em regimes analógicos de adequações verossímeis e decorosas. Nesse caso, as apropriações da *mimesis* aristotélica compõem os efeitos das representações como participação analógica da linguagem na substância metafísica de Deus. De modo semelhante, a substância da alma, definida escolasticamente como unidade de memória, vontade e inteligência, é iluminada pela Graça, que a predispõe ao Bem. Portanto, nas representações fica evidente que:

Deus é a Causa Primeira e Final da natureza e da história iluminando o juízo dos autores no ato da invenção do discurso que estabelece relações simpáticas e antipáticas, agudas e vulgares, prazerosas e desprazerosas, eficazes e afetadas, mas sempre regradas segundo os verossímeis dos gêneros e dos decoros específicos das ocasiões da hierarquia (HANSEN, 2005a, p. 119).

Sendo neoescolásticas, as imagens produzidas pelas representações não se distinguem de ideias. São, por assim dizer, ‘fantasmas’ da mente ou imagens da fantasia, pois, antes de sua representação exterior, em qualquer material, já são ilustradas na mente dos autores. Acrescentamos que a forma-matriz dessas representações é a metáfora, pois a imagem-conceito é inventada associativamente pela fantasia aconselhada do juízo. Essa fantasia, com base na memória dos bons usos, aproxima e condensa outras imagens-conceito, estabelecendo com elas novas associações imaginárias. Assim, a imagem produzida pela representação pode ser definida como presença da Luz divina na consciência. Ela “faz ver, quando representada exteriormente, a Causa que orienta a operação dialético-retórica do autor que a inventa” (HANSEN, 2005a, p. 119-120).

¹⁷ João Adolfo Hansen. Política católica e representações coloniais. *Revista Convergência Lusíada*. n. 21, p. 110-135, Rio de Janeiro, 2005a.

No que se relaciona ao corpo místico do Império figurado nas representações coloniais, é importante esclarecer que é definido pela doutrina do pacto de sujeição (*pactum subjectiones*), de Suárez¹⁸. Essa doutrina entende liberdade como subordinação à cabeça real, especificando os modos hierárquicos como as três faculdades escolásticas que constituem a pessoa – memória, vontade e intelecto – devem agir como faculdades súditas ou subordinadas. Assim, os corpos individuais integram-se e subordinam-se nos vários corpos de ordens da hierarquia corporativa do ‘bem comum’ do Estado. Consequentemente, nas representações dessa totalidade mística do corpo político do Império, a liberdade é definida como subordinação:

[...] subordinação dos apetites individuais à unidade estoica da alma, dada a ver, ouvir e ler nos signos espetaculares da Luz; subordinação da tranquilidade da alma à concórdia pessoal em relação ao todo dada a ver no espetáculo; por decorrência, subordinação da vontade, da memória e do intelecto à paz individual e coletiva, decorrente da subordinação das partes e do todo ao Ditado divino da Igreja defendido e imposto pela Coroa (HANSEN, 2005a, p. 120-121).

Nesse passo, não podemos perder de vista que o ‘bem comum’ é aqui entendido como fim último da ‘razão de Estado’ em que o interesse particular e o interesse geral se fundem com harmonia. Tendo o rei como cabeça do corpo político do Estado, a ‘razão de Estado’ visa à manutenção da unidade interna do reino, compreendido como um corpo de ordens e estamentos fortemente hierarquizado, garantindo a sua soberania contra inimigos externos. Nesse sentido, o princípio regente da sociedade é a obediência ao soberano, cabeça de um corpo místico, analogia para todos os membros do Império:

Como princípio regente da sociedade – que analogicamente é ‘corpo’ de ‘membros’, ‘partes’, ‘ordens’, ‘estamentos’ – o rei é ‘cabeça’ ou ‘razão suprema’ do reino. Dirige-o racionalmente, como a cabeça dirige o corpo. Assim, se a cabeça tem por fim a harmonia e a ordem racionais do corpo, a ação do rei tem por fim a harmonia e a ordem do corpo político. E, se a função de cada parte do corpo é servir de instrumento ao todo, do mesmo modo cada súdito individual ou cada ordem do reino devem integrar-se hierarquicamente, como obediência (HANSEN, 2006a, p. 139).¹⁹

¹⁸Francisco Suárez foi um jesuíta, filósofo, jurista e pensador da segunda metade do século XVI e início do século XVII, o qual foi admitido na Companhia de Jesus em 1564. Retomando conceitos da Antiguidade grega e romana por intermédio de Tomás de Aquino, Suárez é considerado um dos autores mais importantes da Segunda Escolástica seiscentista.

¹⁹João Adolfo Hansen. Razão de Estado. In: NOVAES, Adauto. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

Ademais, dizemos que essa subordinação também se faz notar nas letras coloniais. A liberdade do sujeito nessas práticas de representação é limitada pelas convenções e regras impostas a seus usos inventivos nas sociedades de que fazem parte: “[...] a liberdade do uso é uma liberdade determinada por dispositivos inscritos nos objetos e nos modelos culturais que comandam a sua circulação e apropriação” (CARVALHO & HANSEN, 1996, p. 16)²⁰. Tais representações constituem dois tipos básicos de destinatários, definidos por padrões da racionalidade de Corte: tipos intelectuais conhecedores do artifício (discretos) e ignorantes dos mesmos (vulgares). Dissemos ‘tipos’ porque a discrição e a vulgaridade não têm substancialidade empírica. Por conta disso, as representações do discreto e do vulgar não são um ‘reflexo’ de situações ou sujeitos pré-constituídos:

Como modelos de todo o corpo político dos Estados ibéricos seiscentistas, *discreto* e *vulgar* são tipos que organizam a representação segundo critérios do campo institucional das práticas em que ocorrem. A unidade do tipo *discreto* e a não-unidade do tipo *vulgar* são objetivações de práticas de representação (HANSEN, 1996, p. 93).²¹

Esses tipos estão relacionados aos modelos de leitura do século XVI. Acerca disso, é interessante notar que, no âmbito das estratégias de recristianização das Igrejas católica e protestante, instaurou-se um modelo de leitura que diferia daquele articulado nas práticas de tradição clerical centradas na escrita. Tratava-se, pois, de um uso de leitura de contornos bem definidos – ‘ler para recitar’:

[...] tratava-se de desenvolver a habilidade de decodificar símbolos escritos de modo a possibilitar o reconhecimento da representação gráfica de um texto já conhecido, quando não já decorado por memória auditiva de leituras em voz alta realizadas por quem tinha autoridade para fazê-las, em cerimônias religiosas ou em sala de aula. Ler, portanto, como auxílio mnemônico, em práticas de recitação. Ler em voz alta em situações de convívio social. Ler como habilidade de reconhecimento gráfico de um número restrito de textos (CARVALHO & HANSEN, 1996, p. 16-17).

Esta diferença entre os dois modelos de leitura – ler para escrever e ler para recitar – era também dispositivo de distinção social que, no processo de difusão do acesso ao escrito,

²⁰ Marta Maria Chagas de Carvalho e João Adolfo Hansen. Modelos culturais e representação: uma leitura de Roger Chartier. *Varia Historia*, n. 16, p. 7-24, Belo Horizonte, set. 1996.

²¹ João Adolfo Hansen. O Discreto. In: NOVAES, Aduino (org). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

conferia ao ‘letrado’ um padrão culto de leitura que era potenciado no modelo cultural do ‘discreto’. Este, como dissemos, opunha-se ao ‘vulgar’, na medida em que era caracterizado com as virtudes do cortesão e do perfeito cavaleiro cristão. O ‘discreto’, na verdade, retoricamente, é aquele que não somente se apropria do modelo do ‘discreto’, mas também o que é capaz de produzir uma representação discreta. Isso vai ao encontro do que diz Cícero, no “Diálogos del Orador”, pois ele chama discreto àquele que pode falar com agudeza e clareza para outros discretos, ao passo que o eloquente é o que se destaca na ornamentação regrada do discurso:

Llamaba yo disertor al que podía hablar, según el parecer común, con cierta agudeza y claridad, en presencia de hombres no vulgares; y reservaba el nombre de elocuente para el que pudiese con esplendidez y magnificencia amplificar y exornar quanto quisiera, y tener em su ánimo y en su memoria las fuentes de todas las cualidades que pertenecen al bien decir (CICERÓN, 1924b, p. 258).

Além disso, essa forma de representação do discreto denota sua superioridade na ordenação hierárquica do social:

É a retórica aristotélica que constitui o **discreto** e, por isso, a observação das suas convenções permite demonstrar-se que em sua modelização, a identidade do tipo é definida como representação, como um estilo de aplicar estilos, ou um estilo de afetar uma aparência. Por isso, a capacidade de escolher e aplicar um decoro e não outro define também a superioridade social do tipo, como uma forma da representação adequada às situações móveis da hierarquia. Logo, também, sua distinção, como excelência e poder, decorre da forma de representação. O domínio dessas convenções se especifica como habilidade, requerida ao tipo, de ser sempre senhor das situações no grande teatro do mundo, tendo, para todas elas, a fala e a interpretação mais oportunas (CARVALHO & HANSEN, 1996a, p. 17).

Entretanto, essa posição discreto/vulgar, que formaliza os destinatários das representações coloniais, não recobre as oposições jurídico-político-econômicas senhor/homem pobre, livre/escravo ou fidalgo/plebe. Na verdade, a discricção pode ser adquirida por não-cortesãos, capazes de produzir representação “caracterizada pela racionalidade engenhosa e pela prudência ético-política, independentemente da posição estamental” (HANSEN, 2005a, p. 132). Do mesmo modo, a ‘vulgaridade’ não é exclusiva dos ‘melhores’ caracterizados pela propriedade e posição, mas de todo e qualquer tipo rústico falho de discernimento.

Dessarte, afirmamos que o ‘discreto’ conhece os estilos adequados às ocasiões da hierarquia, uma vez que produz e compreende a dificuldade programática dos discursos como distinção social. Se ele assim o faz, é porque domina as convenções retóricas que prescrevem a adequação dos discursos ao caso, ao gênero e à circunstância, mas também tem o domínio da ‘racionalidade de Corte’ que rege a ordenação hierárquica social. Acrescentamos que a discrição é uma categoria intelectual caracterizada pelo juízo e pela prudência. Por isso, o ‘discreto’ é aquele tipo que tem a ‘reta razão das coisas agíveis’ (*recta ratio agibilium*) da Escolástica, conhecendo, pois, a representação conveniente para as ocasiões da sociedade de Corte. Desse modo, atribuímos ao ‘discreto’ a capacidade de ‘discernir’, isto é, de fazer um juízo adequado, “ponderando as coisas para dar a cada uma o seu lugar”²². Ele não apenas conhece os preceitos do comportamento ajuizado, mas também sabe a melhor maneira de aplicá-los à ocasião, ferindo, muitas vezes, a sua interpretação literal. Isso implica dizer que o ‘discreto’ pode, ainda, afetar ser o contrário da discrição, fingindo ‘vulgaridade’. Trata-se de uma ‘dissimulação’ que não tem a ver com a mentira, mas com uma técnica de ocultar ou adiar a verdade.²³ Essa habilidade é especificada como “agudeza engenhosa” ou “agudeza prudencial” e pode ser cultivada pela frequência aos livros em que se acumulam os saberes autorizados como ‘clássicos’, ou seja, as *auctoritates*. Em contrapartida, o vulgar aparece figurado nas representações coloniais como tipo de gosto confuso, sem razão e sem juízo, que se deixa levar exclusivamente pela aparência sensível das coisas, sem considerá-las ajuizadamente pela razão ou de acordo com a ocasião: “a imagem é construída contra ele, acusando-o da falta de virtudes convencionais, e para ele, divertindo-o com vulgaridades sem regras aparentes do juízo” (HANSEN, 2005a, p. 121). No entrecruzamento dos dois modelos de leitura, o vulgar tinha acesso a um número restrito de textos ortodoxos, e o ‘discreto’, ‘homem de qualidade’, hierarquicamente posicionado na sociedade colonial, se identificava com o modelo do homem de Corte: o cortesão letrado. Notemos aí, portanto, as estratégias de controle das práticas de leitura, que não se pautavam tão-somente no controle dos livros

²²(HANSEN, 2005a, p. 122).

²³Na constituição ibérica do tipo discreto é central a ideia aristotélica que propõe a virtude como capacidade intelectual do juízo. É o juízo que fundamenta o artifício das técnicas retóricas, fazendo a diferença entre ‘dissimulação’ e ‘simulação’: “Ambas especificam a discrição, mas sua diferença está nos meios aplicados e nos fins visados. No mundo católico, a dissimulação é entendida como uma técnica de fingimento moralmente virtuoso que oculta o que realmente existe, enquanto a simulação é dada como a técnica maquiavélica que finge a existência do que não há” (HANSEN, 1996, p. 89). Nessa perspectiva, afirmamos que a dissimulação oculta a verdade, e a simulação produz o falso, segundo a interpretação católica.

lidos, que se relaciona à luta da Igreja contra a heresia, mas também nos usos destes. Assim sendo, o ‘discreto’ apresenta decoro retórico e decoro ético-político, posto que a sua forma de representação revela um tipo iluminado pela Graça e que, por isso, ocupa uma posição superior na Corte.

Pressupondo que a identidade divina sempre permanece idêntica a si mesma em toda a história humana, essas representações coloniais citam a experiência do passado como *exemplum* da previsibilidade do futuro. Nessa análise, a história é compreendida como *magistra vitae* – mestra da vida. Esse velho *topos* (*historia magistra vitae*), cunhado por Cícero, perdura, segundo Reinhart Koselleck²⁴, até o século XVIII, caracterizando o objetivo pedagógico da história que, por meio dos seus exemplos, buscava instruir para o futuro a partir do passado, num *continuum* histórico que compreendia previamente as possibilidades humanas:

No espaço delimitado pelos principados europeus, com seus corpos estatais e ordens estamentais, o papel magistral da história era ao mesmo tempo garantia e sintoma da continuidade que encerrava em si, ao mesmo tempo, passado e futuro (KOSELLECK, 2006, p. 46).

Nessa perspectiva, a história era dotada da capacidade de repetição e, portanto, propiciava saber por meio da experiência de outros.²⁵ Com isso, destacamos que esse pressuposto metafísico se acha nos escritos de Cardim, Gandavo e Sousa que analisamos nesta dissertação. No tocante a esses textos, é fundamental sublinhar que a civilização católica representada estabeleceu a ‘barbárie’ como justificativa para a sua intervenção no Brasil. A ‘política católica’ da exploração econômica e da missão catequética classifica os indígenas do litoral do Brasil do século XVI como ‘selvagens’, sociedades sem história e, por isso, campo aberto às intervenções da civilização católica. A matéria bárbara corresponde às práticas do gentio, à falta das instituições

²⁴Reinhart Koselleck. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

²⁵Koselleck, para além dos aspectos mencionados acima acerca do *topos* da *historia magistra vitae*, tece considerações acerca da destruição do caráter modelar dos acontecimentos passados. Para ele, o caráter contingencial da história, colocado em evidência na Revolução Francesa, entre outros processos, fez cessar as condições de existência da *historia magistra vitae*. Houve, a partir do século XVIII, uma nova forma de utilizar o passado. Após referir à singularidade dos processos históricos, tomando como base a experiência da Revolução Francesa, que parecia ultrapassar e reorganizar toda a experiência anterior, o autor remata da seguinte maneira: “Passado e futuro jamais coincidem, não apenas porque acontecimentos decorridos não podem se repetir. Mesmo se o fizessem [...], a história que vem ao nosso encontro escaparia à nossa capacidade de apreensão da experiência. Uma experiência acabada é tanto completa quanto passada, ao passo que aquela que se realizará no futuro desfaz-se em uma infinidade de diferentes extensões temporais” (KOSELLECK, 2006, p. 55-56).

principais da ‘política católica’ (Fé, Lei e Rei). Acentuamos que, nesses relatos quinhentistas, o índio não é entendido como Outro, definição antropológica obviamente inexistente no período, mas como Mesmo, natureza humana definida teologicamente, só que muito distanciada do Deus verdadeiro: o católico. Daí a necessidade de subordiná-lo à boa proporção das ações e palavras da Igreja e do Estado, pois

[...] é a boa proporção do controle dos apetites e da concórdia das paixões que acende na alma do crente a consciência da *synderesis*, a centelha da consciência iluminada pela Graça, que faz distinguir o Bem e murmurar contra o mal (HANSEN, 2005a, p. 124).

Além disso, nesses textos, o ‘selvagem’ é classificado como ‘bárbaro’ quando recusa a conquista que o traz para a civilização católica. O ‘bárbaro’, assim, é definido em oposição a ‘civilizado’:

[...] tem a ‘língua travada’, como então se diz, e balbucia a língua que se quer civilizada. São ‘bárbaros’ os grupos indígenas que resistem à civilização portuguesa e que, ao contrário dos ‘selvagens’ pacíficos ou pacificados, fazem guerra constante contra ela, aterrorizando as vilas, os engenhos, as fazendas e as lavras da mineração com sua liberdade feroz (HANSEN, 2005a, p. 124).

Para compreendermos o termo ‘civilizado’, devemos relacioná-lo à sociedade de Corte, ligada à construção do Estado absolutista. Nessas sociedades, há um duplo monopólio do soberano: fiscal e militar. Segundo Chartier, essa monopolização fiscal e militar somada à etiqueta de Corte são “os três instrumentos de dominação que, conjuntamente, definem essa forma social original que é a sociedade de corte” (CHARTIER, 2002, p. 108). Partindo da sua leitura de Norbert Elias, Chartier afirma que, entre os séculos XII e XVIII, faz-se acompanhar no Ocidente uma progressiva diferenciação das funções sociais, que é condição inerente à formação do Estado absolutista. Nesse contexto, multiplicam-se as interdependências e têm lugar os mecanismos de autocontrole individual que caracterizam o homem ocidental da era moderna. Assim sendo, o processo de civilização é entendido como “pacificação das condutas e controle dos afetos”²⁶, indo, assim, do social para o individual por meio da educação. Em outros termos, podemos dizer que cada indivíduo é educado no sentido de um autocontrole rigoroso nas sociedades de Corte, fazendo com que o funcionamento

²⁶(CHARTIER, 2002, p. 94).

desse mecanismo de autocontrole individual, daí por diante, seja automático. Nas palavras de Chartier, o processo de civilização consiste, antes de mais,

[...] na interiorização individual das proibições que, anteriormente, eram impostas do exterior, numa transformação da economia psíquica que fortalece os mecanismos de autocontrole exercido sobre as pulsões e emoções e que faz passar do condicionamento social ao autocondicionamento (CHARTIER, 2002, p. 110).

Destarte, as exigências da civilidade estão para o domínio dos afetos. É civilizado aquele que observa a si próprio e aos outros, censura os próprios sentimentos e domina as paixões:

[...] a vida de corte requer dos que nela participam propriedades psicológicas específicas, que não são comuns a todos os homens: é o caso da arte de observar os outros e de se observar a si próprio, a censura dos sentimentos, o domínio das paixões, a incorporação das disciplinas que regulam a civilidade (CHARTIER, 2002, p. 113).

Uma transformação como essa não modifica apenas as maneiras de pensar, mas toda a estrutura da personalidade (*habitus*). Esse *habitus* “submete o homem de corte a uma rede apertada de autocontroles automáticos que refreiam todos os impulsos espontâneos, todos os movimentos imediatos” (CHARTIER, 2002, p. 113). O *habitus*, portanto, produz uma forma de racionalidade específica: a ‘Racionalidade de Corte’, que “deve adequar exatamente cada conduta à relação onde ela se inscreve e adaptar cada comportamento à finalidade que ele deve permitir atingir” (CHARTIER, 2002, p. 113). Trata-se, pois, de um controle do corpo e das maneiras que confere ao cortesão o ideal de excelência humana. Nessas sociedades de Corte, o ser social do indivíduo é identificado à representação que faz de si para os outros.

Nesse ínterim, afirmamos que a discrição quinhentista implica, como já dissemos, definir a identidade como representação (posição ocupada no corpo místico do Império) e pela representação (discurso). O discreto é, portanto, o homem civilizado, modelo proposto para todo o corpo político:

Agudeza, prudência, dissimulação, aparência e honra constituem a discrição. Nas monarquias absolutistas [...], principalmente nas ibéricas, a discrição é o padrão de racionalidade de corte que define o cortesão, proposto para todo o corpo político como o modelo do *uomo universale*, como se dizia na Itália do século XVI. Nas práticas de representação, a discrição é, por isso, uma categoria intelectual que

classifica ou especifica a distinção e a superioridade de ações e palavras, aparecendo figurada no discreto, que é um tipo ou personagem de interlocução (HANSEN, 1996b, p. 83).

Assim, esclarecemos que o termo ‘civilizado’ é direcionado, nesta dissertação, ao tipo cujo autocondicionamento psíquico constitui seu *habitus*. Trata-se, evidentemente, do discreto, o ‘cortesão letrado’, que é visto em oposição ao índio bárbaro. O índio bárbaro só existe no âmbito da sua diferença do europeu civilizador. Ao colocar o bárbaro em evidência, o colonizador ratifica, positivamente, a sua posição de homem que tem Fé, Lei e Rei, que é regido por um padrão de racionalidade de Corte, que, para retomar a epígrafe deste capítulo, domina os preceitos da oratória e, contrariamente àqueles que estão dispersos no campo e ocultos na selva, pratica ações úteis e honestas, tornando-se, assim, humano, manso e civilizado, num contexto em que o ‘bem comum’ do corpo místico do Império é a finalidade. Demonstramos, com isso, que os relatos dos cronistas analisados nesta dissertação evidenciam a doutrina da monarquia absolutista portuguesa que visa à obtenção e manutenção da paz do ‘bem comum’. Esta é, pois, a finalidade cristã alegada pela Coroa na colonização do Brasil. Assim, a guerra contra os bárbaros do sertão, definida como ‘Guerra Justa’, que traz à cena as figuras de heróis civilizadores, fidalgos e soldados portugueses, torna-se um dos meios de obter a paz do ‘bem comum’ no Novo Mundo.

Em última análise, é útil reiterar que as apropriações das letras e artes coloniais feitas a partir do século XIX não consideram a mediação normativa desses letrados, esquecendo-se de que as representações coloniais não são cartesianas ou iluministas, mas regidas por regras. Somente a reconstituição dessas regras permite chegar às estruturas retórico-poéticas e teológico-políticas em uso nos séculos XVI, XVII e XVIII. Nessa reconstituição, não podemos perder de vista que as representações coloniais são neoescolásticas:

A reconstituição das preceptivas retórico-poéticas em uso nos séculos XVI, XVII e XVIII, principalmente as técnicas do conceito engenhoso, deve considerar necessariamente o pressuposto neoescolástico substancialista, a teologia política da doutrina do poder da monarquia portuguesa, os padrões retórico-aristotélicos e latinos, a destinação utilitária das representações, bem como as agências culturais, como a Companhia de Jesus, e os meios materiais de comunicação das letras, como a manuscritura (HANSEN, 2005a, p. 114).

Portanto, na análise encetada nesta dissertação, prescindiremos de classificações prefixadas nos estilos de época – no caso, o Quinhentismo ou a Literatura de informação –, evidenciando que, nos textos coloniais, a inteligibilidade da categoria ‘representação’ é fundamental. Reafirmamos, portanto, que, nas sociedades do século XVI, a representação pressupõe signos adequados e reconhecíveis como decorosos por todo o corpo político, de modo que a liberdade individual e grupal se define como subordinação. Nesta, a identidade é definida como representação (lugar ocupado na hierarquia dos privilégios) e pela representação (pela imitação das *auctoritates* do gênero – emulação). Tratam-se, a bem dizer de Hansen, de “representações de práticas que resultam em práticas de representação”²⁷. Os produtos dessas práticas, que implicam a participação da linguagem na luz natural da Graça inata, não conhecem autonomia crítica, pois se integram aos decoros das ocasiões da hierarquia, e o público a que elas se destinam não é a ‘opinião pública’ dotada de representatividade democrática e iniciativa crítica, como vemos a partir do Iluminismo. ‘Público’, no caso, é a totalidade do corpo político figurada nas representações. Incluído nessa totalidade como parte subordinada, cada destinatário deve reconhecer sua posição na hierarquia dos privilégios:

[...] o espaço público figurado nas representações como totalidade mística de ‘bem comum’ é como um teatro corporativista, que encena a subordinação hierárquica na qual se revela o próprio público para o destinatário particular como totalidade jurídico-mística de destinatários integrados em ordens e estamentos subordinados (HANSEN, 2005a, p. 117).

Nesse sentido, o público é figurado como representação, de uma posição social determinada, e pela representação, que o integra na hierarquia como membro subordinado, pressupondo o autocontrole de suas partes.

Compreendida assim, a categoria ‘representação’ associa-se a uma outra, a ‘apropriação’, afinal só é ‘discreto’ o tipo que, valendo-se das convenções retóricas ditadas pelas *auctoritates* dos gêneros, produz, no texto objeto da apropriação, uma transformação que não se restringe ao uso da matéria semiótica da língua, mas também às condições e meios materiais através dos quais ela é divulgada. Nesse sentido, lembramos que, para ler os textos do século XVI, importa, como salienta Carvalho:

²⁷ (HANSEN, 1996, p. 15).

[...] considerar os protocolos e as comunidades de leitura, as classificações, os regimes de circulação, as exclusões, as censuras, as cesuras de atenção, os tempos, a oralização, a memorização, a leitura silenciosa etc (CARVALHO & HANSEN, 1996, p. 10).

Daí excluirmos do texto que ora apresentamos a concepção empirista que põe os escritos de Cardim, Gandavo e Sousa como um espelho onde se deposita a imagem pálida do real, pois a complexidade do padrão culto de leitura do século XVI mobiliza várias operações cognitivas e metacognitivas que têm sido subestimadas desde o Iluminismo. Esses textos devem ser lidos na sua especificidade histórica, afinal eles não imitam a realidade, mas um outro discurso: o das *auctoritates*. Parafraçando Hansen, assinalamos que o modelo cultural do discreto fornece os critérios cultos de legibilidade das práticas letradas quinhentistas, a saber: ética aristotélica, prudência católica, dissimulação honesta, juízo e agudeza. O estudo desses critérios, certamente, evita a generalidade anacrônica das categorias críticas herdadas do século XIX, que consideram, por exemplo, que a Literatura de Informação produzida no Quinhentos evidencia a opinião do autor, que registra o impacto da nova terra sobre o europeu descobridor ou desbravador. Na realidade, enfatizamos que tais textos foram produzidos levando na devida conta o decoro ético-retórico, de modo que a concepção normativa dos estilos torna-se equivocada, haja vista que não estabelece a especificidade histórica da sua normatividade retórico-poética e teológico-política. Tratam-se, pois, de representações que obedecem às prescrições retóricas do seu gênero, indicadas pelas *auctoritates*, que ditam os modos e os sentidos com que elas devem ser lidas. À vista disso, destacamos que essas *auctoritates* são retomadas na invenção dos discursos, quando os *topoi* ou lugares comuns específicos do gênero em foco são lembrados ou achados pelos autores para produzir argumentos. Desses *topoi*, falaremos na próxima sessão deste capítulo, a fim de que se compreendam os procedimentos de produção dos enunciados.

2.3 Os *Topoi* e a relação com a memória

Em primeiro lugar, importa esclarecer que os *topoi* não são clichês, no sentido de repetição mecânica, mas lugares comuns como ‘sede do argumento’, que se memorizava e aplicava para falar e escrever bem. Na instituição retórica vigente no século XVI, o *topos* era uma emulação que, na variação elocutiva do discurso, competia

com o discurso imitado, produzindo variações de predicados dele. A bem dizer de Hansen,

[...] a noção retórica de ‘lugar-comum’ como ‘sede do argumento’ é mais extensa e precisa que a romântica de ‘lugar-comum’ como ‘ clichê’. O clichê é idêntico a si mesmo em todas as repetições; retoricamente, a aplicação do lugar-comum nunca é mera repetição do idêntico, mas [...] diferença de uma variação elocutiva do lugar que compete com os usos anteriores e contemporâneos dele (HANSEN, 2012, p. 160)²⁸.

Assim sendo, chamamos a atenção para o fato de que os *topoi – loci* na teorização latina – são lugares discursivos e/ou argumentos utilizados na invenção – *inventio* – para produzir um discurso. Na instituição retórica, *inventio* significava encontrar um *locus* já conhecido para usá-lo quando da fatura de um novo discurso. Trata-se, desse modo, de uma das partes da retórica, as quais foram sintetizadas por Hansen da seguinte maneira:

Retoricamente, a invenção corresponde ao ato em que se acham coisas verdadeiras ou semelhantes ao verdadeiro que tornam provável a causa que é tratada no discurso; a disposição distribui essas coisas pensadas e imaginadas numa ordem particular; a elocução as põe em palavras adequadas; a memória armazena as coisas e as palavras; a pronúncia ou ação dramatizam as coisas e as palavras para uma audiência (HANSEN, 2012, p. 161).

Assim, dizemos que o termo *inventio*, do verbo *invenire*, achar, encontrar, não se confunde com o significado que tem hoje: ‘originalidade’, mas ao ato de encontrar argumentos de utilidade e honestidade para o gênero de que se trata. No que concerne aos gêneros da oratória, basta que digamos que, no gênero judicial, o fim é a equidade, ou seja, uma parte da honestidade; no deliberativo, a utilidade; no demonstrativo, a honestidade. Por honestidade, Cícero compreende aquilo que desejamos por sua própria excelência: a virtude:

Llamamos, pues, *honesto* lo que en todo o en parte apetece por su propia excelencia. Siendo dos sus partes, una simple, outra compuesta [...]. Hay entre estas cosas una, que en nombre y naturaleza las comprende todas: es la *virtud*, un hábito del alma conforme a razón. Conocidas sus partes, conoceremos todo el valor de la simple *honestidad*. Estas son cuatro: *prudencia, justicia, fortaleza, templanza* (CICERÓN, 1924a, p. 99).

²⁸ João Adolfo Hansen. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma, LAUDANNA, Mayra e BAGOLIN, Luiz Armando(orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume, 2012.

No excerto acima, Cícero diz que há duas partes da honestidade: uma simples e outra composta, ambas compreendidas pela virtude. A primeira diz respeito à prudência, justiça, força e temperança. A segunda, por seu turno, sendo composta, mescla-se com o útil, visando não somente à excelência que tem em si, mas também ao seu fruto: glória, dignidade, grandeza e amizade. Quanto à utilidade, Cícero afirma que reside na pessoa, que figura o corpo da cidade, ou em coisas externas a ela, mas que convergem para ela. Daí ele considerar duas partes para a utilidade: a saúde e o poder, sem perder de vista a facilidade e a dificuldade, a necessidade e o afeto:

La utilidad consiste, o en la persona o en cosas extrañas a ella, pero que se convierten en utilidad suya. Así como en la Republica hay cosas que pertenecen al cuerpo de la ciudad, vg.: los campos, los puertos, el dinero, las armadas, los soldados de mar y tierra, los aliados, cosas todas que mantienen incólume y libre una ciudad; y hay otras que sólo contribuyen a su mayor esplendor y magnificencia, como el adorno y amplitud de sus calles, la multitud de amistades y alianzas, todo lo cual hace las ciudades, no sólo salvas e incólumes, sino hermosas y potentes; así en la utilidad han de considerarse dos partes: la salud y el poder. *Salud* es la conservación segura y íntegra del bienestar. *Poder* es la facultad de conservar lo adquirido y de adquirir más. En todo lo dicho se ha de atender a la facilidad o dificultad. *Fácil*, es lo que se hace en tiempo brevísimo y con poco o ningún trabajo, gasto y molestia. *Difícil*, lo que exige trabajos, molestias y gastos, pero que, vencidas estas dificultades puede llevarse a efecto. Fáltanos tratar de la *necesidad* y del *afecto*. [...] La *necesidad* es irresistible, no se puede vencer ni alterar. [...] *Afecto*, es una súbita mutación en el tiempo, en el resultado y administración de los negocios o en la condición humana (CICERÓN, 1924b, p. 101-102).

De acordo com Cícero, “hay ciertos lugares propios de estas causas, no independientes de la posición de la causa, sino acomodados al fin especial de estos géneros” (CICERÓN, 1924a, p. 99). E essas coisas (*res*) ou matérias achadas segundo o costume devem ser dispostas numa ordem determinada conforme o gênero. É a disposição (*dispositio*). Ela não é a mesma para todos os gêneros. Na verdade, “há tantas disposições ou ordens do discurso quantos são os gêneros” (HANSEN, 2013, p. 26). A elocução (*elocutio*), por sua vez, está para o uso de palavras adequadas aos *topoi* e para a ornamentação regrada do estilo (*stilus*), que é a variação da elocução característica do autor que emula uma *auctoritas*. Essas três divisões – invenção, disposição e elocução – dão conta da produção do enunciado, mas, como o discurso

antigo era oral, não podia prescindir da memória e da ação (*actio*). Desta, é suficiente dizermos que consiste na proferição do discurso. É, como se pode notar, tão pragmática quanto a memória por ser propriamente enunciativa.

Nesse passo, não podemos deixar de referir a memória. Já que Aristóteles é reciclado no século XVI em chave neoescolástica, trazemos à baila sua concepção de memória, a qual é imprescindível para a compreensão efetiva dos *topoi*. Primeiramente, dizemos que Aristóteles distingue memória e revocação. Antes, contudo, de procedermos a essa distinção, é oportuno tratar da questão do tempo. No tratado intitulado “Da memória e da revocação”²⁹, Aristóteles afirma que “a memória é do passado; ninguém poderia afirmar que lembra o presente enquanto presente” (ARISTÓTELES, 2012a, p. 76). De acordo com ele, não é possível recordar o futuro, posto que este envolve conjectura e expectativa, nem tampouco o presente, uma vez que, neste, há apenas percepção sensorial. Nessa perspectiva, o autor traz à cena, segundo Ricoeur, a marca da anterioridade do tempo: “quando alguém recorda ativamente ter visto, ouvido ou aprendido algo, percebe sempre adicionalmente que o fez antes; ora, antes e depois estão no tempo” (ARISTÓTELES, 2012a, p. 77). Isso implica dizermos que a memória é encontrada em todos os seres vivos que têm percepção do tempo. Desse modo, para Aristóteles, não só os seres humanos e os seres capazes de opinar e pensar são dotados de memória, como também alguns animais.

No que concerne à memória, é relevante assinalarmos que não se trata de percepção sensorial ou pensamento, mas de um estado ou afecção de uma ou de outro no decorrer do tempo. Nas palavras de Aristóteles:

[...] não é possível haver memória de algo no presente enquanto presente, sendo a percepção sensorial que se refere ao que é presente, a expectativa ao que é futuro, e a memória se referindo ao que é passado. Toda memória, portanto, implica o decorrer do tempo (ARISTÓTELES, 2012a, p. 76).

Referindo-se ao que é passado, a memória envolve uma imagem mental, que é uma afecção pertencente à faculdade sensorial comum. Nessa concepção, o estímulo que é produzido imprime um tipo de similitude da percepção do objeto ausente. Parafraseando Ricoeur, podemos inferir que Aristóteles herda da dialética platônica a noção de inscrição, a qual comporta referência ao outro: “o outro que não a afecção

²⁹ Aristóteles. Da memória e da revocação. In: ARISTÓTELES. *Parva Naturalia*. Tradutor Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012a. (Série Aristóteles. Clássicos Edipro)

enquanto tal. A ausência, como o outro da presença!”(RICOEUR, 2007, p. 36). Dado o fato de o objeto estar ausente, somente a afecção está presente, fato este que é corroborado com a metáfora da impressão com um sinete num bloco de cera, que aparece no “Teeteto”³⁰, de Platão. No entanto, para Platão, essa impressão se dá na alma, ao passo que, para Aristóteles, que associa o corpo à alma, compreendendo-o como sede desta, elas se dão no próprio corpo. Acrescentemos que o esquecimento é relativo ao apagamento das referidas marcas, sendo a rememoração o reconhecimento dessa impressão. Daí Aristóteles afirmar que, devido à paixão ou à idade, a memória não se processa satisfatoriamente, sendo esta a causa de os jovens e os velhos terem memória falha: os primeiros, por serem demasiado rápidos; e os últimos, demasiado lentos.

Ademais, não podemos nos furtar de dizer que a memória pertence à parte da alma a que também pertence a imaginação. Segundo Aristóteles: “todas as coisas passíveis de ser imaginadas são essencialmente objetos de memória, ao passo que aquelas que envolvem imaginação são apenas incidentalmente objetos de memória” (ARISTÓTELES, 2012a, p. 78). Sobre isso, Ricoeur afirma que tal vínculo é assegurado pela pertinência de ambas à mesma parte da alma, a alma sensível. Assim sendo, é lícito lembrarmos que o que é produzido pela percepção sensorial na alma e na parte do corpo de que é sede trata-se de uma imagem: uma espécie de similitude da percepção do objeto, conforme figurado na metáfora da impressão com um sinete no bloco de cera. Nessa ordem de ideias, reiteramos que, quando alguém utiliza sua memória, é essa afecção que ele contempla e percebe. O Estagirita se vale, a título de exemplificação, de uma figura pintada num painel, a qual pode constituir um objeto de contemplação em si ou, numa segunda instância, uma representação. No primeiro caso, quando da contemplação do objeto simplesmente como uma figura pintada, trata-se de um simples pensamento. Em contrapartida, quando consiste em uma representação,

³⁰Do diálogo “Teeteto”, entre Sócrates e o jovem Teeteto acerca do que é o conhecimento, extraímos as seguintes falas:

“*Sócrates* — Suponhamos, agora, só para argumentar, que na alma há um cunho de cera; numas pessoas, maior; noutras, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja.

Teeteto — Está admitido.

Sócrates — Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensados, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos” (PLATÃO, 2008, p. 54). Assim, para Platão, as lembranças são como impressões na cera com sinetes de anéis. In: PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

constitui um auxílio à memória, haja vista que é como se se contemplasse uma figura num quadro como um retrato. A contemplação contínua do quadro é o que Aristóteles chama de um “fazer lembrar reiterado”, como um exercício de memorização.

Dito isso, torna-se indisfarçável a necessidade de abordarmos o tema da revocação, a qual só ocorre quando o tempo houver decorrido. Para Aristóteles, o processo revocatório envolve a memória e é sucedido por ela, na medida em que se recupera um conhecimento que se teve antes. Trata-se, pois, de uma sucessão natural de movimentos, numa série ordenada e principiada por pontos de partida. Em outros termos,

[...] ao revocarmos, voltamos a experimentar um de nossos movimentos anteriores, até finalmente experimentarmos aquele que habitualmente antecede o movimento que exigimos. Está aí a razão de seguirmos a série ordenadamente, partindo em pensamento do agora, ou algum outro conceito, ou de alguma coisa semelhante, oposta ou intimamente associada ao que buscamos (ARISTÓTELES, 2012a, p. 82).

Efetivamente, é condição imprescindível descoberta de um ponto de partida – lugares – (*topoi*) para que se obtenha êxito na revocação, afinal, assim como na concepção socrático-platônica os objetos estão mutuamente relacionados numa ordem de sucessão, na concepção aristotélica estão os movimentos. Daí mencionarmos a mobilidade da revocação, posto que envolve busca e instauração de muitos movimentos. Citando Ricoeur, o ponto de partida fica em poder do explorador do passado, sendo que o ponto mediano parece constituir um bom início. Nas palavras dele:

[...] durante o trajeto, diversos caminhos permanecem abertos a partir do mesmo ponto inicial. A metáfora da caminhada é então induzida pela da mudança. Eis por que a busca pode se perder em falsas pistas e a sorte pode conservar o seu papel (RICOEUR, 2007, p. 38).

Torna-se útil, então, procedermos à diferenciação entre memória (*mneme*) e revocação (*anamnesis*), de acordo com o que elucidamos anteriormente. Na verdade, a revocação se diferencia da memória não apenas no que diz respeito ao tempo, mas, sobretudo, por aquela ser um tipo de inferência, uma “forma de investigação”, ao passo que esta consiste em uma representação (imagem mental) de algo. Daí, podemos deduzir o seu caráter de imobilidade em contraposição à mobilidade da revocação. Além disso, importa mencionar que esta pertence apenas aos animais dotados de

capacidade de deliberação, já que envolve silogismos. Finalmente, referendados nas palavras de Ricoeur, não trataremos da questão da confiabilidade da memória em Aristóteles e, nesse sentido, da sua verdade. Diremos, apenas, concordes com o primeiro, que a fidelidade da memória está pautada na própria busca da verdade³¹.

Cícero, por sua vez, no “Diálogos del Orador”, atribui a invenção da mnemotécnica ou arte da memória ao poeta Simônides de Cós, do século VIII a.C.:

Cuentan que cenando Simónides en Cranión de Tesalia en casa de Escopas, hombre rico y noble, como hubiese cantado unos versos que en alabanza del mismo Escopas había compuesto, donde, como suelen los poetas, introducía un largo episodio en loor de Cástor y Pólux, djóle Escopas con sórdida avaricia que le daría la mitad de lo que había prometido por aquellos versos, y que lo demás se lo pediese a los Tindáridas, a quienes tanto había elogiado. Poco después vinieron a decir a Simónides que saliera, porque había a la puerta dos jóvenes que preguntaban por él; se levantó, salió, pero no vió a nadie. Entretanto vino a tierra el aposento donde comía Escopas, y entre las ruinas perecieron él y los suyos, sin que pudiesen reconocer ni distinguir los cadáveres para enterrarlos. Y dicen que Simónides, por acordarse del lugar en que cada uno había comido, fué indicando donde se los debía de sepultar (CICERÓN, 1924b, p. 363).

Cícero complementa a narrativa, dizendo que a ‘ordem’ é o que dá luz à memória. Por isso, quem quiser cultivá-la, deverá eleger certos lugares e colocar neles as imagens das coisas que quer recordar, de sorte que a ordem dos lugares conserve a mesma ordem das coisas, que serão recordadas por suas imagens. Para ele, os lugares são como a cera, e as letras, os simulacros, donde concluímos que as palavras, compostas por letras (signos específicos), são as imagens que, na percepção sensorial, substituem a ausência, ou seja, constituem a presença do ausente nas representações. Diante disso, asseveramos, de acordo com Cícero, que a memória, figurada na narrativa, é tão-somente imagem do que não é mais: “nenhuma memória restitui a memória mesma do passado. O que não existe no passado é justamente o próprio passado – seu tempo está extinto, seu espaço se arruinou e os homens morreram” (HANSEN, 2012, p. 163). E essas imagens de “uma presença que se ausentou”³² são substituídas por imagens verbais que se opõem ao esquecimento. A imagem é, assim, semelhante ao que foi a “verdade da percepção”:

³¹(RICOEUR, 2007, p. 70).

³²(HANSEN, 2012, p. 163).

A imagem é produto da *phantasia*, a imaginação: não é a presença da coisa real, mas semelhança da percepção de uma sensação desprovida de matéria, ou seja, a imagem é semelhante ao que se acredita ter sido a verdade da percepção quando o passado aconteceu (HANSEN, 2012, p. 163-164).

Dáí afirmarmos que a noção retórica de *topoi* – lugares comuns – envolve coisas complexas como a memória e a verdade. Esta é entendida como (*a*)*létheia*, não esquecimento, que aparece associado à memória e à teoria ou a visão do ser das coisas. Para Hansen, a narrativa de Simônides de Cós figura o arquétipo de qualquer lembrança:

[...] a memória pressupõe um lugar de desastre, o passado, lugar de destruição e ausência, para opor-se à morte como máquina ou artifício cuja ordem classifica, ordena e comunica metáforas que substituem nomes de mortos reais, que ocupavam lugares reais, por imagens artificiais (*eidola, eikona, imagines, effigies*) dispostas segundo a ordem artificialmente determinada dos lugares físicos imaginários ocupados pelos seus corpos. (HANSEN, 2013, p. 28).

Nesse contexto, a memória é constituída por imagens e como imagens de lugares. Na “Retórica a Herênio”³³, atribuída a Cícero, a memória é definida como “a firme apreensão, no ânimo, das coisas, das palavras e da disposição” ([CÍCERO], 2005, p. 55). Para tal autor, ela é a “guardiã de todas as partes da retórica”³⁴ e pode ser dividida em duas: memória natural e memória artificial. A primeira, que está situada em nossa mente e nascida junto com o pensamento, deve ser fortalecida pelo preceito; a segunda, por sua vez, que pressupõe indução e método preceptivo, necessita do engenho. Elas se constituem de lugares e imagens, conforme fica claro nas definições apontadas pelo anônimo da “Retórica a Herênio”:

Chamo lugar aquilo que foi encerrado pelo homem ou pela natureza num espaço pequeno inteira e distintamente, de modo que possamos facilmente percebê-lo e abarcá-lo com a memória natural: como uma casa, um vão entre colunas, um canto, um arco e coisas semelhantes. Já as imagens são determinadas formas, marcas ou simulacros das coisas que desejamos lembrar. Por exemplo, se queremos guardar na memória um cavalo, um leão ou uma águia, será preciso dispor suas imagens em lugares determinados ([CÍCERO], 2005, p. 183).

³³[Cícero]. *Retórica a Herênio*. Tradução e Introdução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

³⁴ ([CÍCERO], 2005, p. 181).

À vista disso, afirmamos que o lugar é uma coisa visível da qual se deve partir quando se lembra. Trata-se, portanto, de uma coisa mentalmente espacializada que pode ser repetida quando os vários gêneros do discurso – deliberativo, judicial e epidítico – são usados. Daí se dizer ‘lugar comum’, isto é, comum a todos os gêneros, já que podem ser utilizados por muitas disciplinas diferentes entre si, sem desconsiderar as especificidades de cada um, conforme evidencia Aristóteles ao se referir aos ‘tópicos’ – até então chamados de lugares comuns ou *topoi*:

[...] tópicos [...] são os lugares comuns a questões de direito, de física, de política e de muitas disciplinas que diferem em espécie, como por exemplo o tópico de mais e menos; pois será tão possível com este formar silogismos ou dizer entimemas sobre questões de direito, como dizê-los sobre questões de física ou qualquer outra disciplina ainda que estas difiram em espécie. São, porém, específicas as conclusões derivadas de premissas que se referem a cada uma das espécies e gêneros; como, por exemplo, as premissas sobre questões de física, das quais não é possível tirar nem entimema nem silogismo aplicável à ética; e outras sobre ética de que não se pode tirar nem entimema nem silogismo aplicável à física. O mesmo se passa com as demais disciplinas (ARISTÓTELES, 1998, p. 54-55).³⁵

Os *topoi*, nesse ínterim, podem ser pensados como lugares retóricos ou dialéticos³⁶ que são guardados em lugares físicos ou imaginários da memória, constituindo, pois, sede de argumentos – *sedes argumentorum* – aplicados pelo autor.

Diante disso, podemos afirmar que, nas letras coloniais, são essas concepções de memória que vigem, haja vista que os autores, aconselhados pela Luz natural da Graça inata, produzem imagens de conceitos que são representadas em seus escritos por meio de signos específicos, num processo em que a substância espiritual da alma e a substância sonora das línguas têm participação na substância divina, revelando uma Causa Primeira e Final da natureza e da história que é Deus: o Deus católico. Para a produção desses textos, esses autores quinhentistas remontam às *auctoritates* do gênero específico de que tratam, a fim de encontrar os *topoi* ou lugares comuns para a produção

³⁵Aristóteles. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Imprensa Nacional Casada Moeda, 1998.

³⁶Aristóteles define os lugares dialéticos como sendo próprios de dedução lógica, e os retóricos como argumentos usados pelo orador para persuadir a audiência em causas particulares. De acordo com Hansen, “a dialética trata de argumentos válidos, enquanto a retórica usa de qualquer meio disponível para convencer ou persuadir” (HANSEN, 2012, p. 165). Isso implica dizer que a retórica é a técnica que tem o poder de perceber o que em cada caso é persuasivo, daí se dizer persuasão ‘atécnica’ – fora da arte –, que envolve provas materiais, torturas, testemunhos, contratos assinados, etc, e ‘entécnica’ – inventada pelo orador –, que utiliza os lugares. Aristóteles se vale, também, da terminologia ‘provas inartísticas’ e ‘provas artísticas’, respectivamente, para se referir às provas de persuasão.

da invenção, primeira parte da retórica. Há aí, portanto, um movimento de retorno ao ‘autor fundamental’ que vai ao encontro da concepção de memória aristotélica, pois não se restitui o passado em si, mas produz-se uma representação, que, valendo-se de signos, apresenta o reflexo da luz natural da Graça inata, institui a presença de uma ausência, do divino ou da autoridade da Coroa nas instituições coloniais, faz uso de uma codificação retórica e encena a posição hierárquica dos tipos do Império português.

Por ora, interessa-nos especificamente a terceira concepção de representação, a da codificação retórica dos signos, pois o agente, ao produzir o discurso, encontra os *topoi*, num processo de revocação – retrospectção – em que se utiliza da memória, envolvendo silogismos e raciocínio. Assim, o autor, explorando o passado, produz variações elocutivas do discurso das *auctoritates* do gênero, num processo de similitude que nada tem a ver com repetições mecânicas, mas com emulação, ou seja, imitação do modelo excelente, produzindo variações engenhosas de predicados dele. Essa perspectiva pauta-se, ainda, em uma memória dos lugares, para a qual Cícero diz ser a ordem imprescindível, uma vez que permite que as coisas – os preceitos das autoridades do gênero específico – sejam lembradas de forma adequada quando da produção de um novo discurso. Acrescentamos que essa memória é partilhada, ainda, por destinatários discretos, que conhecem os preceitos do gênero. Daí dizermos lugar comum: comum porque utilizado por mais de um gênero, respeitando-se as especificidades, como apregoa Aristóteles; comum a mais de um tempo: o do ‘autor fundamental’ e o do agente do discurso, que só se torna experiente por meio da técnica, driblando, assim, o acaso e a inexperiência. Esses lugares comuns são, por assim dizer, as boas opiniões consideradas verdadeiras pelos sábios, ou pela maioria deles, e são elas, portanto, que norteiam a produção dos textos quinhentistas, impedindo que eles sejam vistos como dados brutos da empiria. De acordo com Hansen: “Esta é, aliás, a ideia aristotélica de *mimesis*: atividade produtiva que imita a potência geradora da *physis* e a aperfeiçoa. Não se imita o individual e o empírico, com realismo ou naturalismo, mas inventa-se o típico por abstração” (HANSEN, 2013, p. 33).

Portanto, fica claro que, ao orador, é indispensável colecionar e classificar as premissas atinentes ao gênero de que pretende tratar. Corolariamente, isso remete à questão da verdade de que falamos acima, associada à da memória, como não esquecimento: “As opiniões tidas por verdadeiras fornecem causas e explicações que tornam o discurso verossímil ou semelhante ao verdadeiro da opinião” (HANSEN,

2007a, p. 2).³⁷ Por fim, dizemos que os relatos quinhentistas são produtos de apropriações que têm a memória dos *topoi* como ponto fundamental. Na realidade, o passado que nos interessa ver nesses textos não é o do contato dos europeus e suas impressões do Novo Mundo, mas o passado das *auctoritates*, que autorizam os enunciados em retrospecto. Tais agentes, procedendo dessa maneira, demonstram decoro retórico e decoro ético-político e, portanto, revelam as verdades divinas, justificativa para a colonização do Brasil, colocando-se, em oposição aos índios bárbaros, como discretos e civilizados, num par diferencial em que o europeu reafirma positivamente sua posição como modelo universal – *uomo universale* –, o que denota sua superioridade na ordenação hierárquica do Império português. *A fortiori*, salientamos que os *topoi* são matéria de análise nesta dissertação, uma vez que pretendemos identificar quais deles foram utilizados por Cardim, Gandavo e Sousa para a fatura de suas representações do Novo Mundo. Sendo assim, não podemos deixar de identificar os preceitos para a narração e a descrição em uso na instituição retórica do século XVI segundo o costume de imitação das autoridades. Essa é a matéria do próximo capítulo.

³⁷ João Adolfo Hansen. Categorias epidíticas da *ekphrasis*. *Revista USP*, v. 71, p. 85-105, 2007a.

3. Apropriações quinhentistas das *auctoritates*: preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico

El orador [...] ha de tratar de muchos modos una misma cosa, detenerse a veces en una misma sentencia, a veces atenuarla, otras burlarse, o alejarse algo del asunto, o proponer lo que va a decir, o hacer una definición, o rectificar, o insistir en lo que dijo, o cerrar los argumentos, o interrogar y responderse a sí mismo, o querer que se entiendan sus palabras de un modo contrario de como suenan, o manifestar dudas sobre lo que ha de decir y como, o dividir en partes, o pasar en silencio algo, o prevenirse con tiempo, o echar al adversario la culpa de lo que a él mismo se le acusa, o deliberar muchas veces con los que oyen y alguna vez con el adversario, o describir las costumbres y remedar las palabras de los hombres, o introducir hablando a seres mudos e inanimados, o apartar los ánimos del objeto que se trata, convirtiéndolo todo en hilaridad y risa, o anticiparse a las objeciones se le puedan hacer, o usar ejemplos, símiles y comparaciones, o acudir a la distribución, o contestar a una interpelación, o valerse de reticencias, o apelar al temor de un peligro próximo, o fingir algún atrevimiento, o enojarse, o reprender, o rogar, o suplicar, o jurar, o abandonar el propósito comenzado, o usar de la optación o de la execración, o hacerse familiar a los oyentes. Y aun ha de hacerse estudio de otras cualidades de estilo: la brevedad, si el asunto lo pide; muchas veces el poner, digámoslo así, las cosas delante de los ojos: otras veces encarecerlas en cuanto es possible. A veces se dará a entender más de lo que se dise; otras convendrá excitar la risa; otras imitar la vida y costumbres humanas (CICERÓN, 1924c, p. 514-515).³⁸

Conforme evidenciamos no capítulo anterior, as partes da retórica são cinco: invenção, disposição, elocução, memória e ação (ou pronúnciação). Por sua vez, são seis as partes do discurso: exórdio, narração, divisão, confirmação, refutação e conclusão (ou epílogo). Assim, todo discurso consta de matéria e palavras. Isso quer dizer que, retoricamente, há dois discursos no discurso: o dos *topoi* das *auctoritates*, achados e aplicados pelo orador como questões indeterminadas (*quaestio infinita*), e o do orador, das referências particulares (*quaestio finita*), que produz variações do primeiro, como questões determinadas. Nas palavras de Quintiliano³⁹ (1799, pág. 160): “Las questões ó son *infinitas*, ó *finitas*, en lo que todos convienen. Infinitas son las que no se ciñen á ninguna ciscunstancia de lugar, tempo, ó persona; [...] Finitas son aquellas, donde interviene alguna de las ciscunstancias dichas”. Lembramos, ainda, que as três funções retóricas são: ensinar (*docere*), persuadir (*movere*) e deleitar (*delectare*), apesar de nem todas se verificarem em todas as matérias. Reiteramos que há também

³⁸Marco Tulio Cicerón. El Orador. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Vida y Discursos*. Traducción de D. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Impreso por Librería de los Sucesores de Hernando, 1924c.

³⁹M. Fabio Quintiliano. *Instituciones Oratorias*. Traduzidas para o espanhol e anotadas segundo a Edição de Rollin. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799. 2 tomos.

três gêneros de discursos: deliberativo, demonstrativo e judicial. Feitas essas considerações, salientamos que, no presente capítulo, procedemos à recuperação dos preceitos ditados pelas *auctoritates* dos gêneros deliberativo e epidítico, a fim de demonstrar como deve ser uma narração e uma descrição retoricamente regradas, condição, aliás, imprescindível para que analisemos como se deu a representação do Novo Mundo por Cardim, Gandavo e Sousa em seus relatos. Como a narração é apenas uma das partes do discurso, não prescindimos de citar os lugares comuns aplicados ao exórdio e demais partes, visto que esses *topoi* funcionam como mananciais de onde se devem sacar as provas para os diferentes tipos de causas.

Sumariamente, destacamos que, quando o orador fala no gênero deliberativo, faz referência ao futuro, tendo como lugares comuns o útil, o honesto, o fácil, o agradável, o necessário, o que se deve temer, o medo, o que se deve esperar, a esperança, entre outros. No gênero epidítico ou demonstrativo, por sua vez, o orador faz referência ao presente, elogiando e vituperando pessoas, coisas e eventos, a nação, a pátria, os bens e males do corpo, como a beleza e a feiura, os bens e males do ânimo ou da alma, como as virtudes e os vícios. Esses *topoi* são aplicados pelos oradores quando da fatura das narrações e descrições. Nesse passo, não tratamos pormenorizadamente do gênero judicial, que se ocupa do passado, na tentativa de evidenciar a culpa ou inocência do réu, o lugar do crime, os instrumentos do crime, as motivações, as provas, as testemunhas, os castigos etc⁴⁰, visto não ser esse o objetivo das crônicas de viagens analisadas nesta dissertação.

3.1 Do Gênero Deliberativo

De acordo com Aristóteles, no gênero deliberativo, temos o conselho e a dissuasão, pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem sempre uma dessas duas coisas. Acrescentamos que o tempo para o que se delibera é o futuro, pois se aconselha sobre eventos futuros, e o fim a que se visa é o conveniente ou o prejudicial, pois “o que aconselha recomenda-o como o melhor, e o que desaconselha dissuade-o como o pior, e todo o resto – como o justo e injusto, o belo e o feio – o acrescenta como complemento” (ARISTÓTELES, 1998, p. 56). Assim sendo, os oradores que aconselham jamais confessarão que recomendam coisas

⁴⁰(HANSEN, 2013, p. 30).

prejudiciais ou que dissuadem de algo que é proveitoso. Portanto, é necessário entendermos que o orador deliberativo ocupa-se das coisas que podem vir a acontecer ou não. Assim, os assuntos passíveis de deliberação ficam claros: “são os que naturalmente se relacionam conosco e cuja produção está em nossas mãos. Pois desenvolvemos a nossa observação até descobrirmos se nos é possível ou impossível fazer isso” (ARISTÓTELES, 1998, p. 58). Para Aristóteles, delibera-se sobre cinco temas, a saber: finanças, guerra e paz, defesa do Estado, importações e exportações, e legislação. Daí a utilidade dos relatos de viagens, pois, por meio deles, podem se conhecer outros países: os recursos e bens que possuem, suas defesas e fortalezas, alimentos que são produzidos no seu solo e quais são importados, suas formas de governo e o modo como se corrompem. Tais relatos são úteis, ainda, para a legislação, posto que “neles se podem aprender as leis dos povos”⁴¹.

Consoante Aristóteles, afirmamos que o fim de toda deliberação é a felicidade e as suas partes. Tal felicidade implica “o viver bem combinado com a virtude, ou a auto-suficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar” (ARISTÓTELES, 1998, p. 61). Se tal é a natureza da felicidade, é necessário que as suas partes sejam:

[...] a nobreza, muitos amigos, bons amigos, a riqueza, bons filhos, muitos filhos, uma boa velhice; também as virtudes do corpo como a saúde, a beleza, o vigor, a estatura, a força para a luta; a reputação, a honra, a boa sorte e a virtude [ou também as suas partes: a prudência, a coragem, a justiça e a temperança] (ARISTÓTELES, 1998, p. 61).

Se o fim da deliberação é esse, o objetivo é o conveniente, sendo conveniente aquilo que é bom. Entendamos bom da seguinte maneira:

[...] o que é digno de ser escolhido em si e por si, e aquilo em função do qual escolhemos outra coisa; também aquilo a que todos aspiram, tanto os que são dotados de percepção e razão, como os que puderem alcançar a razão; tudo o que a razão pode conceder a cada indivíduo, e tudo o que a razão concede a cada indivíduo em relação a cada coisa, isso é bom para cada um; e tudo o que, pela sua presença, outorga bem-estar e auto-suficiência; e a própria auto-suficiência; e o que produz ou conserva esses bens; e aquilo de que tais bens resultam; e o que impede os seus contrários e os destrói (ARISTÓTELES, 1998, p. 64-65).

⁴¹(ARISTÓTELES, 1998, p. 60).

Destarte, acrescentamos que é bom tudo aquilo cujo contrário é mau; também aquilo que não é excessivo; o que a maioria deseja; aquilo a que uma mulher ou um homem sensato ou virtuoso deu a sua preferência; o que se faz como se deseja; o que é próprio, o que ninguém mais tem e o que é extraordinário; o que se harmoniza com a pessoa; o que é de execução fácil; o que é agradável aos amigos e odioso aos inimigos e, acima de tudo, o que é objeto do gosto particular de cada um: “os que gostam de vencer, se houver vitória; os que gostam de honras, se houver honra; os que gostam de dinheiro, se houver dinheiro; e assim por diante” (ARISTÓTELES, 1998, p. 67). Esses são alguns lugares comuns de onde se tiram as provas⁴² para aconselhar e dissuadir. No caso em que se concorda que duas coisas são convenientes, convém tratar do maior bem e do mais conveniente, levando em conta o que as pessoas sensatas – todas, muitas, a maioria ou as mais qualificadas – julgariam ou têm julgado como um bem ou um bem maior. Além disso, cumpre dizermos que, segundo Aristóteles, o maior e mais eficaz meio de persuadir e aconselhar é compreender as distintas formas de governo, e distinguir as suas instituições e interesses particulares, pois “todos se deixam persuadir pelo que é conveniente, e o que preserva o estado é conveniente” (ARISTÓTELES, 1998, p. 74).

Indo ao encontro do que vai dito acima, citamos o que diz o anônimo da “Retórica a Herênio”, que verte em latim os ensinamentos retóricos aprendidos dos gregos, a qual nos dá uma visão da Instituição e sua vigência na Roma republicana. Segundo o autor, o discurso deliberativo deve ter a utilidade como meta. No debate político, essa utilidade divide-se em duas partes: a segura e a honesta. A segurança possibilita evitar perigos atuais ou iminentes. Distribui-se em força – exércitos, frotas, armas, máquinas de guerra, recrutamento de homens, etc – e dolo – dinheiro, promessas, dissimulação, precipitação, mentiras, entre outros. A matéria honesta divide-se em reto e louvável. Reto “é o que se faz com virtude e dever” ([CÍCERO], 2005, p. 153). Subdivide-se em prudência, justiça, coragem e modéstia. É louvável “aquilo que produz lembrança honesta tanto no presente quanto na posteridade” ([CÍCERO], 2005, p. 157). No texto “De la Invención Retórica”, Cícero afirma que o gênero deliberativo é o que se

⁴²Em se tratando das provas, é de grande monta afirmarmos que existem dois gêneros delas: o primeiro diz respeito àquelas que não se inventam: escritos, testemunhos, pactos, leis, decretos, sentenças, respostas de juriconsultos e outras que a causa possa facilitar. O segundo gênero de provas estriba sobre argumentos e raciocínios. Portanto, no primeiro caso, importa o modo de tratar os argumentos. No segundo, há que inventá-los. No estudo em questão, como se pode facilmente notar, interessam as provas inventadas, ou seja, aquelas que são obra do orador, o qual primeiro atende ao que a causa pede e, depois, ao modo de dizê-la.

usa para dar um parecer em consultas e disputas civis. Quintiliano, por seu turno, afirma, nas “Instituições Oratórias”, em consonância com Aristóteles, que o gênero deliberativo tem por fim não só a utilidade, mas também o que é honesto. Assim, são lugares comuns do honesto: “lo lícito, lo justo, lo piedoso, lo equitativo, lo humano [...] y otros que aun pudiéramos juntar” (QUINTILIANO, 1799, p. 177). E ainda: “Si la cosa es grande, fácil, gustosa, y libre de peligro, pertenece á la cuestión de la utilidad” (QUINTILIANO, 1799, p. 177). Além disso, para persuadir ou dissuadir, o orador deve ter presentes três coisas: o que se delibera, quem delibera e quem persuade. O que se delibera é coisa possível ou não, mas, algumas vezes, há coisas possíveis que não convêm. É muito importante saber a quem se aconselha. Dos que deliberam, Quintiliano aponta duas espécies: podem ser muitos ou apenas um. No primeiro caso, importa saber, entre outras coisas, se é o senado ou o povo. No último, deve-se atender ao sexo, à idade e à dignidade da pessoa. É igualmente importante a autoridade de quem persuade “porque la vida pasada, si ha sido buena, el linaje, la edad, y el estado hace esperar grandes cosas” (QUINTILIANO, 1799, p. 182). Há alguns em cuja boca fala a autoridade; em outros, a razão; e há ainda os que logram apenas persuadir. Consoante Cícero, o discurso do gênero deliberativo é

[...] oficio de más grave persona. De sabios es dar un consejo en los negocios más árdulos, y de hombre honrado y discreto prever con el entendimiento, probar con la autoridad y persuadir con el discurso (CICERÓN, 1924b, p. 359).

Sabidamente, as partes do discurso são seis: exórdio, narração, divisão, confirmação, refutação e peroração. No que tange ao exórdio, é válido dizermos que é o início do discurso. Aristóteles o chama de proêmio e, segundo ele, os proêmios do discurso deliberativo são baseados nos do gênero judicial e proporcionam uma amostra do conteúdo do discurso, a fim de que o auditório conheça previamente o que será tratado. Todavia, o discurso deliberativo versa sobre algo de que o auditório geralmente tem conhecimento, não necessitando, pois, de proêmio, a não ser que este:

[...] respeite ao orador ou aos seus opositores, ou que se suspeite que o assunto não é da importância que se quer dar, mas maior ou menor; por isso, é forçoso ou atacar ou refutar, amplificar ou minimizar o assunto (ARISTÓTELES, 1998, p. 212).

Na “Retórica a Herênio”, o autor anônimo afirma que o método do exórdio deve ser acomodado ao gênero da causa. Os gêneros de causa são quatro, a saber: honesto, torpe, dúbio e humilde. Vejamos as definições para cada um:

Considera-se honesta a causa quando ou defendemos aquilo que parece que deve ser defendido por todos, ou atacamos o que parece que deve ser atacado por todos [...]. Entende-se que a causa é torpe quando ou combatemos algo honesto, ou defendemos algo torpe. O gênero é dúbio quando a causa tem em si uma parte honesta e outra torpe. É humilde quando diz respeito a matéria desprezada ([CÍCERO], 2005, p. 57).

Assim sendo, afirmamos que existem dois gêneros de exórdio: introdução e insinuação. Na introdução, deixam-se os ouvintes com boa disposição para ouvir. É empregada para que se possam tê-los atentos, dóceis e benevolentes. Usam-na, ainda, se a causa for do gênero dúbio, para granjear benevolência, e se for do gênero humilde, para fazer os ouvintes atentos. Se a causa for do gênero honesto, pode-se usar ou não a introdução. No caso de usá-la, caberá mostrar por que a causa é honesta, ou então expor brevemente o que se vai tratar. A insinuação, por sua vez, busca a mesma comodidade na tarefa de discursar, mas fá-lo implicitamente. É usada quando se tem uma causa torpe, isto é, quando a própria causa afasta os ouvintes; quando eles parecem ter sido persuadidos pela parte contrária, que falou antes; ou quando já se cansaram ouvindo os oradores precedentes. No texto “De la Invención Retórica”, Cícero esclarece que a benevolência pode nascer da pessoa do orador, dos adversários, dos juízes ou da causa:

De la nuestra, cuando hablamos sin arrogancia de nuestros méritos y servicios, o destruimos las acusaciones y sospechas injuriosas que contra nosotros pueda haber, o exponemos los peligros y dificultades que amenazan, o usamos de humildes ruegos y súplicas. De los adversarios, se conseguimos hacerlos odiosos o despreciables, o excitar contra ellos la envidia. [...] Puede captarse la benevolencia por parte de los oyentes, elogiando su fortaleza, sabiduría y clemencia (sin que tampoco se vea muy clara la adulación), y mostrando cuánta y cuán fundada es la esperanza que en su justicia se tiene. Del asunto mismo puede nacer la benevolencia, si alabamos nuestra causa y deprimimos la de los adversarios (CICERÓN, 1924b p. 30-31).

Ele prossegue dizendo que, para fazer atentos os ouvintes, há que se prometer coisas novas, grandes, incríveis, que tenham relação com o bem comum, com os que ouvem, com homens ilustres e com os deuses imortais. Ademais, há que se anunciar que será breve e clara a demonstração da causa e a exposição do juízo. Quintiliano, por seu lado,

ao tratar do exórdio no gênero deliberativo, não destoa de Aristóteles: “El género deliberativo, que llaman suasorio, se reduce á persuadir, ó disuadir alguna cosa. No necesita de exórdio, como el judicial; pues quien persuade, ya se supone tiene ganada la voluntad de aquel á quien aconseja” (QUINTILIANO, 1799, p. 172). Não obstante, prescreve que a oração deve ter a sua entrada semelhante ao exórdio, pois não deve começar repentinamente. Para ele, o maior erro dos oradores não foi tão-somente dar às causas do gênero deliberativo um estilo diverso do judicial, mas também ter produzido exórdios impetuosos, em estilo arrebatado, com expressões redundantes e raciocínios mais curtos. Logo, fica claro que, em se tratando do gênero deliberativo, é indispensável a boa fé e a prudência, a fim de se ganhar a benevolência dos ouvintes, como se se estivesse diante de juízes. Para captar a benevolência destes, faz-se necessário não somente elogiá-los, mas unir o elogio à utilidade da causa, isto é: “alegando su valimiento en favor de los buenos, su justicia en favor de los caidos, su misericordia para con los infelices, su severidad para vengar á los ofendidos, y así de los demas” (QUINTILIANO, 1799, p. 197). Além disso, deve-se demonstrar que a causa é de suma importância, sobretudo quando se fala de calamidade que pode atingir tais juízes ou a República. Assim, ganha-se o ânimo dos ouvintes com a esperança, o medo, avisos, súplicas etc. Enfim, o orador deve manifestar os seus bons desejos e ser modesto, afinal, para Quintiliano (1799, p. 206):

Lo que mas debe brillar en el exórdio es la modestia del orador en el semblante, en la voz, en lo que disse, y en el modo de proponerlo; de manera, que aunque la justicia de la causa sea de suyo indubitable, y merezca la aprobacion de todos, no ha de manifestar confianza de salir con la vitoria.

Trata-se, portanto, de mais um preceito que o orador perspicaz não deve perder de vista, sendo que o principal deles consiste na dissimulação do artifício. E o que não for possível alcançar com os preceitos, a experiência ensinará. Feitas essas considerações, evidenciamos que, depois de preparar o juiz no exórdio, declara-se a coisa sobre a qual se pretende falar: isso é a narração. Para Aristóteles, a narração deve ter a justa medida, dando a conhecer coisas desconhecidas por meio das que se conhece: “[...] as coisas que os ouvintes conhecem são sinais que permitem o conhecimento das que não se conhecem” (ARISTÓTELES, 1998, p. 217). Ademais, apregoa que a narração deve ser ética, revelando a intenção moral, o tipo de finalidade, pois, segundo ele, o homem sensato deve perseguir o que é proveitoso, bom e belo. Ele afirma,

outrossim, que, no gênero deliberativo, a narração é menos importante “porque ninguém elabora uma narração sobre factos futuros” (ARISTÓTELES, 1998, p. 218). No caso de haver narração, é mister que seja sobre acontecimentos passados, de modo que, sendo recordados, favoreçam a deliberação sobre os futuros, quer se elogie, quer se critique. Por sua vez, o anônimo da “Retórica a Herênio” diz que três coisas convêm à narração: que seja breve, clara e verossímil:

[...] conseguiremos narrar com brevidade se começarmos de onde é necessário e evitarmos retomar o assunto desde a mais remota origem; se narrarmos resumida e não detalhadamente; se prosseguirmos não até a última consequência, mas só até onde for preciso; se não fizermos transições e não nos afastarmos daquilo que começamos a expor; se apresentarmos o final de tal maneira que se possa conhecer também o que foi feito antes, mesmo que o tenhamos omitido [...] ([CÍCERO], 2005, p. 67).

E o autor prossegue, afirmando que se narra de forma clara quando se expõem os acontecimentos, obedecendo à ordem cronológica em que ocorreram ou como parecerão ter ocorrido. E, por fim, esclarece que a narração será verossímil se se falar como o costume, a opinião e a natureza ditam; se se ativer à duração do tempo, à dignidade dos personagens, aos motivos das decisões e às oportunidades do lugar.

No texto “De la Invención Retórica”, Cícero assevera que a narração, *narratio* na teorização latina, é a exposição dos feitos como foram ou como deveriam ser. Ele define três gêneros de narrações: um que contém a mesma causa e todo o fundamento da controvérsia; um em que se mescla alguma digressão fora da causa – de incriminação, similitude ou de amplificação e ornato – não alheia ao assunto principal; e um terceiro gênero que nada tem a ver com as causas civis. É, na verdade, um exercício de estilo. Sobre este, convém determo-nos um pouco mais para dizer que se divide em duas partes: uma que versa sobre os negócios e outra sobre as pessoas. A exposição dos negócios se subdivide em três partes: fábula, história e argumento. Na fábula, não se contam coisas verdadeiras; à história, interessam os feitos passados distantes; e o argumento é uma coisa fingida, mas que poderia ocorrer. A narração que versa sobre as pessoas, por sua vez, é aquela que faz as pessoas falarem por si mesmas e que mostra suas características. Para Cícero, nessas narrações,

[...] debe haber mucha gracia, nacida de la variedad de objetos, de la semejanza de caracteres, de la gravedad, mansedumbre, esperanza, miedo, sospecha, deseo, disimulación, error, misericordia, mudanza de

fortuna, inesperadas calamidades, súbita alegria, feliz resultado (CICERÓN, 1924a, p. 33).

A narração tem graça quando se introduzem nela pessoas e suas práticas. Essa parte do discurso parece muito mais provável quando se expõe o modo como as coisas aconteceram. Ela há de ser tão clara como as outras partes do discurso e será repreensível caso seja obscura. Por conseguinte, acrescentamos que a narração deve ter, além das virtudes que já foram ditas, evidência, conveniência com os costumes e dignidade. Lembramos aqui que a evidência, que os gregos chamam de *enargeia*, consiste não apenas em dizer a verdade, mas de fazer ver a coisa narrada. No que tange à *enargeia* ou *evidentia*, é bom que digamos que não se trata de uma visão realista ou naturalista das nossas histórias literárias ou histórias da arte, mas de um efeito de ‘vividez’ que põe sob os olhos – *pro omniatom* – o fato narrado, como se os ouvintes/leitores o estivessem vendo. Tal efeito é produzido pelo uso de metáforas visualizantes⁴³ e é persuasivamente eficaz porque efetua o *páthos* – paixão e compaixão – no destinatário.

Com relação ao *páthos*, convém mencionarmos Quintiliano, que apregoa que os afetos são a alma do discurso. Deles, há duas espécies: o primeiro é o *páthos*, como o chamam os gregos, e *pasion* para os latinos; e o segundo é o *ethos* ou *costumbre*. Entre essas duas espécies, os primeiros são fortes e veementes, os outros suaves e brandos:

[...] por aquellos el hombre se mueve arrebatadamente; por estos con mansedumbre: los unos dominan; los otros persuaden al hombre: los unos sirven para excitar los movimientos del ánimo; los otros para ganarse la benevolencia (QUINTILIANO, 1799, p. 361-362).

Dito isso, afirmamos que a primeira espécie de afetos – *páthos* – diz respeito às paixões que devem ser despertadas nos ouvintes, ao passo que a segunda – *ethos* – relaciona-se ao caráter do orador. Na realidade, trata-se de um caráter que deve se distinguir pela bondade, não sendo “solamente dulce, y apacible, sino agradable, y humano” (QUINTILIANO, 1799, p. 362). Assim, o orador deve expressar as coisas como pede a

⁴³ No que tange às metáforas, vale a pena mencionar o tratado elaborado por Emanuele Tesauro, preceptista do século XVII, intitulado: “Tratado dos Ridículos”, em que trata dos tipos de metáforas que devem ser usados para fabricar um entimema honestamente ridículo. Segundo Tesauro: “a artificiosa destreza consiste em cobrir o mote maledicente, e obsceno; com véu modesto, não o deixando nu nos próprios termos, mas FIGURADO e ARGUTO, com a metáfora”. Emanuele Tesauro. Tratado dos Ridículos. In: TESAURO, Emanuele. *IlCannochialeAristotelico*. Tradução: Cláudia De Luca Nathan. Campinas: CEDAE, 1992.p.47.

natureza de cada uma delas, pois isso revela a sua índole. Em outros termos, dizemos que, para mover os afetos – ira, ódio, medo, inveja, compaixão etc –, o orador precisa agir como se também estivesse sentindo essas paixões, demonstrando uma viveza de sentimentos dos quais quer revestir o juiz:

Quando sea preciso mover la compasion, persuadámonos que pasa por nosotros la desgracia, de que nos lamentamos, poniéndonos en el mismo lance. En una palabra, pongámonos en lugar de aquellos, á quienes ha sucedido la calamidad, de que nos quejamos: no tratando la cosa, como que pasa por otro, sino revestiéndonos por un instante de aquel dolor (QUINTILIANO, 1799, p. 368).

Quanto a isso, torna-se oportuno mencionarmos Aristóteles, que determina que o orador deve mover a audiência com a compaixão e, para produzi-la, deve falar das coisas como se elas estivessem próximas. Assim, o lugar comum deve ser posto na frente do olho, “pois o discurso é eficaz quando é feito como se o ouvido visse o que escuta”⁴⁴. Essa ideia de proximidade que o efeito de ‘por sob os olhos’ produz provoca o *páthos* nos ouvintes, que, ouvindo a narração de coisas conhecidas, ficam persuadidos:

O bom orador sabe que as coisas que vão acontecer daqui a dez mil anos não provocam compaixão ou só a provocam de modo desigual, porque a audiência não se lembra delas nem as antecipa. Quando o orador fala eficazmente, compõe a matéria do destinatário como reconhecimento do que é dito; para isso, repete os lugares-comuns que são patrimônio da memória coletiva, especificando as qualidades que os particularizam como se estivessem muito próximas dos ouvintes (HANSEN, 2012, p. 170).

Nesse íterim, evidenciamos que, para Quintiliano, a moção dos afetos, que normalmente é feita na peroração, pode também ser feita na narração, desde que esta seja crível: “Muchas veces habrá que excitar; ó calmar la indignación; mover el miedo, deseo, ódio, y aplacar el encono. Algunas veces, convendrá mover la compasion; como quando se trate de socorrer á los sitiados, ó de sentir la destruccion de alguna ciudad amiga” (QUINTILIANO, 1799, p. 173). Para fazer credível uma narração, o autor ratifica que se deve pôr uma imagem⁴⁵ que torne presente a coisa ausente para os ouvintes: “Contribuye mucho para hacer creible la cosa, el poner alguna imágen, que la

⁴⁴(HANSEN, 2012, p. 170).

⁴⁵Essa questão da imagem já foi tratada no primeiro capítulo, quando da apresentação dos conceitos de representação. Trata-se, pois, de o discurso, por meio dos signos, produzir a presença ou aparência de uma coisa ausente.

haga presente á los oyentes” (QUINTILIANO, 1799, p. 241). De modo semelhante, há que se considerar a autoridade de quem fala para que uma narração seja crível, pois aquele que defende o útil e bom deve ser muito sensato e de bondade reconhecida. Ainda com base na narração, Quintiliano afirma, em conformidade com as autoridades citadas, que deve ser clara, breve e verossímil, sendo que pode favorecer ao orador, ou ao adversário, ou a ambos. De acordo com ele, essas virtudes devem contemplar as demais partes do discurso: divisão, confirmação, refutação e peroração. Em todas elas, “debemos evitar la obscuridade, y prolixidade, cuidando de que sea probable quanto alegamos” (QUINTILIANO, 1799, p. 220). Portanto, não se deve perder de vista a clareza e a justa medida, que implica não dizer mais nem menos do que se deve, cuidando para que a brevidade não omita nada do que faz verossímil a narração: “Yo no tanto cuidaria de la brevedad, quanto de no omitir nada de lo que hace verisimil la narracion. Porque quando es muy sucinta, y hecha por encima, no tanto se llama narracion, quanto confusion” (QUINTILIANO, 1799, p. 223). Em muitas causas, convém à narração, ainda, ser compassiva, grave, suave, cortês, magnífica, gostosa enfim, como deve ser todo o resto do discurso.

Por seu turno, no que concerne à descrição, é fundamental dizermos que integra a *narratio*, amplificando e ornando os feitos narrados. Segundo Hansen, as virtudes da descrição são a clareza e a evidência: “o discurso deve quase produzir a visão por meio da audição” (HANSEN, 2007a, p. 13). Tal visão, como já dissemos, não se trata de uma visão realista ou naturalista. Trata-se, *inter alia*, de um efeito que põe em cena imagens de coisas ausentes como se estivessem presentes. É, como já vimos ao tratar da narração, um efeito de ‘pôr sob os olhos’ a coisa descrita com uma ‘vividez’, ou *evidentia*, que ativa a memória do destinatário da variação elocutiva do discurso. A *evidentia*, ou *enargeia*, assim, intensifica o brilho dos ornatos aplicados no discurso, tornando-os mais nítidos – *nitidiora* – e ‘tendencialmente magníficos’⁴⁶. Consequentemente, trata-se de fazer o destinatário ‘ver a cena’ composta pelos lugares-comuns descritos por palavras.

Com relação aos procedimentos descritivos, devemos trazer à baila a *ekphrasis*, que pode ser compreendida como uma contrafação do pintado, ou emulação verbal que compete com a pintura, descrevendo quadros inexistentes com vividez ou *enargeia*. Na verdade, a descrição é ativada pelo narrador que, valendo-se de *topoi* conhecidos para

⁴⁶(HANSEN, 2012, p. 172).

apresentar imagens desconhecidas, estranhas ou maravilhosas, compete discursivamente com o pintor, numa emulação que nada tem a ver com imitação servil, mas que rivaliza e tenta superar o emulado. De acordo com Hansen, a *ekphrasis é falsa fictio*, que narra o que não é, evidenciando a habilidade do orador, o qual torna o seu efeito provável porque alimenta a imaginação do ouvinte com os *topoi* da memória partilhada:

Como exercício de eloquência, a *ekphrasis* é uma pragmática: evidencia justamente a habilidade do orador que espanta a audiência com a narração da *falsa fictio* tornando o efeito provável porque sua imaginação é alimentada pelos *topoi* da memória partilhada (HANSEN, 2007a, p. 2).

Nesse contexto, o narrador é definido como intérprete – *exégetes* – de imagens fictícias, fingindo transferir para a enunciação uma imagem pictórica, como se, efetivamente, fizesse as passagens entre pintura e discurso. Dito de outro modo, a imagem efetuada pela descrição é fictícia, mas composta por *topoi* conhecidos da memória da audiência. Nas palavras de Hansen:

[...] o efeito expositivo da técnica e do gênero não resulta de transposição de objetos empíricos, mas de processos da abstração compositiva do engenho do filósofo, orador, poeta e prosador que, competindo com pintores, estilizam particularidades de *topoi* pictóricos, históricos, oratórios e poéticos de autoridades antigas por meio de operações dialéticas e retóricas [...] (HANSEN, 2007a, p. 5-6).

Desse modo, o discurso da *ekphrasis* remete o destinatário ao ato da invenção do quadro, evidenciando as qualidades pictóricas da imagem e associando-a a caracteres e paixões. Nesse sentido, é mister esclarecer, de acordo com Hansen, que, mesmo quando se trata de uma experiência sensorial, o referido discurso nunca é a representação da mesma por meios empiristas ou realistas, mas “uma aplicação não-exterior da imagem” (HANSEN, 2006b, p. 116).⁴⁷ Nessa perspectiva, é indispensável afirmarmos que a imagem resultante é sempre regrada pela produção de efeitos verossímeis, segundo preceitos da *enargeia* ou *evidentia*.

Dito isso, prosseguimos com a apresentação dos lugares comuns para a produção das demais partes do discurso. Cícero assevera que, em todo discurso, deve-se tratar as coisas na ordem anunciada, até chegar ao epílogo (*peroratio*). Sendo assim, depois de

⁴⁷ João Adolfo Hansen. *Ut picturapoesis* e verossimilhança na doutrina do conceito no século XVII colonial. In: *Floema Especial* – Ano II, n. 2 A, p. 85-109, out. 2006b.

tratarmos do exórdio e da narração, incluindo-se aí a descrição e os procedimentos atinentes a ela, não podemos deixar de aludir à divisão ou partição. Para Cícero, a boa divisão faz ilustre e perspicuo todo o discurso. São duas as suas partes: uma delas consiste em mostrar em que se concorda com o adversário e em que difere; na segunda, anuncia-se brevemente o que se vai dizer, a fim de que o auditório o tenha presente na memória. Na confirmação, por seu turno, é por meio de argumentos que se confere fé, autoridade e força à causa discorrida. Nesse ponto, elucidamos que o argumento é uma maneira de provar o que se diz, deduzindo-se umas coisas de outras, de modo que, na causa, não haja dúvidas. Para Quintiliano, onde não há dúvidas, não há como provar. Daí a necessidade de encontrar as coisas certas:

Cosas ciertas llamamos primeramente las que se sujetan á los sentidos, como lo que vemos, ú oímos; y semejantes a estas son señales. En segundo lugar las que admite el comun consentimiento de todos, v.g. que hay Dios; que los padres deben ser amados. En terceiro lugar lo que está establecido por las leyes; y lo que está recibido por la opinion comun del pais, donde se trata la causa, ó por la costumbre. Así vemos, que muchas de la cosas del derecho, se fundan en la costumbre, no en las leyes (QUINTILIANO, 1799, p. 283).

Do excerto, destacamos que os argumentos só provam algo na medida em que são verossímeis, isto é, sujeitos aos sentidos, ou ao consentimento de todos ou às leis ou costumes. Assim, quem deseja provar algo deve conhecer as fontes ou lugares comuns de onde nascem as “coisas certas”. Aristóteles, no Livro II da “Retórica”, apresenta algumas matérias donde se pode extrair os argumentos para aconselhar e desaconselhar, louvar e censurar, acusar e defender-se. Nesse ponto, ele se refere às emoções (paixões), que “são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer” (ARISTÓTELES, 1998, p. 106). Por conseguinte, ele faz menção à ira, à calma, à amizade e inimizade, ao temor e à confiança, à vergonha e desvergonha, à amabilidade, à piedade, à indignação, à inveja, à emulação⁴⁸, ao caráter do jovem, do idoso e daqueles que estão no auge da vida; menciona, ainda, o caráter dos nobres, dos ricos e dos poderosos. Quintiliano, por sua

⁴⁸A emulação aqui é entendida em oposição à inveja, pois, para Aristóteles, os êmulos são aqueles que se julgam dignos de bens que não têm, mas que poderiam conseguir, posto que ninguém ambiciona aquilo que lhe é manifestamente impossível: “a emulação consiste num certo mal-estar ocasionado pela presença manifesta de bens honoríficos e que se podem obter em disputa com quem é nosso igual por natureza, não porque tais bens pertençam a outrem, mas porque também não nos pertencem (razão pela qual a emulação é uma coisa boa e própria de pessoas de bem, ao passo que a inveja é desprezível e própria de gente vil; assim, enquanto uns, através da emulação, se preparam para conseguir esses bens, outros, pelo contrário, através da inveja, impedem que o vizinho os consiga) [...]” (ARISTÓTELES, 1998, p. 134-135).

vez, apresenta alguns lugares comuns de pessoa e coisa que ele chama de “mananciais de onde devemos sacar as provas”⁴⁹. Segundo ele, não se deve buscar esses lugares indiferentemente em tudo. É necessário buscá-los nas *auctoritates*, aplicando-se a meditação para discorrê-los.

Sobre os argumentos de pessoa, não falaremos nesta sessão do capítulo, mas na próxima, que trata do gênero epidítico, já que se conformam bem a este gênero. Quanto aos que se atribuem aos negócios, é interessante notar que são importantes para o gênero deliberativo, na medida em que podem se referir às causas de um feito já sucedido ou a algo que ainda pode ocorrer. De acordo com Quintiliano, aquele que aconselha não pode perder de vista as coisas boas: “Porque comunmente el motivo de hacer una cosa, ó es por conseguir algun bien, ó por aumentarle, ó por conservarle, ó por hacer uso de él: ó por huir algun mal, ó vernos libres de él, ó por aminorarle, ó trocarle por outro menor” (QUINTILIANO, 1799, p. 288). As coisas más, segundo ele, nascem das opiniões errôneas de onde dimanam as opiniões falsas, as quais estão relacionadas às paixões mais ordinárias do homem citadas por Aristóteles: ira, ódio, inveja, ambição, medo, entre outras. No que concerne aos argumentos, esclarecemos, primeiramente, que podem ser de lugar:

Porque para probar alguna cosa, va á decir mucho que seja llano, ó montuoso; que sea marítimo, ó tierra adentro; erial, ó sembrado; poblado ó desierto; cercano ó apartado; ventajoso para lo que se pretende, ó al contrario (QUINTILIANO, 1799, p. 289).

Esses e outros argumentos semelhantes servem para os discursos do gênero deliberativo, mas também para o judicial. Importa dizer, ainda, se o lugar é sagrado ou profano; público ou secreto; nosso ou estranho. No tocante às pessoas, se é pessoa pública ou um mero particular; se pai de família ou estrangeiro, etc. Lembramos também que uma mesma coisa pode ser lícita em uma parte e em outra não. Nesse sentido, é preciso ter na devida conta o povo de onde se trata a causa, “pues es notable la diferencia de leyes, y costumbres de cada pais” (QUINTILIANO, 1799, p. 290). Detenhamo-nos nesse ponto para fazer algumas considerações acerca do direito de cada país. Até então, vimos que os preceitos do gênero deliberativo estão voltados para a honestidade e a utilidade, a fim de evitar a torpeza e a inutilidade. Nesse passo, não podemos desconsiderar que o

⁴⁹(QUINTILIANO, 1799, p. 285).

honesto compreende as seguintes virtudes: prudência, justiça, força e temperança⁵⁰. Como a justiça é um hábito da alma que consiste em dar a cada um o seu direito fundado na natureza, não se pode ignorar o direito natural dos homens. Em segundo lugar, não se pode também ignorar os costumes dos homens – direito consuetudinário – cujos preceitos são fundados na utilidade. Cícero os define exemplarmente:

Derecho *natural* es el que no nace de la opinión, sino de cierta facultad innata en el hombre, v.g.: la religión, la piedad, el agradecimiento, la vindicación, el respeto y la verdad. La religión comprende el culto y ceremonias a una naturaleza superior y divina. La *piedad* es una veneración y sumo respecto a los consanguíneos y a los que han hecho bien a la patria. En el *agradecimiento* entran: la memoria de los servicios y buena amistad de alguno, y la voluntad de reenumerarlos. Por medio de la *vindicación* se rechaza o castiga toda fuerza y agresión injusta. *Respeto* es aquella veneración y honor que se tributa a los hombres eminentes en alguna dignidad. La *verdad* consiste en decir las cosas tales como son, han sido ó serán (CICERÓN, 1924a, p. 99).

Destarte, o direito natural e as partes que o compõem (religião, piedade, agradecimento, reivindicação e respeito), devem ser respeitados, haja vista que atingem todos os homens, sendo, pois, faculdades inatas. Do mesmo modo, aquele que aconselha não pode ignorar o direito consuetudinário, que se pauta nos costumes de cada povo, pois o que é bom para uns pode não sê-lo para outros. Vejamos, assim, a definição desse direito apresentada por Cícero no “De la Invención Retórica”:

El derecho consuetudinario es a veces un desarrollo del derecho natural, acrecentado por la costumbre, v.g.: la *religión*. Otras veces es una costumbre antigua confirmada por la aprobación general, v.g.: *pacto*, *equidad*, *sentencia*. *Pacto* es el convenio entre algunos. *Equidad* es la costumbre que se funda en una razón igual para todos. *Sentencia* es la decisión de algún juicio o juicios anteriores. *Ley* es la que se formula por escrito y que se impone al pueblo para su observancia (CICERÓN, 1924a, p. 99-100).

Dito isso, evidenciamos que as argumentações tomadas desses lugares devem ser prováveis, ou seja, pautadas no que costuma acontecer ordinariamente e no que está na opinião comum. Em suma, devem ser verossímeis. Após citar esses *topoi*, mencionamos, ainda, outros argumentos que contribuem para persuadir nas causas deliberativas: o tempo; poder, forças e faculdades e o modo como se fez a coisa. No que

⁵⁰(CICERÓN, 1924a, p. 99).

tange ao tempo, sacam-se argumentos do que antecedeu à coisa, do que ocorreu ao mesmo tempo e do que a sucedeu. Nesse ínterim, contam-se também o poder, as forças e as faculdades dos homens quando se trata da averiguação de algo. Os instrumentos se contam entre as faculdades porque aumentam o poder. Junta-se depois o modo como a coisa foi feita, chamando a atenção para a qualidade do feito ou, em caso de conjectura, a intenção com que se fez. Quando se trata da definição da coisa objeto do discurso, importa informar a sua natureza: se existe, o que é e como é. Aí, podem se somar o gênero (e as espécies, que estão abaixo dele), as propriedades, semelhanças e diferenças da coisa, valendo-se de comparações. Em última análise dos lugares de onde se sacam as provas nas confirmações, salientamos que os exemplos, provas extrínsecas à causa, no gênero deliberativo, têm a mesma função que no gênero judicial. Entrementes, no gênero deliberativo, que visa a coisas futuras, convém exemplos de coisas semelhantes. Esses exemplos podem ser encontrados nas opiniões comuns e de consentimento das nações, nos costumes, nos povos, nos sábios, nos poetas e nos homens ilustres. Nesse contexto, o autor anônimo da “Retórica a Herênio” afirma que os exemplos ocupam o lugar de testemunhos e devem ser tirados das *auctoritates*:

Ora, assim como os testemunhos, os exemplos são apresentados para confirmar algo, por isso não podem ser tirados senão daqueles que gozam de total aprovação, para que aquilo que serve de confirmação não careça de ser confirmado ([CÍCERO], 2005, p. 201).

Acrescentamos que Quintiliano prescreve que, para ensinar (*docere*) e persuadir (*movere*), os símiles também são muito úteis, já que são parecidos com os exemplos. Conforme Aristóteles, o símile é também uma metáfora:

O símile é também uma metáfora. A diferença, na verdade, é pequena: sempre que se diz ‘lançou-se como um leão’, é um símile; mas quando se diz ‘ele lançou-se um leão’, é uma metáfora. Pois, devido ao facto de ambos serem valorosos, mesmo trocando um termo pelo outro, chamou-se ‘leão’ a Aquiles. O símile [...] deve ser utilizado como as metáforas, pois no fundo não passam de metáforas, diferenciando-se no que foi dito (ARISTÓTELES, 1998, p. 184-185).

Contudo, os símiles também podem ser viciosos, como afirma o autor anônimo da “Retórica a Herênio”: “O símile é vicioso quando é dissímil em uma das partes e não há medida igual de comparação, ou quando prejudica quem o emprega” ([CÍCERO], 2005, p. 141). Cícero, no “Diálogos del orador”, afirma que é uma prova de engenho fazer uso

de translações, como as metáforas⁵¹, pois fazem ver com olhos incorpóreos aquilo que está sendo demonstrado pelo orador:

No hay en la naturaleza cosa alguna de cuyo nombre no podamos servirnos para expresar cosas diferentes. De dondequiera que se tomen similitudes [...], pueden sacarse también la metáfora, que por el símil que contiene, da luz y esplendor a todo el discurso (CICERÓN, 1924b, p. 401).

Apontados esses *topoi*, passamos às últimas partes do discurso, a saber: refutação e conclusão. Da refutação, basta dizermos que é a parte do discurso em que se desvanecem as razões postas pelo adversário, refutando-as. No “De la Invención Retórica”, Cícero a define da seguinte forma: “[...] es la parte del discurso en que con argumentos se destruye, debilita o aminora la confirmación del adversario” (CICERÓN, 1924a, p. 49). Nesse sentido, importa também refutar o que se pode dizer contra a causa apresentada. Quintiliano aponta duas maneiras de fazê-lo: negando o que dizem os acusadores ou afirmando que o que os contrários alegam é coisa diversa da causa em questão, incrível ou supérflua. Dessarte, na refutação, observam-se as mesmas fontes da confirmação, afinal os mesmos lugares que servem para confirmar uma coisa servem para refutá-la. Essa parte do discurso, como podemos notar, é mais apropriada às causas forenses. Finalmente, apresentamos a conclusão, epílogo ou peroração, que é o término do discurso. Aristóteles assevera que o epílogo é composto por quatro elementos, a saber: tornar o ouvinte favorável à causa do orador e desfavorável à do adversário; amplificar e minimizar; dispor o ouvinte a um determinado comportamento emocional e recapitular: “após ter-se mostrado que se diz a verdade e o adversário falsidades, faça-se um elogio e uma censura, e finalmente sublinhe-se de novo o assunto” (ARISTÓTELES, 1998, p. 224). No tocante aos comportamentos emocionais que devem ser provocados no ouvinte, o Estagirita destaca a compaixão, a indignação, a ira, o ódio, a inveja, a rivalidade, o sentimento de discórdia. Nessa perspectiva, o epílogo distingue-se do proêmio à medida que, no primeiro, convém expor o assunto para que

⁵¹ Na “Poética”, Aristóteles chama a atenção, entre outros aspectos, para a importância do uso das metáforas, uma vez que estas elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, desvelando o “engenho natural do poeta”. Nas palavras deste autor: “Grande importância tem, pois, o uso discreto de cada uma das [...] espécies de nomes, de nomes duplos e palavras estrangeiras; maior, todavia, é a do emprego das metáforas, porque tal se não aprende nos demais, e revela portanto o engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças” (ARISTÓTELES, 1991, p. 465). In: ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os pensadores, v. 2.

não passe despercebido do que trata o julgamento e, no segundo, bastam os pontos principais do que foi demonstrado. Além disso, para Quintiliano, no exórdio, pretende-se ganhar os juízes com mais moderação, uma vez que, faltando o discurso, trata-se apenas de insinuar a sua graça. Em contrapartida, no epílogo, trata-se de excitar no juiz aquela paixão de que convém estar revestido para sentenciar: “porque como es la última parte, ya no nos queda otro momento, para inclinar su ánimo ácia nosotros” (QUINTILIANO, 1799, p. 346). Desse modo, reiteramos que é comum a ambas as partes: conciliar o juiz, apartar-lhe do contrário; mover os afetos e acalmá-los.

Cícero, por seu lado, não difere substancialmente de Aristóteles quanto à conclusão do discurso, pois apregoa que ela compreende três partes, a saber: enumeração, indignação e moção de afetos. Acerca da enumeração, ele diz que não se pode fazê-la sempre do mesmo modo, para que não fique patente o artifício. Desta forma, torna-se imprescindível fazê-la com variedade para não levantar suspeitas e, muito menos, cansar os ouvintes. No entanto, é possível apresentarmos um preceito comum: “eligir de cada argumento (ya que no puede repetirse entero) lo más importante, y tocarlo brevísimamente para renovar la memoria, no la oración” (CICERÓN, 1924a, p. 56). Indignação, por sua vez, é uma parte da conclusão destinada a excitar contra algum homem grande ódio e animosidade. Isso pode ser feito de inúmeras formas: recordando quão estimada é a coisa ofendida, como no caso dos deuses imortais ou homens de autoridade; perguntando o que sucederá se o delito ficar impune e todos resolverem agir com a mesma audácia; qualificando o feito como horrível, cruel, nefando, tirânico, consumado por força de suborno; recorrendo aos antecedentes e às consequências do crime e colocando a coisa diante dos olhos, para que o que é indigno pareça assim também ao ouvinte, como se ele tivesse presenciado o feito, entre outros. Quanto à moção dos afetos (*pathé*), Cícero cita várias maneiras de captar a compaixão do auditório. Como já falamos disso em outro ponto deste capítulo, basta que, por ora, ratifiquemos a necessidade de se colocar diante dos olhos todas as moléstias e incômodos sofridos, para que os ouvintes tomem como próprias as misérias alheias e se recordem dos que lhes são mais caros no mundo. Isso retoma a ideia de proximidade referida por Aristóteles da qual falamos acima.

Finalmente, não podemos deixar de mencionar o que Quintiliano prescreve acerca da peroração, haja vista que, não diferindo sensivelmente de Cícero e Aristóteles, aponta apenas a recapitulação e a moção dos afetos como suas partes. Como as definições dessas duas partes já foram apresentadas, chamamos a atenção apenas para o

fato de que a recapitulação, chamada por alguns latinos de enumeração, é a repetição de tudo o que foi dito antes, refrescando a memória do juiz, de modo que, se no primeiro momento, não se moveram os ânimos dos ouvintes com cada coisa em si, nessa parte, mover-se-ão com todas as coisas juntas. Entretanto, deve-se cuidar de dar novo peso ao que se disse, variando-o com sentenças e figuras acomodadas, “porque no hay cosa mas odiosa, que la repeticion, que se hace en los mismos términos, como si desconfiáramos de la memoria del juiz” (QUINTILIANO, 1799, p. 344). Quanto à moção dos afetos, é necessário pôr à vista todas as forças do discurso que possam contribuir para mover os juízes à misericórdia, à compaixão, ao favor, ou ao desprezo, à indignação, à ira, ao ódio, entre outros. Convém, ainda, demonstrar temor do que há por vir; recomendar uma pessoa que esteja em risco, revelando sua dignidade, boas intenções e nobreza; pintar os males sofridos; fazer uso de prosopopeia, entre outros. Quanto a esta, é importante dizer que é a figura pela qual o orador empresta sentimentos humanos e palavras a seres ausentes, como os miseráveis, o réu, ou coisas inanimadas, etc. Nesse contexto, salientamos que, para pôr as coisas à vista, é importante que o orador represente o feito como se não fosse coisa passada, mas como algo a que todos estivessem assistindo. Nessa perspectiva, as coisas são representadas com a mesma viveza que sucederam, movendo, muita vez, às lágrimas. Não obstante, Cícero alerta que “nada se seca tan pronto como las lágrimas”⁵². Então, não se deve tentar mover a elas se não houver habilidade para isso. Ademais, é possível fazer uma exortação com vistas ao bem comum da República, levando em conta o que dizem as leis que regem os Estados. Acerca disso, Cícero nos lembra que as leis não são respeitadas simplesmente por serem leis, mas porque visam ao bem da República:

Nadie quiere que la ley se respete por ser ley, sino por el bien de la República, ya que con las leyes se rigen los Estados. Interpretemos, pues, las leyes, si queremos ser útiles a la República, conforme al bien y utilidade de la misma República. Así, como la medicina no deve servir para otra cosa sino para utilidad del cuerpo (por cuya causa fué inventada), así de las leyes no ha de inferirse más que lo que conduzca al procomún, por el cual se establecieron. Por tanto, no atendáis en este juicio a la letra de la ley, sino a la utilidad de la República (CICERÓN, 1924a, p. 46).

Assim, é escusado dizermos que um orador que trata dos negócios de interesse geral deve conhecer o direito público da cidade e do Império, como também as façanhas

⁵²(CICERÓN, 1924a, p. 59).

dos homens ilustres e exemplos da Antiguidade e a ciência de reger e governar os povos:

Pues si a todos nos agrada, como es debido, nuestra patria, y es tanta la fuerza de este amor, [...] antes que nada, debemos conocer su espíritu, costumbres e leyes, ya porque es nuestra patria madre común, ya porque debemos pensar que anduvo tan sabia en constituir el derecho como en acrecentar las fuerzas de su imperio. Sentiréis asimismo alegría y deleite grandes, conociendo por sus leyes cuánto vencían en prudencia nuestros mayores [...] (CICERÓN, 1924b, p. 276).

Logo, esclarecemos que não basta ao orador ser erudito, severo e agudo no pensar se não estiver versado nas leis, exemplos e instituições da cidade, se não conhecer os costumes e vontades dos cidadãos. Como afirma Cícero no “Diálogos del Orador”, faz-se mister um engenho cultivado nas práticas forenses, na leitura e na instrução das *auctoritates* e na prática de escrever:

Lo que se necesita es un ingenio cultivado, no como el campo que se ara una sola vez, sino como el que se renueva muchas veces para que de mejores y más copiosos frutos. El cultivo del ingenio consiste en la práctica del foro, en la lectura, en la instrucción y en el ejercicio de escribir (CICERÓN, 1924b. p. 318).

Nesse sentido, acrescentamos que o orador que pretende fazer um discurso grave, elegante e acomodado à inteligência e sentidos dos homens, deve estudar a natureza humana e a intensidade das paixões: “quien no haya estudiado la naturaleza humana y la vehemencia de las pasiones y las causas que las irritan o sosiegan, no podrá conseguir en modo alguno el efecto que con su oración se propone” (CICERÓN, 1924b., p. 251). Além disso, precisa conhecer a fundo a matéria tratada, para que, com suavidade e adorno, possa discorrer com variedade e formosura. Por conta disso, Cícero afirma que uma das coisas mais difíceis de se encontrar no gênero humano é um orador perfeito, pois dele se espera: “la agudeza de los dialécticos, las sentencias de los filósofos, el estilo de los poetas, la memoria de los jurisconsultos, la voz de los trágicos y el gesto de los mejores actores” (CICERÓN, 1924b, p. 263).

Isso posto, salientamos que, até aqui, evidenciamos os lugares comuns coletivamente partilhados dos gêneros do discurso, chamando a atenção para o deliberativo. Esses lugares, como vimos, originam as provas e os raciocínios com a finalidade de persuadir. De cada um deles, é possível sacar um sem-número de

argumentos. Não nos esqueçamos, porém, de que esses *topoi* não podem prescindir dos ornamentos de elocução, que conferem suavidade e gravidade ao discurso. Consoante Cícero, essa riqueza de palavras e sentenças é adquirida com grande exercício, daí ele aconselhar a união entre os preceitos e o exercício contínuo, sem se esquecer de que o mais necessário à oratória é atender ao que a causa pede. Para a autor anônimo da “Retórica a Herênio”, o exercício faz com que o orador obtenha gravidade, dignidade e suavidade no discurso, daí asseverar: “persigamos as regras da arte no estudo e no exercício com frequência e assiduidade” ([CÍCERO], 2005, p. 313).

No que se refere aos ornamentos da elocução⁵³, o autor anônimo mencionado apresenta dez ornamentos de palavras, que fazem com que o discurso se afaste do domínio usual das palavras e, com certo encanto, seja levado a outro plano. O primeiro deles é a nomeação, que convida a nomear, pela imitação ou pela significação com palavra apropriada, uma coisa que não tenha nome ou não o tenha bastante adequado; o segundo é a pronominação, que implica colocar um cognome no lugar do nome exato quando o nome próprio não consegue designar a coisa. O terceiro é a transnominção, que tira de elementos próximos uma expressão pela qual se pode compreender algo que não é chamado pelo próprio nome. Dessa forma, denomina-se o dono pelo instrumento, o efeito pela causa, o conteúdo pelo continente. O quarto é o circunlóquio: quando o discurso toma uma coisa simples e faz-lhe um rodeio na elocução. O quinto é a transgressão: quando se perturba a ordem das palavras por deslocamento ou transposição. O sexto é a superlação: quando o discurso vai além da verdade para aumentar ou diminuir algo. Esse ornamento pode ser empregado isoladamente ou por comparação. O sétimo é a intelecção: quando se compreende o todo pela parte ou a parte pelo todo. O oitavo é a abusão, que trata do uso de palavra semelhante e aproximada em lugar do termo exato e próprio. O nono é a translação, que se dá quando a palavra é transferida de uma coisa a outra porque, dada a semelhança, torna-se possível transportá-la com acerto. Esse ornamento é utilizado para pôr algo diante dos olhos, para abreviar, para evitar uma obscenidade, para amplificar, para minimizar, para ornamentar. No entanto, deve ser comedida, de modo que “passe à coisa semelhante com uma razão, e não pareça derivar para algo dissímile temerária e avidamente, sem

⁵³ A esse respeito, é interessante ver o livro do Padre Bartolomeu Alcaçár, em que ele apresenta uma série de ornamentos de palavras para a elocução. In: ALCAÇÁR, Bartolomeu. *Delicioso Jardim da Rhetorica: Tripartidoem elegantes estancias, e adornado de toda a casta de flores de flores da eloquencia, ao qual se ajuntão os Opusculos do modo de compor e amplificar as sentenças, e da airosa collocaçam, e estrutura das partes da oração*. Lisboa: Officina de Manoel Coelho Amado, 1750.

haver seleção” ([CÍCERO], 2005, p. 269). Por fim, o décimo é a permutação, que é o discurso cujas palavras demonstram uma coisa, e o pensamento, outra. Acrescentamos que, para além dos ornamentos de palavras, o autor da “Retórica a Herênio” apresenta uma lista com muitos ornamentos de pensamento. A definição de cada um deles aqui tornaria enfadonha a exposição. Por conta disso, optamos por nos referir a apenas alguns, os quais consideramos mais interessantes para a análise dos excertos dos relatos de viagem que apresentamos *a posteriori*.

Em se tratando dos ornamentos de pensamento, deter-nos-emos na descrição, ornamento que contém uma exposição perspicua, clara e grave das consequências das ações; na divisão, que separa uma possibilidade da outra e desenvolve ambas aduzindo uma razão. Nesse ponto, interessa-nos distinguir a divisão, que é uma das partes do discurso, desta que é um ornamento de pensamento. Na primeira, que é a terceira parte do discurso, trata-se da enumeração ou exposição das coisas que serão debatidas no decorrer do discurso. Na segunda, apresentam-se as razões de duas ou mais possibilidades, ornamentando o discurso. Dando continuidade, vem a frequentação, que é a reunião daquilo que está disperso por toda a causa num mesmo lugar, com o fito de tornar o discurso mais grave, contundente ou incriminatório; a expolição, quando se fala da mesma coisa, mas aparenta dizer coisa diferente; a sermocinação, quando se constrói o discurso acomodado à dignidade de certa personagem; a delonga, que é a permanência morosa e o retorno frequente ao lugar mais seguro, que sustenta toda a causa; a similitude, que é o discurso que extrai alguma semelhança de coisas distintas. É adotada para ornamentar, para provar, para falar mais claramente ou para colocar algo diante dos olhos. Cada um desses motivos é acomodado a um modo específico de pronúncia. Prosseguindo, mencionamos o ornamento da imagem, que é o paralelo entre duas formas com alguma similitude. É usada para elogiar e vituperar. Temos, ainda, a notação, que é a descrição da natureza de alguém pelos sinais distintivos que, como marcas, são atributos daquela natureza; a personificação, que consiste em figurar uma pessoa ausente como se estivesse presente, mas também em fazer falar uma coisa muda ou informe, atribuindo-lhe forma e discurso ou ação adequados à sua dignidade; a brevidade, que expõe algo com o mínimo necessário de palavras, e a demonstração, em que se exprime um acontecimento com palavras tais que as ações parecem estar transcorrendo diante dos olhos. Isso posto e assim assente, encaminhamo-nos para a conclusão dessa primeira parte.

Em última instância, voltamos o olhar para os cronistas cujos textos analisamos nos próximos capítulos, os quais, conhecedores das leis da Monarquia portuguesa, utilizaram-se de muitos dos lugares comuns expostos até então, com o fito de originar provas para a persuasão dos seus leitores. Destarte, os textos de Cardim, Gandavo e Sousa evidenciam o que é conveniente ou prejudicial à Coroa, visando à utilidade e ao bem comum. Valendo-se de uma justificativa cristã para a colonização, esses autores promoveram a persuasão pela palavra, sob a alegação de que estavam conferindo leis e costumes a homens dispersos, de vida selvagem e agreste. Com isso, tornavam-nos semelhantes aos tipos do Império português que, reconhecendo suas posições no corpo místico do Império, portavam-se de forma adequada à sua condição, subordinando seus corpos e maneiras. Com essa moderação dos apetites, seriam dotados de Fé, Lei e Rei, uma vez que estariam convertidos à fé cristã – católica –, submetidos às leis do Império e à cabeça do corpo místico: o Rei. Nesse passo, tais viajantes, com os seus escritos, desvelam a sua habilidade de gente culta e civilizada em oposição aos selvagens do Novo Mundo e se revelam superiores a eles por terem o dom da oratória, que persuade, instrui e deleita. Para tanto, fazem uma exposição minuciosa dos costumes e inclinações dos índios, a fim de mover os ânimos dos leitores, afinal: “nadie puede encender los ánimos de los oyentes (principal efecto y triunfo de la oratoria) si no conoce la naturaleza y las costumbres e inclinaciones de los hombres [...]” (CICERÓN, 1924b, p. 281). Tal exposição é feita com a justificativa de salvar o índio inocente, livrá-lo dos males do pecado, sem perder de vista a manutenção das forças do Império. Nesses escritos, os cronistas tentam provar que é certo o que defendem, ao mesmo tempo em que atraem a benevolência dos leitores e movem os afetos de modo favorável à causa defendida. Seguindo os preceitos de Aristóteles, Cícero, Quintiliano, entre outras *auctoritates*, não apenas trasladando o que lhes parece mais fácil, mas elegendo o que há de melhor em todos eles, Cardim, Gandavo e Sousa demonstram seu conhecimento retórico e o excelente uso que fazem dos preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico. Do primeiro, fizemos longa exposição. Doravante, deter-nos-emos nos preceitos do gênero epidítico. Acerca disso, lembramos que o que se aconselha no gênero deliberativo é elogiado no epidítico.

3.2 Do gênero epidítico ou demonstrativo

O gênero epidítico ou demonstrativo consiste em elogiar ou vituperar. Para Aristóteles, os objetivos de quem elogia ou censura são a virtude e o vício, o belo e o vergonhoso. Ele define o belo da seguinte maneira: “o belo é o que, sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor; ou o que, sendo bom, é agradável porque é bom” (ARISTÓTELES, 1988, p. 75). Nesse passo, a virtude é “o poder de produzir e conservar os bens, a faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda sorte e em todos os casos” (ARISTÓTELES, 1988, p. 75). Dessarte, a virtude é a faculdade de fazer o bem e é digna de elogio. Sem ela, não se pode elogiar coisa alguma. São muitos os seus elementos. Aristóteles destaca a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria. Para o Estagirita, as maiores virtudes são, necessariamente, as que são mais úteis aos outros, daí se honrarem os justos e os corajosos, pois estes são úteis aos demais na guerra, e aqueles também na paz. Segue-se também a liberalidade, pois os liberais são generosos e não disputam sobre as riquezas. Ademais, afirmamos que das virtudes derivam os vícios, sendo a prudência a virtude da inteligência “mediante a qual se pode deliberar adequadamente sobre os bens e os males em relação à felicidade” (ARISTÓTELES, 1998, p. 76). Assim sendo, são lugares comuns do discurso epidítico: a justiça e a injustiça; a coragem e a covardia; a temperança e a intemperança; a liberalidade e a avareza; a magnanimidade e a mesquinhez; a magnificência e a mesquinhez e a miséria.⁵⁴ Dessa forma, no elogio, manifesta-se a grandeza de uma dessas virtudes, ao passo que, no encômio, referem-se às obras, pois estas são sinais do caráter habitual de uma pessoa. Com isso, Aristóteles diferencia elogio de encômio. Nessa perspectiva, afirmamos que o elogio e os conselhos pertencem a uma espécie comum, pois o que se pode sugerir no conselho torna-se encômio quando se muda a forma de expressão. Daí Aristóteles (1998, p. 79) afirmar: “quando quiseres elogiar, olha para o conselho que se poderá dar; e quando quiseres dar um conselho, olha para o que se pode elogiar”. Além disso, Aristóteles assevera que a amplificação é apropriada ao discurso epidítico, pois se enquadra nas formas de elogio, denotando superioridade: “Entre as espécies comuns a todos os discursos, a amplificação é, em geral, a mais apropriada aos epidíticos; pois estes tomam em consideração as ações por todos

⁵⁴Na “Ética a Nicômaco”, Aristóteles discute o que é o bem e a felicidade, relacionando-os às virtudes, que se dividem em intelectuais e morais. Para tanto, ele apresenta as disposições de caráter do homem, virtudes e vícios, de modo que os vícios têm como características o excesso e a falta, ao passo que a excelência da virtude é o meio-termo.

aceites, de sorte que apenas resta revesti-las de grandeza e de beleza” (ARISTÓTELES, 1988, p. 80).

No que tange aos elogios e vitupérios, Cícero afirma que se originam nos lugares comuns e argumentos que dizem respeito às pessoas. Esses lugares se dividem em três: os que se relacionam à alma, ao corpo ou a coisas exteriores: “Al alma pertenece la virtud [...]. Al cuerpo, la salud, la dignidad, las fuerzas, la ligereza. Cualidades extrínsecas son: el honor, el dinero, la afinidad, el linaje, los amigos, la patria, el poder etc” (CICERÓN, 1924a, p. 103). E, da mesma maneira, no vitupério, há de se ter em conta os vícios, bem como as qualidades corporais e extrínsecas do tipo. No que tange à virtude, reiteramos que têm muitas partes, acomodadas ao elogio:

Hay virtudes que parecen consistir en cierto agrado y benevolencia natural o adquirida con el trato de los hombres; otras, que se derivan del vigor y grandeza de alma o de alguna de las más nobles facultades del espíritu. Por eso la clemencia, la justicia, la benignidad, la fe, la fortaleza en los peligros comunes, son virtudes que con gusto oímos celebrar como útiles, no sólo a los que las poseen, sino a todo el género humano (CICERÓN, 1924b, p. 361-362).

Do mesmo modo, a sabedoria e a força inventiva do engenho infundem semelhante admiração. Quanto aos preceitos para vituperar, devem-se tomar, como já dissemos, dos vícios contrários às referidas virtudes. Por isso, é necessário ao orador o conhecimento de todas elas, sem as quais o elogio será impossível, assim como dos vícios:

[...] así como no puede elogiarse con propiedad y abundancia a un hombre de bien sin el conocimiento de las virtudes, tampoco es posible reprender y vituperar con bastante acritud y vehemencia a un malvado sin el conocimiento de los vicios (CICERÓN, 1924b, p. 362-363).

Desses lugares comuns do elogio e do vitupério, faz-se bastante uso em todo gênero de causas, pois os diferentes discursos brotam das mesmas fontes:

Porque ya trate de la naturaleza del cielo, ya de la tierra, ya de las cosas divinas, ya de las humanas, ya de lo inferior, ya de lo igual, ya de lo superior; ya determine a los hombres a la acción, ya los instruya, ya los disuada, ya los arrebate, ya reflexione, ya encienda, ya calme las pasiones; ora se dirija a pocos oyentes, ora a muchos, a los extraños o a los propios, o aunque sea, finalmente un monólogo, siempre brota la elocuencia de las mismas fuentes, por más que luego

se divida em arroyos; a a donde quiera que llega va adornada y ataviada con las mismas galas (CICERÓN, 1924b, p. 372-373).

Dito isso, afigura-se-nos indispensável relembrar as cinco partes da retórica, das quais faz uso o gênero demonstrativo. Antes, contudo, reiteramos que o discurso epidítico refere-se à dignidade das pessoas. Então, numa primeira instância, o orador inventa o que há de dizer; em segundo lugar, ordena o que foi inventado; em terceiro lugar, ornamenta o discurso; em quarto, guarda-o na memória e, por fim, recita-o com dignidade e graça. Além disso, no exórdio, concilia o ânimo dos ouvintes, para depois fazer a exposição, estabelecer a controvérsia, confirmar o parecer e refutar os contrários. No epílogo, amplifica e dá vulto a tudo que favorece a causa, debilitando e menosprezando tudo o que favoreça os adversários. De tudo isso, deve resultar um discurso claro, elegante, decoroso e de acordo com a dignidade do argumento. Acerca disso, Cícero afirma, no “Diálogos del orador”, que, para falar com elegância, faz-se necessário saber o latim, cuja pureza se aprende na infância. Por conseguinte, para evitar um discurso confuso e enredado, o orador deve seguir:

Hablando en buen latín, con palabras usadas y que indiquen propiamente lo que queremos significar y declarar, sin vocablos ni frases ambiguas, sin períodos demasiado largos, sin dilatar excesivamente los similes, sin sentencia desligada, sin confusión de tiempos, de persona o de orden (CICERÓN, 1924b, p. 378).

Dito isso, ratificamos que, em todos os usos, pressupõem-se a adequação da fala ao lugar comum e, como discutimos no tópico anterior, ao *ethos* do orador, à circunstância e aos *pathé* dos destinatários. Consequentemente, aquele que intente elogiar ou vituperar algum tipo, não deverá omitir suas qualidades, a saber: linhagem, riqueza, parentes e amigos, poder, saúde, formosura, força, engenho, entre outras. Se tiver essas qualidades, poder-se-á elogiar, ainda, o bom uso que é feito delas; se não as tem, a paciência com que tem suportado sua falta; e, se as perdeu, a moderação com que tem carecido delas. É possível, outrossim, elogiar os atos, a sabedoria, a liberalidade, a força, a justiça, a magnificência, a piedade, a gratidão, a humanidade, em suma: qualquer uma das virtudes. Para vituperar, basta fixar-se nos vícios contrários. Cícero e Quintiliano apresentam-nos, com algumas oscilações, uma lista de argumentos de pessoa. Para o primeiro, esses argumentos são: nome, natureza, gênero de vida, fortuna, hábitos, afetos,

passatempos, conselhos, feitos, casos, pensamentos. Vejamos as definições dadas por ele para cada um:

Nombre es el propio vocablo con que designamos a cada persona. La *naturaleza* en sí es difícil definirla, pero fácil enumerar sus partes: mortal o inmortal, hombre o bestia: varón o mujer, griego o bárbaro, ateniense o lacedemonio: niño, adolescente, de edad madura o viejo: según el sexo, la nación, la patria, el linaje, etc. Pueden considerarse también las ventajas o desventajas naturales de alma y de cuerpo: fuerte o débil, alto o bajo, hermoso o deforme, veloz o tardo, agudo o torpe, memorioso u olvidadizo, cortés, oficioso, modesto, tolerante o al revés. Las cualidades que dependen de la voluntad pertenecen al hábito.

En el modo de vida, hemos de considerar con quién, como y bajo la dirección de quién ha sido educado; qué maestros de artes liberales ha tenido, qué preceptores, qué amigos, en qué negocio, industria o arte se ha ocupado, cómo administra sus bienes, cuál es su régimen doméstico. En la *fortuna*, preguntaremos si es libre o siervo, opulento o pobre, particular u hombre de gobierno, si tiene poder, cómo lo ejercita, justa o injustamente; si es feliz y esclarecido o al contrario; si tiene hijos y cuáles. Si se trata de un difunto, hemos de considerar además de qué muerte ha fallecido.

Llamamos *hábito* a una constante y absoluta perfección, en alguna cualidad, del ánimo o del cuerpo: vg., una virtud, una arte, una ciencia o algún bien corporal adquirido por industria y trabajo propio. La *pasión* es alguna mudanza súbita de alma o de cuerpo; vg., alegría, miedo, deseo, molestia, enfermedad, debilidad, y otras del mismo linaje. *Estudio* es una asidua y vehemente aplicación del ánimo, con deleite grande, a alguna cosa, vg., a la filosofía, poesía, gramática, literatura. *Propósito* es la determinada voluntad de hacer o no hacer alguna cosa. Los *hechos*, los *acaecimientos fortuitos* y los razonamientos se han de considerar en tres tiempos: 1º, qué hizo, o que le sucedió, o qué le dijo; 2º, qué hace, qué le sucede, qué disse; 3º, qué hará, que ha de sucederle, que dirá. Esto es lo que atribuimos a las personas (CICERÓN, 1924a, p. 37, 38).

Quintiliano, por sua vez, apregoa que o gênero demonstrativo toma esse nome da ostentação e pompa, apesar de ter lugar nos negócios e assuntos forenses. Ainda assim, é mais próprio dos elogios o ornato, a amplificação, pois a sua matéria são os deuses e os heróis, embora também os irracionais e os insensíveis. No caso dos deuses, elogiam-se as virtudes próprias de cada um e rememoram-se as suas ações ilustres. Já no caso dos homens, elogiam-se os tempos que os precederam e os em que eles viveram, chamando a atenção para a sua pátria, país e antepassados. Dos bens da alma, do corpo e dos extrínsecos a eles, já falamos anteriormente e, portanto, podemos passar adiante. Nesse ponto, lembramos, com base em Quintiliano, que os bens da fortuna, concedidos ao homem pela casualidade, requerem um bom uso, afinal tanto podem

contribuir para o mérito, como para o demérito do sujeito: “como las riquezas, valor y valimiento ayudan para lo bueno, y lo malo, su uso es la regla mas segura del mérito, ó demérito del sugeto; siendo cierto, que por este uso somos mejores, ó peores” (QUINTILIANO, 1799, p. 166).

No discurso epidítico, assim como no deliberativo, importa saber o modo de pensar do auditório, a fim de persuadi-lo. Nesse sentido, o elogio aos ouvintes é importante para fazê-los benevolentes. Ademais, Quintiliano salienta que as cidades também podem ser matéria de elogio ou de vitupério. Nessa perspectiva, falamos dos lugares, sua formosura e utilidade: “A la hermosura como si son llanos, costas de mar, y amenos; y á la utilidad, si son saludables, y abundantes en fructos” (QUINTILIANO, 1799, p. 170). Isso tudo sem falar nos elogios aos ditos e feitos bons e ainda aqueles atinentes aos sonhos, à morte, às comidas, entre outros, desde que atendam ao honesto. Eis aí a semelhança entre os gêneros demonstrativo e deliberativo, pois ambos visam ao útil e ao honesto. Lembramos que:

[...] el defensor de lo útil enumerará las ventajas de la paz, las utilidades de la riqueza, del poder, del dinero, de los tributos, de los ejercicios, y de todas las demás cosas cuyo fruto se mide por la utilidad, y pondrá de manifiesto los inconvenientes contrarios. El que está por lo honesto, traerá a la memoria los grandes ejemplos de los antepasados que fueron gloriosos aun en el peligro mismo, apelará a la inmortal memoria de la posteridad, y defenderá que lo útil nace de lo glorioso y está unido siempre con la dignidad (CICERÓN, 1924b, p. 359-360).

Reiteramos que o útil e o honesto aparecem nos discursos dos gêneros deliberativo e epidítico, considerando-se o decoro de cada um. Finalmente, assinalamos que, agindo conforme os preceitos referidos, o orador será capaz de cumprir a função da eloquência, que, de acordo com Cícero,

[...] sirve a la vez para castigar el fraude y para salvar al inocente. ¿Quién puede exhortar con más vehemencia a la virtud; quién apartar con más fuerza de los vicios; quién vituperar a los malvados con más aspereza; quién alabar tan magníficamente a los buenos; quién reprender y acusar los desórdenes; quién consolar mejor las tristezas? (CICERÓN, 1924b, p. 299).

Desse modo, o orador cumprirá aquilo que está escrito na epígrafe deste capítulo, pois será capaz de tratar de modos variados uma mesma coisa, tendo o cuidado de descrever

os costumes dos homens; usar exemplos, símiles, comparações, entre outros; apelar ao temor de algum perigo próximo; repreender, rogar, suplicar; fazer-se familiar dos ouvintes; usar de brevidade; colocar as coisas diante dos olhos, encarecendo-as quando possível; dar a entender mais do que disse; enfim, ele será capaz de imitar a vida e os costumes humanos. Diante disso, afirmamos que Cardim, Gandavo e Sousa vão ao encontro desse orador que Cícero considera perspicaz. Por meio da imitação das *auctoritates*, perpetuaram seus nomes, posto que seus textos dizem coisas sobre o Novo Mundo através da repetição de coisas antigas e desconhecidas para muitos. Com isso, dizemos que o valor da sua oratória não sai das oficinas dos retores, mas dos jardins da Academia, onde florescem os preceitos de Aristóteles, Cícero, Quintiliano, entre outros. Somente por meio da análise dos textos desses cronistas, ser-nos-á possível identificar os preceitos ditados por estas autoridades e indicados acima. Esse é o tema dos próximos capítulos.

4. *Topoi* nos relatos quinhentistas: o sentido teológico-político da colonização portuguesa

Dão-se nesta terra todas frutas de espinho que tem Espanha, às quais a formiga não faz nojo, nem a outra coisa [...]; dão-se nestas capitâneas uvas, figos, romãs e marmelos em muita quantidade, e os moradores da vila de São Paulo têm já muitas vinhas; e há homens nelas que colhem já duas pipas de vinho por ano [...]; e também já há nesta terra algumas oliveiras, que dão fruto, e muitas rosas, e os marmelos são tantos que os fazem de conserva [...]. E não há dúvida se não que há nestas capitâneas outra fruta melhor que é a prata, o que se não acaba de descobrir, por não ir à terra quem a saiba tirar das minas e fundir (SOUSA, 2001, p. 89).⁵⁵

No primeiro capítulo, falamos sobre a Instituição Retórica e a sua apropriação no século XVI, sobre a categoria ‘representação’ nas letras coloniais, bem como dos *topoi* e a sua relação com a memória. No segundo, por sua vez, apresentamos os lugares comuns atinentes aos gêneros deliberativo e epidítico indicados por Aristóteles, Cícero, Quintiliano, entre outros. No ensejo, apresentamos os preceitos para a composição das partes do discurso, chamando a atenção para a narração e para a descrição que a integra. Essas discussões serviram de base para a análise encetada neste capítulo. Assim sendo, salientamos que, no capítulo que ora apresentamos, analisamos os *topoi* do gênero deliberativo que se fazem presentes nas narrativas de viagens de Fernão Cardim⁵⁶, Pero de Magalhães de Gandavo⁵⁷ e Gabriel Soares de Sousa⁵⁸ acerca da América portuguesa. Nesse contexto, buscamos compreender como se deu a representação dos índios e da natureza americanos, a qual era destinada a um público alheio ao Novo Mundo e que só o conheceria por meio das descrições dele apresentadas por viajantes e cronistas europeus. É útil reiterarmos que, para proceder à exposição da natureza americana ausente, tais cronistas lançaram mão de *topoi*, “argumentos gerais que são aceitos como válidos para discutir coisas prováveis” (HANSEN, 2012, p. 160). Tratam-se, pois, de premissas que, no ato de invenção do discurso, são ativadas pela memória, num processo de imitação das autoridades antigas do gênero, para produzir um novo discurso. Desses *topoi*, analisamos neste capítulo: o do exórdio modesto, primeira parte do discurso; da dedicatória; da narração e descrição de lugares, seguida de confirmação;

⁵⁵ In: SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda, 2001.

⁵⁶ Fernão Cardim. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

⁵⁷ Pero de Magalhães de Gandavo. *História da Província de Santa Cruz Tratado da Terra do Brasil*: introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Obelisco, 1964.

⁵⁸ Gabriel Soares de Sousa. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda, 2001.

o *topos do locus amoenus*; da peroração, que é a última parte do discurso, entre outros. Nessa análise, discutimos o sentido teológico-político da colonização portuguesa. Quanto a isso, afirmamos que a colonização do Brasil pressupunha Deus, sob a justificativa de converter o índio bárbaro à fé cristã e às leis do Reino, e a manutenção das forças do Império, justificativa para a exploração econômica.

Destarte, cumpre salientarmos que os relatos que analisamos fornecem informações sobre a terra e gente do Brasil, chamando a atenção para as qualidades e estranhezas do Novo Mundo, onde se poderia edificar um grande Império e converter muitas almas à Santa Fé Católica. Nesse ínterim, evidenciamos que tais textos são persuasivos, à medida que expõem o que é conveniente ou prejudicial à Coroa portuguesa. Pautam-se, indubitavelmente, nos lugares comuns do gênero deliberativo, a saber: o útil e o honesto. Primeiramente, no tocante a Cardim, clérigo português, é imperativo destacarmos que, em seus “Tratados da terra e gente do Brasil”, propõe dar conta ao Padre Provincial em Portugal do sucedido na viagem e visitação que o Padre Cristóvão de Gouveia fez   Província do Brasil, tendo como acompanhantes o próprio Cardim e Barnabé Telo:

[...] com o favor divino darei conta a Vossa Reverencia da nossa viagem e missão a esta provincia do Brasil, e determino contar todo o principal que nos tem succedido, não s mente na viagem, mas também em todo o tempo da visita que Vossa Reverencia tenha maior conhecimento das cousas desta provincia (CARDIM, 1980, p. 141).

Para levar a termo tal intento, Cardim apresenta descri es dos índios, seus costumes e crenças, animais e plantas do Novo Mundo, em linguagem vivaz e bem humorada, sem perder de vista a necessidade de aumento da Santa Fé Católica naquelas terras. No trecho acima, o missionário promete levar ao conhecimento as coisas sucedidas na Província, no intuito de revelar a utilidade da missão catequética no Novo Mundo. Como sabemos, a coloniza o do Brasil se fez com uma justificativa cristã, pautada nos trabalhos dos padres da Companhia de Jesus com rela o ao incremento do reino de Jesus Cristo nos trópicos:

Ha nesta terra [**capitania do Espírito Santo**], mais gentio para converter que em nenhuma outra capitania; deu o padre visitador ordem, com que fossem dous padres dahi vinte e oito leguas   peti o dos índios, que queriam ser christãos: espera-se grande fruto desta missão, e descer o logo quatro ou cinco mil almas, e ficará porta

aberta para descer grande multidão de gentios (CARDIM, 1980, p. 167, grifo nosso).

Nesse trecho, Cardim revela a possibilidade de se fazer a conversão dos brasis, especificando os da Capitania do Espírito Santo. Dizemos, então, que esta capitania serve para indicar não apenas a do Espírito Santo, mas também as demais capitanias, uma vez que os trabalhos dos padres da Companhia se alastraram por toda a Província do Brasil, no sentido de cooptar índios para a Fé Cristã. A utilidade e honestidade da causa parte, primeiramente, da benevolência dos padres que, enfrentando os perigos de se embrenhar em terras desconhecidas, desvelam as grandes virtudes de suas almas. Sem abrir mão da fé, da clemência, da força, da perseverança, esses padres empreendem uma missão de conquistar uma “multidão de gentios”. A hipérbole, aqui, é muito necessária para demonstrar a grandiosidade do projeto catequético, com o objetivo de despertar o *páthos* nos leitores. É interessante notarmos, ainda, que Cardim alude à dificuldade dos trabalhos perpetrados pelos padres, posto que, sob a liderança do padre visitador, homem virtuoso e de bondade reconhecida, outros padres caminham vinte e oito léguas, distância grande, para encontrar índios que queriam ser cristãos. Essa dificuldade revela a nobreza do empreendimento cuja utilidade e honestidade não se deixa abater pelos inconvenientes, afinal, como apregoa Cícero, o útil nasce do glorioso. O glorioso, sem dúvida, está para a salvação da alma boçal do índio, com vistas à atribuição das três faculdades escolásticas que constituem a pessoa, a saber: memória, intelecto e vontade. O glorioso está, ainda, para a salvação das almas dos próprios padres que, convertendo almas para a Igreja Católica, asseguram o seu lugar no Paraíso.

Gandavo, por sua vez, na sua “História da Província de Santa Cruz” e no “Tratado da terra do Brasil”, procurou dar notícia da fertilidade da terra e da temperança dos ares da Província de Santa Cruz, cuja história, até aquele momento, estava sepultada no mais absoluto silêncio. Nas palavras do autor:

[...] ha nella cousas dignas de grande admiraçam e tam notáveis que parecêra descuido e pouca curiosidade nossa, nam fazer mençam dellas em allgum discurso, e da-las à perpetua memória, como costumavão os antigos: aos quaes nam escapava cousa alguma que por extenso nam reduzissem a historia, e fizessem mençam em suas escrituras de cousas menores que estas, as quaes hoje em dia vivem entre nós como sabemos, e viverão eternamente (GANDAVO, 1964, p. 23).

A escrita, nesse sentido, é vista como caução da imortalidade, e os homens que a põem em prática são tão importantes para o Reino quanto aqueles incumbidos do ofício das armas. Segundo Marcello Moreira – em texto que trata da relação entre história, memória e louvor na lírica camoniana, levando na devida conta preceptivas retóricas e poéticas do século XVI –, a escrita propicia saber cumulativo a todos, prodigalizando a prudência e a arte de bem agir como expressão do conhecimento histórico, evitando, desse modo, na política, os erros passados, assim como perscrutando os sucessos antigos a fim de que se possam reproduzi-los. Nas palavras do autor:

A escrita se torna apanágio da humanidade e permite a crescente humanização do ser humano por meio do cumulativo saber que ela propicia a todos. Como fonte de saber e de experiência acumulada, a escrita prodigaliza a prudência e a arte de bem agir como expressão do conhecimento histórico que, na prática política, deve se manifestar pela evitação dos erros do passado que causaram a ruína de outrora felizes Estados. Assim como as causas do sucesso dos antigos, mormente dos romanos, deve ser perscrutada, a fim de que se possam reproduzir os atos que os levaram à grandeza e ao império, deve-se aprender com os erros passados, não mais os cometendo. A escrita, depositária da memória histórica, permite assim o aperfeiçoamento da humanidade por meio da experiência que uma geração lega a outra por meio dos trabalhos da pena (MOREIRA, 2004, p. 158-159).⁵⁹

Nessa perspectiva, a história é compreendida como *magistra vitae*, indo ao encontro do velho *topos* de que a história é a mestra da vida – *historia magistra vitae* –, cunhado por Cícero no contexto da oratória. Quanto a isso, lembramos do caráter pedagógico da história que, por meio dos seus exemplos, busca instruir para o futuro a partir do passado. A escrita, no contexto apresentado por Gandavo, é vista como depositária da memória histórica, uma vez que oferece informações acerca dos feitos obrados pelos europeus no Novo Mundo, imortalizando os *exempla* e permitindo aos pósteros o bem obrar por emulação.⁶⁰ Por meio dela, o cronista promete apresentar

⁵⁹Marcello Moreira. As armas e os barões assinalados: poesia laudatória e política em Camões. In: *Revista Camoniana*, vol. 16, p. 129-164, São Paulo, 2004.

⁶⁰ Com isso, demonstramos uma preocupação do colonizador com essa questão da escrita enquanto meio cumulativo do saber. Todavia, Serge Gruzinski, em texto intitulado “Renascimento Ameríndio”, evidencia que essa preocupação se fez notar também da parte dos índios colonizados. Não se trata da América portuguesa, mas da América espanhola. Nesse diapasão, o autor afirma que as autoridades espanholas dedicaram-se a impor, na América e, em especial, no México, a língua e o direito de Castela. Gruzinski, então, ressalta o importante papel desempenhado pelas elites índias – nobreza Azteca –, as quais aprenderam a ler e a escrever na língua latina, além de retórica e teologia, adquirindo os saberes da Renascença e participando das grandes pesquisas etnográficas que os missionários dedicaram às culturas indígenas. Esses letrados indígenas, que se destacaram em vários domínios do saber, logo perceberam que a escrita fazia a força de seus vencedores. Dessarte, valeram-se dela para exprimir o seu ponto de vista

coisas novas ao público alheio ao Novo Mundo, que só o conhecerá por meio das descrições dele apresentadas. Daí a necessidade desses relatos, afinal, aos antigos, sábios, nada escapava aos trabalhos da pena, nem mesmo coisas menores do que a que ora se propõe. Gandavo, como podemos notar, atribui à escrita o poder de imortalizar os eventos passados. Com isso, ele imortaliza o próprio nome, pois reproduz os atos que, se bem deliberados, levarão à grandeza do Império português.

No que toca a Sousa, finalmente, é pertinente salientar que, em seu “Tratado descritivo do Brasil”, ressalta a fertilidade e a grandeza do Estado do Brasil, mais especificamente da Bahia de Todos os Santos, exortando a Coroa portuguesa a mandar fortificar e prover o necessário à defesa das povoações da Província:

sobre acontecimentos capitais, de modo que, nas línguas latina e nahuatl, preservaram uma quantidade impressionante de textos literários e documentos de toda espécie, podendo, assim, salvaguardar o seu passado, antes restrito às tradições orais, e evitar que os conquistadores ou monges franciscanos impusessem à posteridade apenas a sua versão do passado. Nas palavras de Gruzinski: “Muitos membros dessas elites indígenas consagraram-se à salvaguarda de seu passado, redigindo a história de seus domínios senhoriais. Tornaram-se historiadores. Utilizaram a língua nahuatl e a escrita alfabética para consignar suas informações, já que antes da Conquista as sociedades não dispunham de meios de fixar a palavra [...]. Em outros termos, foram esses índios ocidentalizados que construíram a memória índia ao recolher as lembranças dos antepassados, ao reunir as tradições orais e ao fazer uso das informações contidas nos preciosos códices pictográficos. [...] O fenômeno não é importante apenas para o conhecimento do mundo indígena. Ele permite ao povo mexicano ter hoje uma história e um passado que não estejam irremediavelmente truncados e mutilados” (GRUZINSKI, 1999, p. 288-289). Complementarmente, assinalamos que Gruzinski, numa perspectiva diferente da que adotamos nesse trabalho, apresenta um estudo interessante sobre o século XVI, marcado pelo nomadismo dos homens do Império ultramarino – conquistadores, exploradores, missionários, eclesiásticos e mercadores – os quais, conforme suas vocações e interesses, deslocaram-se entre os diferentes continentes, preocupados em produzir observações extraídas das sociedades e das línguas mais diversas, bem como em patentear as etapas de transmissão e difusão do mundo ameríndio para o mundo europeu. Segundo Gruzinski: “Apesar dos estereótipos, dos preconceitos e das segundas intenções de que estes textos estão repletos, estes olhares revelam uma vontade contínua de acumular informações sobre os diferentes territórios da monarquia e de seus vizinhos. É claro que expressam um desejo de dominação e de conquista impulsionado dos centros da Monarquia, mas ao mesmo tempo traduzem a capacidade sistemática de se abrir aos demais” (GRUZINSKI, 2001, p. 191). Nessa perspectiva, as terras da Monarquia são vistas como terras de mesclas, confrontações e conflitos, onde se formaram sociedades híbridas, num processo de mestiçagens biológicas e culturais que fez com que os europeus se americanizassem e/ou africanizassem. Tal análise obriga a superar as frágeis fronteiras das disciplinas e das áreas culturais tradicionais, levando a preterir estudos que relegam as sociedades ditas “coloniais” a uma posição de dependência política e de exploração econômica em relação à metrópole, em valoração daqueles que consideram as suas capacidades de autonomia, reação e invenção. Isnara Ivo, numa perspectiva análoga à de Gruzinski, afirma que os textos dos viajantes do século XVI, à semelhança das mercadorias, sentimentos, experiências, saberes e pessoas, levaram informações do Novo Mundo a todas as partes do planeta, enriquecendo as bibliotecas europeias: “Os novos horizontes do Império lusitano tingiram com novos tons não somente o mundo ibérico, mas toda a Europa. A expansão colonial e a formação do Império ultramarino português propiciaram à monarquia católica espaços comerciais novos e novas possessões de caráter inédito na história. A Europa Ocidental assistiu estupefata à chegada de novas especiarias e metais preciosos. As conexões intercontinentais patrocinadas pelas conquistas interligaram, além de coisas e mercadorias, sentimentos, experiências, saberes e pessoas oriundas das quatro partes do mundo. As informações chegadas pelos oceanos Atlântico, Índico e Pacífico enriqueceram as bibliotecas europeias com relatos, textos, e informações de todas as partes do planeta” (IVO, 2012, p. 112).

[...] estará bem empregado todo o cuidado que Sua Majestade mandar ter deste novo reino, pois está capaz para se edificar nele um grande império, o qual com pouca despesa destes reinos se fará tão soberano que seja um dos Estados do mundo porque terá de costa mais de mil léguas [...], cuja terra é quase toda muito fértil, mui sadia, fresca e lavada de bons ares e regada de frescas e frias águas (SOUSA, 2001, p. 31).

Como as deliberações visam ao futuro por meio da narração de fatos passados, Sousa ressalta a possibilidade de se erguer um grande Império nas terras do Brasil, desde que sejam empreendidos esforços por parte da Coroa. Face a isso, Sousa tenciona convencer a Coroa portuguesa a mandar fortificar as terras do Brasil. Para revelar a grandeza dessas terras, o cronista se vale de lugares comuns apontados por Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Alcaçár, entre outros, salientando a enormidade do território: “mais de mil léguas de costa”; a fertilidade da terra, muito fértil, sadia, fresca e privilegiada com bons ares, o que a torna não apenas útil aos homens do Reino, mas também aprazível, na medida em que possui também águas frescas e frias. Enfim, é terra onde se pode combinar o viver bem e a virtude, como apregoa Aristóteles ao aludir à felicidade. Na verdade, para ele, esta é a autossuficiência na vida, ou uma vida agradável, com segurança. Indo ao encontro do preceito Aristotélico, Sousa figura as terras do Brasil como fontes de bens materiais em que se pode, com pouco esforço, atingir a felicidade. Esse é o argumento do qual ele se vale para persuadir os leitores no discurso deliberativo que produz.

Nesse sentido, os relatos de viagem supracitados têm por finalidade informar os europeus acerca do bom e do conveniente nos trópicos, encorajando-os a povoar e partilhar da riqueza e prosperidade oferecidas pelo Novo Mundo, sem perder de vista o sentido teleológico da colonização que coloca Deus como Causa Primeira e Final de todas as coisas. Para tanto, eles se valem de um sem-número de descrições de animais, plantas e nações de gentios da América, lançando mão de *topoi* da memória partilhada. Quanto ao lugar comum, reiteramos que, na Instituição retórica do século XVI, não se trata de mera repetição do idêntico, mas de uma variação elocutiva do lugar que compete com os usos anteriores e contemporâneos dele. Assim, é indispensável que o orador colecione e classifique as premissas atinentes ao gênero de que pretende tratar, imitando as opiniões tidas por verdadeiras pelos sábios ou pela maioria deles. Esses *endoxa* – boa *doxa* ou boa opinião sobre as coisas –, no ato da apreensão do discurso pelo destinatário, são julgados com o objetivo de averiguar se o efeito de presença de

coisas ausentes é verossímil segundo o costume de imitação de autoridades. Nesse contexto, os *topoi* são pensados como lugares retóricos ou dialéticos⁶¹ que são guardados em lugares físicos ou imaginários da memória, constituindo sede de argumentos aplicados pelo autor. A memória, nesse sentido, é imagem de uma presença que se ausentou que é substituída por imagens verbais, as quais se opõem ao esquecimento. Dito isso, assinalamos que as descrições de Cardim, Gandavo e Sousa valem-se de lugares comuns dos gêneros deliberativo e epidítico, revelando a boa fé e a prudência própria de oradores perspicazes. Como dissemos no capítulo anterior, o discurso principia pelo exórdio, que é seguido pela narração, divisão, confirmação, refutação e conclusão. Neste capítulo, priorizamos a análise do exórdio e da dedicatória, já que ambos fazem parte da introdução; da narração, sem desconsiderar a descrição que a integra; da confirmação, que segue a narração, e da conclusão ou peroração. Antes de passarmos à análise dessas partes do discurso, não podemos deixar de referir aos motivos da colonização portuguesa no Brasil, já que foram eles que orientaram os escritos de Cardim, Gandavo e Sousa.

4.1 Exploração econômica e missão catequética no Novo Mundo

António Manuel Hespanha⁶², professor titular de História Constitucional e do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, refere, numa perspectiva diferente da que é adotada neste trabalho, os vários *topoi* usados no discurso colonial para definir o propósito de empreendimento colonial. Sumariamente, tais *topoi* estão ligados ao intuito de expandir a fé e os empreendimentos comerciais, traduzindo a busca do bem comum e do privado. Não obstante, esses objetivos eram divergentes, na medida em que colonizadores e missionários viviam em meio a querelas que não se limitaram ao primeiro século de colonização. Na realidade, ambos os segmentos atuavam sob as malhas de uma legislação contraditória, que ora declarava liberdade irrestrita aos índios, ora permitia mover contra eles Guerra Justa e, por conseguinte, escravizá-los. Essa questão da Guerra Justa, assim como dos entreveros entre colonos e jesuítas, não passou

⁶¹ Desses lugares, falamos no primeiro capítulo, mas lembramos aqui que os lugares dialéticos são próprios de dedução lógica, ao passo que os retóricos são argumentos usados pelo orador para persuadir a audiência em causas particulares.

⁶² António Manuel Hespanha. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na trama das redes: Política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

incólume às representações argutas dos cronistas que aqui analisamos. No entanto, devemos lembrar que, nos textos desses cronistas, não há uma preocupação com a empiria, na medida em que eles sacam provas de argumentos que são achados nas *auctoritates* antigas do gênero para a confirmação do que dizem. Desse modo, vejamos o trecho seguinte, em que Cardim se refere às atrocidades praticadas por alguns portugueses “de ruim consciência”, os quais são grande impedimento à disseminação da Santa Fé Católica entre os nativos, posto que cativam índios de forma ilícita, passando-se por padres para enganá-los:

Outra nação se chama ‘Carijo’: habitão além de São Vicente; destes ha infinidade e correm pela costa do mar e sertão até o Paraguay, que habitão os Castelhanos. Todas estas nações [...], ainda que diferentes, e muitas dellas contrarias umas das outras, têm a mesma lingua, e nestes se faz a conversão, e tem grande respeito aos Padres da Companhia [...], e é tanto este credito que alguns Portuguezes de ruim consciência se fingem Padres [...] e dizendo que [...] os vão buscar para as igrejas [...], os trazem enganados, e em chegando ao mar os repartem entre si, vendem e ferrão, fazendo primeiro nelles lá no sertão grande mortandade, roubos e saltos, tomando-lhes as filhas e mulheres, etc., e se não forão estes e semelhantes estorvos já todos os desta lingua forão convertidos á nossa santa fé (CARDIM, 1980, p. 103).

Nesse trecho, Cardim alude às dificuldades encontradas pelos padres no Novo Mundo para a conversão dos índios. Nesse ponto, destacamos dois polos opostos: o da exploração econômica levada a extremo pelos colonos e o da missão catequética empreendida pelos padres da Companhia. Acerca disso, é pertinente afirmarmos que os missionários aparecem como os defensores naturais do índio contra a cupidez dos colonos que, por vezes, ressentiram-se do controle dos primeiros sobre a mão-de-obra indígena, empregando os mais variados subterfúgios para convencer as autoridades sobre a necessidade do cativo. Como vemos no excerto de Cardim, há uma defesa às nações de índios, entre elas a Carijó, assim como outras que habitam a costa do mar e o sertão, as quais, apesar de contrárias umas às outras, têm a mesma língua e permitem a aproximação dos padres. Cardim chega a dizer que há tanto respeito pelos padres da Companhia e é tão grande o crédito que estes têm junto aos índios, que alguns portugueses, certamente os colonos, pegam-nos enganados, fazendo-lhes toda sorte de violência, o que impede a conversão à Santa Fé Católica. Na realidade, com isso, Cardim faz uma súplica à Coroa portuguesa, no sentido de intervir para que os colonos, com a sua ambição, não prejudiquem a missão catequética empreendida pelos padres da

Companhia de Jesus. Com a narração acima, Cardim demonstra o conhecimento dos lugares comuns do gênero deliberativo, uma vez que efetua o *páthos* nos leitores por meio da demonstração dos sofrimentos dos índios diante dos portugueses de “ruim consciência”. Do mesmo modo, ressalta o sofrimento dos padres perante tantos obstáculos. Com isso, ele revela a virtude de espírito dos religiosos, posto que perseveraram, mesmo diante de grandes perigos, em nome da Fé Cristã. A narração, assim, é verossímil, uma vez que não imita a realidade, mas o discurso das autoridades. Como vemos, o cronista não apenas expressa o fato como pede a sua natureza, pois, além de tornar o leitor favorável a partir da elucidação da utilidade da causa debatida, ele também move os afetos, pois narra o ocorrido como se estivesse sentindo as paixões. Com isso, ele incita a compaixão nos leitores que, maravilhados com a representação que coloca em cena as imagens do que está ausente, ficam persuadidos com o que leem. Cardim faz isso de maneira excelente. Por meio da demonstração, ornamento de pensamento útil para amplificar e apelar à misericórdia, ele narra o acontecimento com palavras tais, que faz parecer que as coisas estão acontecendo diante dos olhos: os portugueses de ruim consciência enganam os índios, levam-nos para o mar, onde os repartem, vendem e ferram. Antes disso, porém, os tais portugueses fazem no sertão grandes males aos índios: matam-nos, roubam, assaltam, tomam-lhes suas mulheres e filhas. Tudo isso é narrado com a supressão das conjunções, conferindo vividez e brevidade ao discurso. Por fim, ele conclui com uma breve argumentação de que, se não fossem tais estorvos, todos aqueles índios já teriam sido convertidos à Santa Fé Cristã. Nesse passo, o missionário ganha o ânimo dos leitores, despertando o medo da violência dos colonos, a esperança da conversão dos incolos, na mesma medida em que confere dignidade ao discurso.

Gandavo, por sua vez, também faz menção às querelas entre colonos e jesuítas. Na verdade, no excerto que segue, o cronista menciona a intercessão dos padres junto aos Governadores locais e Capitães, a fim de evitar que os resgates de índios fossem feitos por meio de “guerras injustas”, as quais eram justificadas tão-somente pela cobiça dos colonos e o “pouco serviço de Deus”:

E pera que o fruto desta doutrina se nam perdesse antes de cada vez fosse em mais crescimento, determinaram os [...] Padres de atalhar todas as ocasiões que lhe podiam da nossa parte ser impedimento e causa de escandalo, e perjuizo ás consciencias dos moradores da terra. Porque como estes Indios cobiçam muito algumas cousas que vam deste Reino, [...] vendiam-se a troco dellas huns aos outros aos

Portuguezes: os quaes a voltas disto salteavam quantos queriam, e faziam-lhes muitos agravos, sem ninguem lhes ir á mão. Mas já agora nam ha esta desordem na terra, nem resgates como soia. Porque depois que os padres viram a sem razam que com elles se usava, e o pouco serviço de Deos que daqui se seguia, proveram neste negócio e vedaram, como digo, muitos saltos que faziam os mesmos Portuguezes por esta costa, os quaes encarregavam muito suas consciencias com cativarem muitos Indios sem direito, e moverem-lhes guerras injustas (GANDAVO, 1964, p. 67-68).

A citação de Gandavo vai ao encontro da de Cardim, na medida em que ambas tratam do empenho dos padres na conversão dos índios, assim como das dificuldades impostas pelos colonos que, sob o pretexto da Guerra Justa, cativavam os índios desordenadamente, fazendo-lhes grandes agravos. Para entendermos melhor essa questão, é necessário reportarmo-nos à legislação portuguesa que versa sobre os índios do Brasil. Face ao estatuto legal dos indígenas, torna-se patente a luta de interesses e causas que ora concede liberdade irrestrita aos índios, sob o pretexto de estes serem filhos de Deus e vassalos da Coroa, ora legitima a captura em algumas circunstâncias, dentre as quais mencionamos a ‘Guerra Justa’. Esta consistia num mecanismo para submeter ao cativo um sem-número de índios e burlar as restrições impostas pela legislação indigenista. Como podemos notar, essa legislação era contraditória, pois, apesar da ação dos jesuítas, havia muitas maneiras de os colonos justificarem a escravização dos índios⁶³. Como sabemos, os índios eram a principal fonte não apenas de rendimento, mas também de acumulação de capital no Nordeste até o final do século XVI e, na região de São Paulo, até o final do XVII. Outro fator agravante era o reduzido número de escravos africanos na região de São Paulo, haja vista que os colonos não tinham capital suficiente para comprá-los. Destarte, asseveramos, com base na legislação supracitada, que os descimentos de índios e o conseqüente aldeamento, sob a jurisdição dos jesuítas, eram destinados aos índios pacíficos, ao passo que, ao bárbaro, era reservada a chacina e, aos aprisionados em Guerra Justa, a escravidão. Contudo,

⁶³Sobre isso, é interessante ver Beatriz Perrone-Moisés, que traz à cena algumas justificativas encontradas pelos colonos que, reagindo às leis de liberdade dos índios ou invocando os princípios dessas mesmas leis, defendiam o cativo como única maneira viável de conter a barbárie em que eles viviam: “Para reagirem às leis de liberdade, os moradores não apelam apenas para a premente necessidade de braços sem os quais a colônia não sobreviverá. Invocando os próprios princípios básicos dessas leis, a saber, a salvação das almas e a civilização dos índios, afirmam a impossibilidade de realizá-los através da liberdade, dada a barbárie em que se encontram os gentios. Só o cativo, dirão, permitirá realizar a conversão e civilização dos índios e por isso, principalmente, deve ser legitimado. Alegam também que os missionários encarregados das aldeias não cumprem sua parte, recusando-se a fornecer índios aos moradores e, aqui também, movem-se no universo jurídico. (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 123). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

muitos índios ‘pacíficos’ eram levados contra a sua vontade e eram vendidos e obrigados a servir os colonos sem receber qualquer remuneração.

No trecho supramencionado, Gandavo demonstra o esforço dos padres para que não se perdesse a doutrina cristã. Para tanto, mostraram-se contrários a tudo que causasse escândalo por parte dos cristãos, os quais, conhecedores das coisas dos céus, não poderiam se comportar de forma inapropriada à sua condição. No trecho, Gandavo descreve os índios como desmemoriados da verdadeira lei natural, uma vez que, no afã de conseguir as coisas que vinham do Reino, vendiam-se uns aos outros. Com isso, ele revela o estado de barbarismo em que viviam aquelas populações, as quais, sem a interferência dos padres, sucumbiriam nas mãos de portugueses violentos que as salteavam e faziam-lhes muitos agravos impunemente. Com a intervenção dos padres, homens sensatos e bondosos, a desordem relatada teve fim. Uma vez que os padres perceberam que o projeto catequético estava comprometido por portugueses que cativavam índios por meio de “guerras injustas”, os colonos perderam lugar. Portanto, afirmamos que, na política católica do século XVI, a subordinação dos bárbaros significava caridade para com os indivíduos, porquanto os obrigava a serem salvos, ainda que cativos. Gandavo e Cardim, nas suas representações, demonstram esse sentido teológico-político da colonização portuguesa, que tinha Deus como Causa Primeira e Final de todas as coisas. Nessas representações, fica evidente o argumento de Cícero de que as leis não são respeitadas simplesmente por serem leis, mas por visarem ao bem comum da República. No caso em questão, as leis eram contraditórias. Então, imperava o discurso do bem comum, que conferia ao índio uma posição na ordenação hierárquica do Estado⁶⁴. Para convencê-los, a figura do padre, tipo grave, honrado e discreto, era

⁶⁴John Manuel Monteiro, em livro intitulado: “Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo”, oferece-nos uma análise acurada das relações euroíndigenas que se desenrolaram no Novo Mundo com a chegada dos brancos, patenteando a luta pela mão-de-obra indígena, caracterizada pela competição direta entre jesuítas e colonos. Para o autor: “o que de fato se disputava eram as formas de controle e integração na emergente sociedade luso-brasileira de grupos recém-contatados. Tanto jesuítas quanto colonos questionavam a utilidade e os métodos utilizados pelo rival para arrancar os índios de suas aldeias natais, que abrangiam desde a persuasão ou atração pacífica até os meios mais violentos de coação. Uma vez consumada a separação, disputava-se o direito de administrar o trabalho dos índios já deslocados para a esfera colonial” (MONTEIRO, 1994, p. 40). De acordo com Monteiro, as ações perpetradas por colonos e jesuítas, assim como as epidemias – surtos de sarampo e varíola –, promoveram a desintegração das comunidades indígenas, dizimando-as e desmoralizando-as. Para o autor em questão, o projeto dos aldeamentos jesuítas fracassou sob praticamente todos os aspectos, sendo a resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário, o qual conseguiu criar apenas “comunidades marginais de índios desolados, debilitados pelas doenças importadas e incapazes de providenciar a própria sobrevivência” (MONTEIRO, 1994, p. 51). Como já dissemos, a penetração dos sertões sempre girou em torno da questão da necessidade crônica de mão-de-obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas dos paulistas. Os métodos utilizados pelos colonos eram os mais diversos: resgates, apresamento direto e, em escala maior, as expedições punitivas, características dos últimos anos

essencial, afinal era ele quem iria ensinar o autocontrole dos corpos e das maneiras. Ele provava seus argumentos com a autoridade de membro da Igreja Católica e persuadia com o discurso. Em suma, somente ele, por meio da conversão, poderia civilizar o ameríndio.

Conseqüentemente, por meio dos argumentos de negócios, Gandavo apresenta uma coisa fingida, mas que poderia ter ocorrido. Sua narração versa sobre os padres e os colonos, mostrando as suas características e incitando nos leitores a misericórdia ante as calamidades sofridas pelos índios e pelos padres, seus defensores. Além disso, desperta o medo e a esperança da conversão, a qual seria feita por intermédio dos padres. Logo a seguir, Gandavo faz alusão à Guerra Justa que, como vimos, era uma das formas legítimas de se capturar índios no Novo Mundo, revelando a importância dos padres na conversão dos brasis e, por conseguinte, na manutenção das forças do Império:

Alem disto pera que nesta parte haja mais dezengano, quantos escravos agora vêm novamente do sertão ou de humas Capitánias pera outras, todos levam primeiro a alfandega e ali os examinam, e lhes fazem perguntas, quem os vendeu ou como foram resgatados, porque ninguem os pode vender senam seus pais, se for ainda com extrema necessidade, ou aquelles que em justa guerra os cativam: e os que acham mal adquiridos põem-nos em sua liberdade (GANDAVO, 1964, p. 68).

Como já comentamos sobre essa questão da Guerra Justa, reafirmamos apenas que esta era considerada pelos padres da Companhia a maneira legítima de se cativar os índios bárbaros da Província do Brasil, os quais eram capturados para serem escravizados. Lembramos que, aos índios pacíficos, era reservado o aldeamento. Como está dito no excerto de Gandavo, os escravos eram apanhados no sertão e iam de umas capitánias para outras. Antes, porém, passavam na alfândega, onde eram examinados e respondiam perguntas acerca de quem os havia vendido ou como haviam sido capturados. É bom que digamos que, de acordo com Gandavo, em situações de extrema necessidade, os próprios pais podiam vender seus filhos. No entanto, com a intervenção

do século XVI. Segundo o aludido autor, a atividade de apresamento só arrefeceu no crepúsculo do século XVII, dada a escassez da verdadeira riqueza dos sertões – o “ouro vermelho” –, na feliz expressão de Antônio Vieira. Com Monteiro, concluímos que a discussão teológico-política que traz à baila considerações sobre a escravização do ameríndio não se dissocia da expansão mercantilista e das novas possibilidades de obtenção de riquezas nas terras invadidas. Sob o pretexto de promover o bemcomum, a Coroa declarou justa a guerra contra o bárbaro, tornando-o, assim, escravo dos colonos, favorecendo o desenvolvimento econômico do sistema colonial, e, em sentido análogo, cuidou para que os jesuítas resgassem a alma decaída do índio, fundamentada na ideologia ascética do trabalho em que religião e poder se fundem intimamente.

dos padres, aos índios mal adquiridos era devolvida a liberdade. À vista disso, Gandavo faz supor que a legitimidade da Guerra Justa contra os bárbaros do Brasil pressupunha Deus, pois, por meio dela, cativavam-se os índios bárbaros que, com sua resistência, impediam o projeto civilizador. Nessa ordem de ideias, civilizar implicava submeter às leis e obrigar ao trabalho. Os índios pacíficos, em contrapartida, eram convertidos à Santa Fé Católica, passando a fazer parte do corpo místico do Império. Dessa forma, eram submetidos às leis do Império e ao Rei de Portugal. A educação que recebiam dos padres devia dar conta das três faculdades que, na filosofia escolástica, definiam a pessoa humana: a memória, a vontade e a inteligência. Tal educação se dava, no século XVI, no Novo Mundo, por meio da via oral. Os padres, aconselhados pela luz natural da Graça inata, pregavam com eficácia didática, prazer engenhoso e efeito persuasivo. Nesses casos, as preceptivas retóricas e poéticas eram apropriadas cristãmente com o fito de transmitir as verdades canônicas aos selvagens ignorantes da verdadeira religião. Tratava-se, pois, de um “governo das almas por meio da palavra” (HANSEN, 2007b, p. 28).⁶⁵ Propostos em termos de utilidade, os discursos possuíam tom pedestre, pois, assim, eram mais persuasivamente eficazes, indo ao encontro das funções retóricas de ensinar – *docere* –, persuadir – *movere* – e, em última instância, agradar – *delectare*. Nesses discursos, evidenciava-se que o fim da razão de Estado era o bem comum, que pressupunha a fusão entre o interesse geral e o particular com harmonia. Com isso, o índio deveria abrir mão da sua liberdade natural do mato para receber os privilégios concedidos conforme a posição natural dos membros no corpo político da hierarquia. A liberdade, assim, segundo Hansen, era entendida como ‘servidão livre’ ou subordinação à cabeça real. Portanto, vale a pena repetirmos que a educação era fundamental para obter a ‘subordinação livre’ que interessava ao bem comum. Era por meio dela que o homem se tornava ‘mais homem’. Nesse sentido, os padres foram, como podemos extrair dos excertos de Cardim e Gandavo, fundamentais, uma vez que ensinavam aos homens o autocontrole, “visando a harmonia dos apetites individuais e a amizade do restante corpo político do Estado” (HANSEN, 2007b, p. 26). Acrescentamos que a desigualdade entre os membros do corpo místico era natural porque instituída no pacto de sujeição, de modo que a primeira virtude de todas era a obediência.⁶⁶ Desse ponto de

⁶⁵ João Adolfo Hansen. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, FILHO, Luciano Mendes Faria e VEIGA, Cynthia Greive (orgs). *500 anos de educação no Brasil*. 3ª ed. 1ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2007b.

⁶⁶ Como a maior virtude de todas era a obediência, os abusos *contra naturam* e, sobretudo, as iniciativas individualistas dissociadas do interesse do bem comumeram considerados vícios que deveriam ser

vista, é oportuno dizermos que a política no período em foco significava “uma arte de obter, manter e ampliar o poder” (HANSEN, 2003, p. 70).⁶⁷ Consoante Hansen, tal lógica absolutista da ‘razão de Estado’ implicava a paz armada e a guerra.⁶⁸ Desse modo, essa lógica legitimava a Guerra Justa contra os índios bárbaros, revelando, como vimos acima, os entreveros entre colonos e jesuítas quando do empreendimento colonial. Após tratar dos motivos que justificaram o empreendimento colonial, procedemos à análise das partes do discurso priorizadas nesse capítulo: o exórdio e a dedicatória; a narração e a descrição que a integra; a confirmação e a conclusão ou peroração. Nessas partes, os cronistas valem-se de lugares comuns conhecidos dos leitores para demonstrar a utilidade e a honestidade da causa debatida, tendo em vista a

exemplarmente castigados e extirpados. Quanto a isso, é válido mencionarmos o artigo de Marcello Moreira em que este trata da sátira atribuída a Gregório de Matos e Guerra. Como esse mesmo princípio do pacto de sujeição - *pactum subjectiones* - é corrente também nas letras do século XVII, Moreira apregoa que a sátira opera a ausência de caráter virtuoso de alguns tipos do império português, dando como exemplo os frades cuja conduta indica para “a ausência de exemplaridade na vida religiosa”: “Satiriza-se o vício criticável como prática não de um indivíduo, mas de um tipo. Instituem-se, por conseguinte, grupos binários a serem lidos em chave moral (virtuoso x vicioso, casto x não-casto, sujo x limpo, puro x impuro), referentes todos eles à maior ou menor exemplaridade - ou à ausência de exemplaridade - da vida religiosa”. In: GAMA, Luciana & MOREIRA, Marcello (orgs.). *Dossiê Brasil-Colônia*, Revista USP, n.57, p. 86-103, mar./maio, 2003. p. 93.

⁶⁷ João Adolfo Hansen. *Ut Pictura Poesis: Análise bibliográfico-textual de dois membros da tradição de Gregório de Matos e Guerra*. In: GAMA, Luciana & MOREIRA, Marcello (orgs.). *Dossiê Brasil-Colônia*, Revista USP, n.57, p. 86-103, mar./maio, 2003.

⁶⁸ Em consonância com João Marinho dos Santos, afirmamos que, para além do Novo Mundo, a guerra foi um elemento imprescindível para Portugal no período da Expansão Ultramarina, uma vez que favoreceu a coesão nacional e a independência face à ameaça de Castela. Na verdade, desde o século XIV, Portugal vivia uma situação dramática e era necessário encontrar soluções para os problemas econômicos e os conflitos sociais, sem mencionar o contencioso político-militar com Castela, que se configurava num verdadeiro escândalo, já que era uma guerra entre cristãos (*Respublica Christiana*). Nesse contexto, a guerra para a conquista de Ceuta pareceu ser a melhor alternativa, posto que abriria a possibilidade de conquistar outros reinos ultramarinos, formaria e manteria uma elite guerreira cristã que, conciliando honra e proveito, lutaria contra o infiel e, em última análise, dissuadiria os castelhanos de, um dia, anexarem Portugal. Não obstante, Portugal possuía um fundo demográfico nacional baixo, sem falar que lhe faltava dinheiro para contratar mercenários estrangeiros. Para enfrentar tal situação, foi necessário lançar mão de uma solução de domínio ideológico que teve os missionários como principais atores, no sentido de convencer os cristãos a lutarem por uma causa justa e querida por Deus: o combate aos inimigos da Santa Fé Católica, que não estava dissociado, de forma alguma, do proveito e da fama. Indubitavelmente, esse discurso ideológico encontrou ressonância nas terras do Novo Mundo, dois séculos depois, tornando possível a um número reduzido de homens conquistar o tamanho poder de gente que vivia nas florestas tropicais da América: “os reis portugueses e, com eles, a nação haviam sido eleitos por Deus para combater contra os inimigos da sua Santa Fé e esta missão [...] deveria ser realizada em espírito comunitário, sob as ordens da Coroa-Estado (atitude colonizadora), em todos os lugares e em todos os tempos até que se verificasse a vitória universal do Reino de Deus. A esta luz nada nem ninguém se deveria opor e/ou interpor, porque seria vencido, inclusive os castelhanos. Assim, o impossível humano tornava-se possível e dava alento aos que acreditavam, dispondo-os a combater. Releve-se, pois, em termos de eficácia, a importância desta vontade posta ao serviço da guerra cruzadística, ou seja, a sua marca divina, logo invencível” (SANTOS, 1998, p. 156-157). Foi, portanto, essa guerra cruzadística contra o infiel que atravessou o Atlântico, buscando honra e glória celestiais, mas também proveito e fama. No Novo Mundo, no século XVI, essa guerra ganhou novos contornos, como podemos averiguar nas linhas acima.

exploração econômica das terras do Novo Mundo, assim como a missão catequética. Partamos, portanto, para o próximo tópico deste capítulo.

4.2 *Topoi do Exórdio modesto e da dedicatória*

No capítulo anterior, tornamos patente que o exórdio é o início do discurso. Nele, o orador oferece uma amostra do conteúdo do discurso, a fim de que os ouvintes conheçam previamente o que será tratado. Como a causa tratada por Cardim, Gandavo e Sousa é honesta, uma que vez que parece ser defendida por todos, faz-se, no exórdio ou proêmio, a introdução. A introdução visa a ganhar o ânimo dos ouvintes, tornando-os benevolentes, atentos e dóceis. Acerca disso, convém mencionarmos Aristóteles, que prescreve que o orador deve mostrar uma determinada atitude, a fim de dispor favoravelmente o juiz (no caso, o público). Sob a égide da “Retórica” aristotélica, afirmamos que o orador deve inspirar confiança naqueles que o ouvem. Para isso, é fundamental que lance mão de prudência, virtude e benevolência:

Três são as causas que tornam persuasivos os oradores e a sua importância é tal que por elas nos persuadimos, sem necessidade de demonstrações. São elas a prudência, a virtude e a benevolência. Quando os oradores recorrem à mentira nas coisas que dizem ou sobre aquelas que dão conselhos, fazem-no por todas essas causas ou por algumas delas. Ou é por falta de prudência que emitem opiniões erradas ou então, embora dando uma opinião correcta, não dizem o que pensam por maldade; ou sendo prudentes e honestos não são benevolentes; por isso, é admissível que embora sabendo eles o que é melhor, não o aconselhem. Para além destas, não há nenhuma outra causa (ARISTÓTELES, 1998, p. 106).

Seguindo por essa mesma linha de análise, Ernst Curtius⁶⁹ apregoa que a tópica – *topos* – é o “celeiro de provisões”⁷⁰, indo ao encontro do sentido retórico de “sede do argumento”. De acordo com ele, para a introdução do discurso, há uma tópica especial. Tomando como base o antigo sistema de retórica, reporta-se à fórmula de modéstia que é imprescindível à introdução do discurso (*exordium*). Nesse ínterim, sublinha que, para dispor favoravelmente o ouvinte, é conveniente que o orador manifeste submissão e humildade, fazendo referência às suas deficiências e falta de preparo. Trata-se, portanto, do *topos* da modéstia afetada, o qual verificamos em Gandavo:

⁶⁹ Ernst Robert Curtius. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

⁷⁰(CURTIUS, 1957, p. 82).

Como pois a escritura seja vida da memoria, e a memoria huma semelhança da immortalidade a que todos devemos aspirar, pela parte que della nos cabe, quiz movido destas razões, fazer esta breve historia, pera cujo ornamento nam busquei epítetos exquisitos, nem outra fermosura de vocabulos de que os eloquentes Oradores costumão usar pera com artificio de palavras engrandecerem suas obras. Somente procurei escrever esta na verdade per um estillo facil, e chão, como meu fraco engenho me ajudou, desejoso de agradar a todos os que della quizerem ter notícia. Pelo que devo ser desculpado das faltas que aqui me podem notar: digo dos discretos, que com sam zelo o costumão fazer, que dos idiotas e mal dizentes bem sei que nam hei de escapar pois está certo nam perdoarem a ninguem (GANDAVO, 1964, p. 23-24).

Do excerto, inferimos que Gandavo, por meio da imitação das *auctoritates*, visa à perpetuação do próprio nome, por meio da emulação. Entendemos emulação aqui no sentido aristotélico de disputa com outros iguais por natureza, na medida em que o discurso, ancorado nos lugares comuns, apresenta variações de predicados deles (*quaestio finita*), competindo com os usos anteriores e contemporâneos (*quaestio infinita*).⁷¹ Assim, a escrita é vista como “vida da memória”, posto que, nas representações, há a presentificação do ausente por meio dos signos. Conforme já discutimos, o passado não existe mais. Contudo, nas representações, os signos tomam o lugar do que é representado; presentificam a coisa ausente, uma vez que o autor tenciona atingir a imortalidade com a sua obra; apresenta uma codificação retórica, haja vista que se vale de lugares comuns, no caso, do exórdio modesto; e encena a posição hierárquica do autor, posto que este se coloca entre os discretos, dissimulando o artifício e prometendo brevidade e clareza na sua exposição. No tocante à dissimulação do artifício retórico, percebemos que Gandavo o faz quando diz não ter se valido de epítetos exquisitos nem formosura de vocábulos. Nesse ponto, ele diz prescindir dos ornamentos de elocução, que tornam o discurso elegante, a fim de que a sua exposição seja clara.

⁷¹Gandavo, ao se comparar às autoridades do gênero em que se exercita, vai ao encontro do que Longino (na verdade, não se sabe ao certo o nome do autor e a data da obra), diz sobre o orador em seu tratado sobre o sublime. Para ele, a grandeza do orador é um dom inato, não sendo, portanto, adquirida pela prática, como a moldagem das figuras, a nobreza de expressão e a composição digna e elevada. Assim, a primeira fonte de onde nasce o sublime indica que “o verdadeiro orador não pode ter sentimentos rasteiros e ignóbeis. Com efeito, pessoas de pensamentos e ocupações mesquinhas e servis a vida toda é impossível que produzam algo admirável, merecedor de imortalidade; grandeza, naturalmente, existe nas palavras daqueles cujos pensamentos são graves” ([LONGINO], 2005, p.78). In: ARISTÓTELES, HORÁCIO e LONGINO. *A Poética Clássica*. São Paulo: Cultrix, 2005.

Para tornar os leitores atentos, benevolentes e dóceis, ele diz se utilizar de um estilo chão, acessível a todos, prometendo notícias sobre a Província do Brasil. Com isso, ele desperta o *páthos* nos leitores. Para tornar os leitores atentos, ele promete, ainda, brevidade. Além disso, o artifício se faz notar na alegação do autor de possuir engenho fraco e se desculpar pelas faltas, as quais serão notadas pelos discretos. Trata-se, aí, da modéstia do orador que, como afirma Quintiliano, é o que mais deve brilhar no exórdio. Nesse passo, retomamos os tipos de destinatários: vulgar e discreto. Como assevera Hansen: “A dupla funcionalidade constitui dois tipos de destinatários textuais, ‘discretos’ e ‘vulgares’, figurados como tipos intelectuaisconhecedores dos preceitos aplicados (discretos) e ignorantes dos mesmos (vulgares)” (HANSEN, 2003, p. 70). Dessa forma, dizemos que Gandavo não apenas se coloca entre os discretos, zelosos na produção e recepção das obras, já que conhecem os preceitos aplicados, mas contrapõe-se também aos vulgares que, além de ignorantes dos preceitos, são idiotas e maldizentes que não poupam ninguém. Gandavo, então, ratifica o sistema hierárquico em que está inserido, encenando as posições dos destinatários discretos e vulgares no corpo místico do Império. Reiteramos que esses destinatários não compõem o público, entendido como a ‘opinião pública’ vista a partir do Iluminismo. Na realidade, esse ‘público’ é, como já dissemos, constituído e figurado pela representação da totalidade mística do corpo político do Império, que é subordinada à cabeça real e à hierarquia dos privilégios. Nesse sentido, não podemos perder de vista que o interesse particular e o geral se fundem com harmonia, com vistas ao bem comum, que é aqui entendido como fim último da razão de Estado.

Dando continuidade à introdução do discurso, é sobremaneira importante referirmos a dedicatória⁷² encetada por Gandavo, destinada a Dom Leonis Pereira. Antes, contudo, salientamos que a “História da Província de Santa Cruz”, de Gandavo, foio resultado de mais de dez anos de trabalho, em que foram redigidas quatro versões da obra. A primeira delas, provavelmente redigida entre 1568-1569, o “Tratado da Província do Brasil”, foi dedicada à rainha D. Catarina, avó de D. Sebastião. A segunda versão, escrita por volta de 1569-1570, ganhou um capítulo sobre a descoberta de indícios de ouro no sertão da Bahia e foi intitulada: “Tratado da Terra do Brasil”. Esta versão foi dedicada ao cardeal D. Henrique e permaneceu inédita até 1826. Na

⁷²Com relação ao *topos* da dedicatória, Curtius afirma que os poetas romanos costumavam denominá-la “consagração”. Os autores cristãos, por seu lado, gostavam de dedicar a sua obra a Deus. Para isso, ofereciam diversas razões bíblicas.

introdução da “História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil”⁷³, editada por Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz, Hue (2004, p. 19) evidencia que, depois das duas versões referidas, o trabalho de Gandavo passou por uma profunda reformulação, surgindo, daí, “uma obra de maior fôlego e mais bem acabada estilisticamente, apresentada por dois poemas de Luís de Camões”. Essa obra foi dedicada a D. Leonis Pereira⁷⁴, que se distinguiu em feitos militares no Oriente, onde permaneceu de 1551 a 1554. D. Leonis era filho natural de D. Manuel Pereira, o conde da Feira, meio-irmão de D. Inês de Castro, a qual era casada com D. Antão de Noronha. Dessa “História da Província de Santa Cruz”, há também duas redações diferentes. A primeira, registrada num manuscrito da Biblioteca do Mosteiro do Escorial, traz duas ilustrações em cores: uma do monstro marinho descrito por Gandavo e outra de um mapa do Brasil. Essa versão sofreu algumas modificações, ganhando um capítulo sobre o modo de vida dos colonos, e foi impressa em 1576, na oficina de Antônio Gonçalves, tendo sidotambém dedicada a D. Leonis Pereira.⁷⁵

Na dedicatória a D. Leonis, protetor de Gandavo no Oriente, o autor se utiliza de preceptivas retóricas do gênero epidítico, para exaltar as obras grandiosas do nobre, revelando sua origem e virtude. Nesse ponto, não podemos nos esquecer de que Aristóteles distingue o elogio do encômio, prescrevendo que o primeiro está para as virtudes, ao passo que o segundo, para as obras.

O elogio é um discurso que manifesta a grandeza de uma virtude. [...] Mas o encômio refere-se às obras (e as circunstâncias que as rodeiam concorrem para a prova, como, por exemplo, a nobreza e a educação; pois é provável que de bons pais nasçam bons filhos, e que o caráter corresponda à educação recebida). E por isso fazemos o encômio de quem realizou algo. As obras são sinais do caráter habitual de uma pessoa; pois elogiaríamos até quem nenhuma fez, se estivéssemos convencidos de que era capaz de a fazer (ARISTÓTELES, 1998, p. 78-79).

Nesse sentido, informamos que Gandavo não faz apenas o elogio do nobre, referindo o seu caráter, mas menciona também as obras realizadas por ele no Oriente:

⁷³Pero de Magalhães de Gândavo. *A primeira história do Brasil: história da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Texto modernizado e notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

⁷⁴Segundo informações da já mencionada introdução de Hue ao livro de Gandavo, D. Leonis foi o principal herói da defesa de Malaca contra o duro cerco imposto pelo sultão do Achém.

⁷⁵Na aludida introdução à obra de Gandavo, Hue salienta que as quatro versões da obra de Gandavo não se excluem, antes se complementam, posto que revelam as fases de elaboração da obra que se tornou o marco inicial da nossa historiografia.

Neste pequeno serviço, muito illustre Senhor, que offereço a V.M. das primícias de meu fraco entendimento poderá nalguma maneira conhecer os desejos que tenho de pagar com minha possibilidade alguma parte do muito que se deve a inclita fama do vosso heroico nome. E isto assi pelo merecimento do nobilissimo sangue e clara progenie donde tras sua origem, como pelos trophéos das grandes victorias e casos bem afortunados que lhe hão succedido nessas partes do Oriente em que Deus o quiz favorecer com tão larga mão, que nam cuido ser toda minha vida bastante para satisfazer à menor parte dos seus louvores (GANDAVO, 1964, p. 22).

Do excerto acima, depreendemos que o cronista, ao exaltar o célebre Dom Leonis, faz uso do *topos* da modéstia, pois, além de chamar o próprio trabalho de “pequeno serviço”, o autor alega ter “fraco entendimento”. Trata-se, mais uma vez, de incitar o *páthos* nos leitores, tornando-os atentos, dóceis e benevolentes, por meio da demonstração de postura humilde por parte do autor que, em comparação à fama e heroísmo do nobre, torna-se ínfimo. Chamamos a atenção para a enorme gratidão que o cronista demonstra ter devido aos feitos heroicos do nobre, que faz com que ele queira evidenciar, por meio da dedicatória e dentro das suas possibilidades, o desejo de pagar o muito que se deve àquele. Para compor o encômio ao nobre D. Leonis, Gandavo reporta-se aos preceitos ditados por Aristóteles, Cícero e Quintiliano para o gênero epidítico, mencionando a sua linhagem nobre ao se referir ao nobilíssimo sangue de D. Leonis, o que pressupõe sua natureza e seu modo de vida elevados; sua origem nobre (clara progênie), sem mácula, uma vez que é livre e abastado. Além disso, o cronista elogia a fama do nome de D. Leonis pelos feitos obrados no Oriente, cujas vitórias deram-lhe grandes troféus. Gandavo menciona, ainda, os casos bem afortunados protagonizados por D. Leonis, homem cristão e favorecido por Deus, que o dotou com virtudes sem restrição (“com larga mão”). Dada a proporção da sua virtude, o nobre torna-se merecedor de todos os louvores, de modo que nem a vida inteira do cronista seria suficiente para satisfazer à menor parte deles. Com isso, o autor busca não apenas aprovação para a divulgação de sua obra, como também o patrocínio do nobre para a obra. Trata-se, portanto, de uma *petitio* que, ao enaltecer a “íclita fama do heroico nome” do nobre, solicita-lhe proteção e patrocínio:

E como todas estas razões me ponhão em tanta obrigaçam, e eu entenda que outra nenhuma cousa deve ser mais aceita a pessoas de altos animos que a lição das escrituras, per cujos meios se alcanção os segredos de todas as sciencias, e os vêm a illustrar seus nomes, e

perpetua-los na terra com fama imortal, determinei escolher a V.M. entre os mais Senhores da terra, e dedicar-lhe esta breve história. A qual espero que folgue de ver com atenção, e receber-ma benignamente debaixo do seu emparo: assi por ser cousa nova, e eu a escrever como testemunha de vista: como por saber quam particular affeição V.M. tem ás cousas do engenho, e que por esta causa lhe nam será menos aceito o exercicio das escrituras que o das armas (GANDAVO, 1964, p. 22).

Esse excerto é interessante, à medida que demonstra que as razões para se louvar D. Leonis são tantas, que obrigam o cronista a fazê-lo. Gandavo, portanto, entende que por meio da escrita, privilégio de discretos e, considerando as formas de leitura tratadas no primeiro capítulo – a oral e a escrita –, destinada a pessoas de altos ânimos, ou seja, aquelas conhecedoras dos preceitos, leva-se ao conhecimento de grandes coisas. Assim sendo, nada melhor do que perpetuar o nome de D. Leonis com fama imortal por conta das suas virtudes de alma e grandes feitos. O nobre foi escolhido entre os demais “Senhores da terra” devido aos seus altos ânimos e feitos famosos. Gandavo evidencia que, para a prosperidade do Reino, são necessários homens encarregados da escrita e admiradores do engenho, assim como aqueles incumbidos do ofício das armas. No trecho extratado, notamos que a grandeza do nobre reside também em prestigiar a escrita. Nesse sentido, o cronista persuade e instrui. Persuade uma vez que convence o nobre a patrocinar a obra, já que é “um admirador das coisas do engenho”, sendo, portanto, um destinatário discreto, que ocupa posição privilegiada no corpo místico do Estado; e instrui à medida que apresenta coisas novas, ditas testemunhadas pelo próprio autor. Assim, ele confere maior credibilidade à obra apresentada.

Além de prometer brevidade, o cronista exorta o nobre a ler “com atenção” e receber “benignamente” debaixo do seu amparo a obra em questão. Desse modo, ele torna o seu destinatário não apenas atento, como também dócil e benevolente para o que virá depois. Além disso, não podemos perder de vista que, ao elevar o nome do nobre, o cronista exalta a si mesmo, posto que, sem os seus relatos, a Coroa portuguesa não tomaria conhecimento das riquezas do Novo Mundo. Dessarte, Gandavo dá-se à perpétua memória, apresentando ao nobre a justeza da coisa solicitada, uma vez que é sumamente útil. Trata-se, aí, da utilidade da obra, defendida no gênero deliberativo. Marcello Moreira, ao analisar uma petição dirigida a Dom Francisco Coutinho apresentada por Camões, chega à conclusão de que a grandeza do nobre também se apresenta como uma antevisão a realizar-se, pois a recusa em atender a solicitação do poeta significaria não corresponder ao elogio proferido por ele:

[...] a grandeza [do nobre] se nos apresenta como uma antevisão a realizar-se sob a condição de que se acate as injunções do poeta. Nesse sentido, a palavra poética [...] também se torna uma forma oracular de saber cuja realização no futuro já está prevista (MOREIRA, 2007, p. 124).⁷⁶

Destarte, podemos dizer que situação análoga se nos apresenta no excerto de Gandavo, visto que, em sua dedicatória a Dom Leonis, apresenta uma “petição de amparo”, que pode ser traduzida em aprovação e patrocínio da obra. O cronista, além de atribuir fama imortal ao próprio nome, com vistas à emulação dos pósteros, numa “relação peculiarizada pelo prognosticável”⁷⁷, torna praticamente impossível ao nobre não atender às suas solicitações, afinal, se ele não o fizer, não será digno dos elogios feitos a si. Como “admirador das coisas do engenho”, ele não deverá se recusar a atender ao pedido do cronista que, quando da fatura da dedicatória, valeu-se de artifício, dissimulado, de modo que não deu ao nobre outra alternativa a não ser cumprir o prognóstico.

Com relação ao *topos* da dedicatória, torna-se relevante citar, ainda, o que diz Bartolomeu Alcaçar, segundo o qual a “dedicatória he, com que consagramos, ou mandamos a alguém a nossa obra literaria, ou de outro qualquer genero” (ALCAÇÁR, 1750, p. 59). Na realidade, a prescrição do Padre Alcaçar vai além, no sentido de dizer que a dedicatória deve não apenas expor as causas de escrever a obra, mas também informar a utilidade e necessidade da mesma, sem, contudo, deixar de recomendar que ela seja defendida dos maldizentes. Dos trechos acima, depreendemos que a obra de Gandavo é necessária por levar ao conhecimento das coisas do Novo Mundo. Ela é dedicada a Dom Leonis, nobre de fama inquestionável que merece ter seu nome immortalizado pelas letras, cujo gosto pelas coisas de altos ânimos levará ao patrocínio da obra, bem como à defesa desta contra os vulgares e maldizentes. Alcaçar prescreve que, na dedicatória, a proposição, confirmação e conclusão devem ser da seguinte maneira:

A Proposição exporá as causas de escrever a mesma obra, o methodo, utilidade, necessidade, e isso mesmo porá diante ao patrono, que elegemos.

⁷⁶ Marcello Moreira. *Exempla (I)*: pesquisa sobre o emprego de exemplos no *corpus* camoniano. *Estudios Portugueses*, Revista de Filología Portuguesa, Salamanca, n. 6, p.105-126, 2007.

⁷⁷ (MOREIRA, 2007, p. 124).

A Confirmação mostrará quanto nós lhe devamos: onde se mencionará o nosso amor, piedade, obsequio para com elle, ou o desejo de lhe ser grato; e pregoará os merecimentos, e louvores delle mesmo. A Conclusão lhe recommendará a obra para ser defendida, e livre dos maldizentes: com cujo patrocínio prometteremos, que nós havemos de compôr, ou mandarlhe mais, mayores, mais bem trabalhadas, e dignas de seu esplendor (ALCAÇÁR, 1750, p. 59).

Na dedicatória levada a termo por Gandavo, a perspicuidade do cronista se faz notar, visto que, na proposição, revela as causas de escrever a obra, as quais estão relacionadas ao pagamento do muito que se deve à “ínclita fama e heroico nome” de Dom Leonis Pereira, além da utilidade das escrituras, que levam ao conhecimento de todas as coisas, sobretudo aquelas que não estão à vista do público europeu, como a natureza e os habitantes do Novo Mundo. Acrescentamos que, na confirmação, Gandavo patenteia a sua gratidão, amor e obséquio para com o nobre, à medida que perpetua, por meio das letras, a sua fama imortal, dedicando-lhe, entre os mais “Senhores da terra”, a sua breve história acerca da Província de Santa Cruz. O desejo de ser grato, como dissemos, advém dos feitos grandiosos do nobre no Oriente. Finalmente, na conclusão, Gandavo recomenda que a sua obra seja defendida de maldizentes:

Por onde com muita razam favorecido desta confiança possa seguramente sair à luz com esta pequena empresa, e divulgada pela terra sem nenhum receio, tendo por defensor della a V.M. cuja muito illustre pessoa nosso Senhor guarde e acrecente sua vida e estado por longos e felices anos (GANDAVO, 1964, p. 22).

Do *topos* da modéstia, temos mais uma demonstração no trecho acima, em que o cronista acentua a sua confiança no nobre, no sentido de ver publicada a sua “pequena empresa”. Sob a proteção de D. Leonis, a obra poderá ser divulgada sem nenhum receio, afinal o nobre é favorecido por Deus. Na última frase, Gandavo, mais uma vez, demonstra a sua gratidão ao nobre, desejando-lhe longos e felizes anos de vida. Essa gratidão se faz notar, nesse caso, não apenas pelos feitos grandiosos obrados pelo nobre no Oriente, mas também por defender a obra em questão, o que o torna merecedor de maiores elogios ainda. Dito disso, partimos para a análise das narrações e dos lugares comuns dos quais se sacam provas para a confirmação. Numa primeira instância, analisamos a natureza americana e os *topoi* de lugar.

4.3 *Topos do locus amoenus*

Com relação às descrições dos viajantes e cronistas europeus, não podemos perder de vista a finalidade de recomendar o que é proveitoso à Coroa portuguesa. Daí verificarmos descrições de animais, plantas e rios do Novo Mundo que se valem de lugares comuns conhecidos dos europeus para lhes apresentar, com ‘vividez’, a natureza americana ausente. Nesse tópico, trazemos à baila os argumentos de lugar que, de acordo com Quintiliano, devem ser utilizados para provar alguma coisa. Esses e outros argumentos semelhantes servem para os discursos do gênero deliberativo, mas também para o judicial. Para Quintiliano, deve-se dizer se o lugar é plano ou montanhoso; marítimo ou terrestre; terreno baldio ou plantado; povoado ou deserto; perto ou distante; vantajoso ou desvantajoso para o que se pretende.⁷⁸ Nesse contexto, é válido dizer, ainda, se se trata de lugar sagrado ou profano; público ou secreto; nosso ou estranho. Ademais, o autor esclarece que os lugares também podem ser matéria de elogio ou de vitupério, destacando a sua formosura e utilidade ou o contrário.

No que tange aos motivos retóricos para a descrição da natureza, vale a pena citar o que diz Ernst Curtius, o qual considera que, para a descoberta das provas artificiais – criadas pelo próprio orador – no que toca à descrição de paisagem, é fundamental responder às perguntas: quando? – *argumentum a tempore* – e onde? – *argumentum a loco* –, as quais se ligam aos *topoi* de tempo e lugar encontrados no discurso epidítico. Portanto, entre as coisas a serem louvadas, incluem-se as localidades: sua beleza, fertilidade, salubridade, entre outros aspectos. Advém daí a expressão latina *locus amoenus*, lugar ameno, agradável, como qualificativo para a bela natureza. Consoante Curtius, desde Homero, que rejeita o trágico, refletindo a visão existencial de uma classe dominante de cavaleiros, o *topos* da natureza é evidenciado. Nos textos homéricos, a fertilidade se transfunde na paisagem ideal, fazendo menção a frutas e animais de diferentes espécies, florestas com diferentes tipos de árvores que produzem durante todo o ano, fontes, regatos e praias livres de males e da praga da morte. A despeito disso, é em Virgílio que se encontra a expressão *locus amoenus*⁷⁹, no sentido

⁷⁸ (QUINTILIANO, 1799, p. 289).

⁷⁹ Como termo técnico, o ‘*locus amoenus*’ aparece no livro XIV de Isidoro. Segundo Curtius: “Trata-se de geografia segundo o esquema: terra, mundo, Ásia, Europa, Líbia (a única parte que se conhecia da África; o Egito era contado como Ásia). Seguem-se, depois, ilhas, promontórios, montanhas e outras denominações de lugares (*locorum vocabula*), como desfiladeiros, bosques, desertos. Nessa enumeração, aparecem também os *loca amena*, tais como os entende Sêrvio. Em Isidoro, o *locus amoenus* é igualmente

de “lugar amável”, que serve para o gozo. Isso implica dizermos que os cronistas do século XVI aqui analisados valeram-se desse *topos* para descrever a natureza americana, levando na devida conta o que diz Curtius nas linhas subsequentes:

[...] desde a época imperial até o século XVI, [o *locus amoenus*] constitui o motivo principal de toda descrição da Natureza. [...] Seu mínimo de apresentação consiste numa árvore (ou várias), numa campina e numa fonte ou regato. Admitem-se, a título de variante, o canto dos pássaros e flôres, quando muito, o sôpro do vento (CURTIUS, 1957, p. 202).

Face a isso, trazemos à baila um excerto de Cardim em que o missionário nos apresenta a descrição de uma espécie de “árvore que tem água”:

Esta arvore se dá em os campos e sertão da Bahia em lugares aonde não ha agua; he muito grande e larga, nos ramos tem huns buracos de comprimento de hum braço que estão cheios de água que não tresporda nem no inverno, nem no verão, nem se sabe donde vem esta agua, e quer della bebão muitos, quer poucos, sempre está em o mesmo ser, e assi serve não sómente de fonte mas ainda de hum grande Rio caudal, e acontece chegarem 100 almas ao pé della, e todos ficão agasalhados, bebem, e levão tudo o que querem, e nunca falta agua; he muito gostosa, e clara, e grande remedio para os que vão ao sertão quando não achão outra (CARDIM, 1980, p. 40).

Como vemos, Cardim faz o elogio da árvore que se localiza em lugares onde não há água. Ele segue o preceito referido por Curtius de apresentar, na descrição da natureza, uma árvore. Primeiramente, o cronista descreve a árvore, sem perder de vista a sua dimensão – grande e larga –, e os detalhes que a compõem: tem buracos de comprimento de um braço. Como vemos, são buracos enormes, cuja amplificação sugere a enormidade da árvore. De acordo com Cardim, esses buracos são cheios de água, que não se espalha nem na estação quente, nem muito menos na fria. O autor diz ignorar a origem dessa água, a qual, quer bebam muitos, quer poucos, não se altera. Notemos, nesse ponto, a utilidade da árvore, pois, localizada no sertão da Bahia, ela fornece aquilo de que todo ser vivo necessita para sobreviver: água. Nesse sentido, a árvore é muito aprazível, pois é também muito útil. O lugar onde a árvore está localizada torna-se, portanto, um lugar amável, uma vez que, durante todo o ano, fornece água, substância essencial para a vida da maior parte dos organismos vivos.

um conceito de morfologia da configuração do solo. Entretanto, desde Horácio [...], era termo retórico [...] e assim foi compreendido na explicação de Virgílio” (CURTIUS, 1957, p. 199).

Logo, o lugar é amável e serve para o gozo, haja vista que livra da morte aqueles que necessitam de água para sobreviver. O cronista amplifica a utilidade da árvore, demonstrando que ela não serve somente de fonte, mas de um rio caudal. Com essa metonímia, que denomina o todo pela parte, posto que a árvore, que é fonte de água, é tomada como um rio caudal, Cardim demonstra o seu engenho arguto. O uso do tropo evidencia a conveniência com os costumes ditados pelas autoridades do gênero e provoca a maravilha dos leitores quando do reconhecimento do artifício. Nessa gradação, que, como apregoa Alcaçár (1750, p. 17)), é “quando, como por degrãos, subimos de huma a outra cousa”, a fonte passa a ser rio para demonstrar aos leitores da Europa, desconhecedores do Novo Mundo, quão úteis e aprazíveis são estas terras. Com isso, justifica-se a colonização do Brasil pelos portugueses. O missionário finaliza a descrição da árvore, a qual, devido às suas características, deduzimos que é uma “Barriguda”⁸⁰, pois esta é uma árvore resistente à seca, já que guarda água em seu interior, reafirmando a sua utilidade, desta vez com uma hipérbole. Segundo ele, acontece de chegarem 100 pessoas para extrair a água da árvore e ela sacia a todos, que bebem e levam quanta água querem, sem nunca haver escassez dela. Percebemos que, por meio da superlação, o cronista aumenta a utilidade da árvore, a fim de persuadir acerca das vantagens do Novo Mundo. Ademais, ressalta as propriedades da água que, sendo saborosa e clara, serve de remédio a quantos a encontram. Finalmente, salientamos que a água não apenas mata a sede dos que dela bebem, mas também serve de remédio, sendo, pois, útil para aplacar sofrimentos e atenuar os males do lugar. Reiteramos que, com isso, o clérigo coloca a árvore na frente do olho dos leitores por meio da representação que dela faz. Entrementes, Gandavo não deixa a desejar no respeitante ao *topos* do *locus amoenus*, visto que descreve a Província de Santa Cruz, denominando-a “fertilíssima”, “deleitosa e aprazível à vista humana”:

[...] he esta Provincia sem contradição a melhor pera a vida do homem que cada huma das outras de America, por ser commumente de bons ares e fertilissima, e em gram maneira deleitosa e aprazivel á vista humana. O ser ella tam salutifera e livre de enfermidades, procede dos ventos que geralmente cursão nella: os quaes são Nordestes e Sues, e algumas vezes Lestes e Lessuestes. E como todos estes procedão da

⁸⁰A “Barriguda” ou Paineira-branca é uma árvore típica do Brasil, muito encontrada na Caatinga, que é, como dissemos, bastante resistente à seca por guardar água em seu interior. O seu nome é decorrente do fato de ela possuir um caule grosso, que pode chegar a 1m de diâmetro, o qual é coberto de espinhos. Sua madeira é mole, leve e de pouca durabilidade. Suas flores são brancas ou róseas. Seu fruto se parece com um mamão verde, porém, ao contrário do mamoeiro, fica pendurado nas galhas e não no caule. Quando adulta, essa árvore pode atingir entre 10 e 15m de altura.

parte do mar, vem tam puros e coados, que nam somente nam dânam; mas recream e acrescentam a vida do homem (GANDAVO, 1964, p. 27).

Desse excerto, resulta que Gandavo, em consonância com o que prescreve Curtius, descreve a fertilidade da Província de Santa Cruz, a qual pode ser compreendida como um *'locus amoenus'*, haja vista os seus bons ares, que não causam dano e até acrescentam a vida do homem. No início da sua descrição do lugar, a Província, Gandavo refuta qualquer objeção que possa ser feita ao seu discurso, pois afirma que a Província é, sem contradição, a melhor para a vida do homem em comparação às outras da América. Nesse ponto, ele estabelece uma comparação entre as províncias para sobrelevar a Província do Brasil. Conseqüentemente, o cronista se vale da superlação para denominar a fertilidade daquelas terras e a constância dos seus bons ares. Prossegue dizendo que ela é apropriada ao deleite e aprazível à vista humana. Com isso, ele torna clara a descrição da Província, bem como a presentifica para os leitores, pois faz menção à visão e ao deleite. Em se tratando da primeira, o cronista coloca as coisas ausentes na frente do olho dos leitores por meio de palavras escolhidas e, com relação ao segundo, provoca efeitos de maravilha, dada a demonstração do seu conhecimento retórico e o excelente uso que faz dos preceitos ditados pelas *auctoritates*. E ele continua a descrição da Província, denominando-a salutífera e livre de enfermidades. Aproximando termos contrários atinentes à salubridade e à enfermidade, o autor ratifica a utilidade do lugar. Segundo ele, o fato de a Província ser tão salutífera provém dos ventos que cursam nela, os quais vêm do Nordeste e do Sul, ora quentes e secos, ora frios e formadores de nuvens. Esses ventos podem vir também do Leste e Lés-sueste, ocasionando bom tempo, uma vez que são ventos frescos. Nesse passo, lembramos que o sopro do vento também é um lugar comum para a descrição da natureza. Assim sendo, o cronista sugere que os ventos são favoráveis à navegação, o que facilitaria a emigração de pessoas do Reino para a Província. Esses ventos, que vêm da parte do mar, como podemos notar, não fazem mal algum ao homem, antes contribuem para que ele viva mais. Em suma, o autor, ao mencionar os ventos, refere-se, indiretamente, aos climas do Brasil, que variam nas estações de verão e inverno, sendo seco e chuvoso, respectivamente. Com isso, ele faz um elogio às terras recém-descobertas por não apresentarem os invernos rigorosos da Europa e as altas temperaturas do verão europeu. Nesse contexto, ele compara o Reino e a Província, indicando as vantagens de se viver nela. Esses bons ares a que ele se refere, que não

causam danoção como os da Europa, fazem da Província do Brasil um *locus amoenus*. Confluyente com Gandavo, Sousa dá conta, outrossim, da fertilidade da terra, “onde se dará tudo o que lhe plantarem”:

Este rio da Cananéia está vinte e cinco graus e meio, no qual rio entram navios da costa, e se navega por ele acima algumas léguas, e é muito capaz para se poder povoar, e para se fazer muita conta dele, por ser mui abastado de pescados e marisco, e por ter muita caça, cuja terra é muito fértil, na qual se dão muitos mantimentos dos naturais, e se dará tudo o que lhe plantam, toda a criação de gado que lhe lançarem, por ter grande cômodo para isso (SOUSA, 2001, p. 90-91).

Em última análise do *topos* do *locus amoenus*, não poderíamos prescindir de citar essa descrição que Sousa faz do rio da Cananeia, localizado em Cananeia, que, hoje em dia, conhecemos como o litoral de São Paulo. A precisão dos dados de Sousa, “a vinte e cinco graus e meio”, demonstra o seu domínio da orientação geográfica. Ao descrever o rio, ele chama a atenção para a sua utilidade, e o seu discurso é persuasivamente eficaz por evidenciar quão aprazível é o rio, por ser “muito abastado de pescados e marisco”. Ele afirma, ainda, que o rio é propício à ancoragem dos navios que vêm da Costa e também dos que por este rio partem. Ele, assim como Gandavo, exorta os europeus a povoar as terras recém-descobertas, afirmando a fertilidade da terra, que tem muita caça e onde se encontram muitos mantimentos naturais. Trata-se, evidentemente, do *topos* do *locus amoenus*, em que o autor destaca a formosura e a utilidade do lugar, que é tão fértil a ponto de dar tudo o que for plantado. Essa amplificação da fertilidade do lugar é um *topos* de onde se sacam provas para a persuasão dos leitores. E o autor ainda se vale de delonga, que, segundo o anônimo da “Retórica a Herênio” (2005, p. 291), é “o retorno frequente ao lugar mais seguro, que sustenta toda a causa”, para ratificar a utilidade da terra, onde se poderá criar qualquer gado que lhe lançarem, por ser apropriada para isso. Nesse ponto, Sousa vai ao encontro de Gandavo e Cardim, demonstrando que o lugar apraz porque é útil. Feitas essas considerações acerca do *topos* do *locus amoenus*, partamos para a análise das narrações e descrições de animais encetadas pelos cronistas em foco, a fim de evidenciar como eles produziram o efeito de pôr sob os olhos as coisas que descreveram.

4.4 A vividez das narrações e descrições dos cronistas

Conforme já dissemos, a narração deve ser clara, breve e verossímil. Para ser clara, ela deve expor o modo como as coisas aconteceram ou deveriam ter acontecido. Por sua vez, para ser breve, a narração deve ser resumida e dizer apenas o que for necessário. Por fim, para ser verossímil, deve falar como o costume, a opinião e a natureza indicam. Nessa perspectiva, chamamos a atenção para o fato de que uma das virtudes da narração deve ser a evidência. Quanto a isso, lembramos que a *evidentia*, ou *enargeia*, é um efeito de ‘pôr sob os olhos’ as coisas ausentes como se estivessem presentes. A *enargeia* intensifica o brilho dos ornatos aplicados no discurso, tornando-os mais nítidos, fazendo o destinatário ‘ver a cena’ composta pelos lugares comuns descritos por palavras. Tal efeito é persuasivamente eficaz porque provoca o *páthos* nos ouvintes que, ouvindo a narração de coisas desconhecidas a partir das que conhece, ficam persuadidos. Essa moção de afetos, geralmente, é feita na peroração, mas também pode ser feita na narração. Acrescentamos que a descrição integra a narração, amplificando e ornando os feitos narrados. Suas virtudes são também a clareza e a evidência, as quais produzem um efeito de pôr sob os olhos a coisa descrita com uma vividez que ativa a memória do destinatário da variação elocutiva do discurso. A título de exemplificação, notemos a descrição que Cardim faz de um animal – a preguiça –, expondo-o aos olhos intelectuais do juízo de quem lê:

Preguiça – a preguiça que chamão do Brasil, he animal para ver, parece-se com cães felpudos, os perdigueiros; são muito feios, e o rosto parece de mulher mal toucada; têm as mãos e pés compridos, e grandes unhas, e crueis, andão com o peito pelo chão, e os filhos abraçados na barriga, por mais que lhe dêem, andão tão de vagar que hão mister muito tempo para subir a huma arvore, e por isso são tomados facilmente: sustentão-se de certas folhas de figueiras, e por isso não pódem ir a Portugal, porque como lhes faltão, morrem logo (CARDIM, 1980, p. 29).

No trecho acima, Cardim diz que a preguiça é animal “para ver”, propondo-se a apresentar uma descrição visualizante da preguiça. Dessarte, o verbo “ver” já demonstra o efeito que o autor pretende provocar nos leitores. Em primeiro lugar, ele informa o nome do animal a ser descrito: preguiça. Como sabemos, toda oração se compõe de palavras, as quais podem ser próprias, trasladadas ou novas. Das primeiras, dizemos que se referem ao nome verdadeiro das coisas; das trasladadas, que conferem deleite e elegância ao discurso, dizemos que, por meio da semelhança, explicam o que com palavras próprias não se pode declarar. Tratam-se de empréstimos que tomamos de

outra parte. Nesse caso, temos as metáforas, cuja comparação fica reduzida a uma só palavra e que tem por objetivo tornar mais clara uma coisa. Quanto a isso, vale a pena reportarmo-nos a Aristóteles, que diz que os símiles são metáforas, diferenciando-se apenas no uso do conectivo da comparação. No capítulo anterior, evidenciamos, com base em Quintiliano, que os símiles são muito úteis às narrações e descrições, por serem parecidos com os exemplos. Por fim, as palavras novas são aquelas inventadas pelo próprio orador. Como Cardim pretende fazer a apresentação de um animal desconhecido do público europeu, não é suficiente declarar o seu nome. Então, o autor se vale de símiles, ou seja, de comparações com coisas conhecidas, a fim de pôr sob os olhos o animal descrito. Portanto, primeiramente, ele faz uma comparação entre animais, na medida em que compara a preguiça a um cão felpudo, o perdigueiro, que possui orelhas pendentes e caça perdizes. Daí, inferimos que a preguiça tem orelhas pendentes e o corpo coberto de pelos. Ele continua, dizendo que o animal é muito feio, assemelhando-se, no rosto, a uma mulher mal tocada. Nesse ponto, a comparação é feita do menor para o maior, haja vista que o animal – irracional – é comparado a uma mulher – ser racional. Então, os traços do rosto do animal: testa, olhos, nariz, boca e queixo são semelhantes aos de humanos. E essa mulher é mal tocada. Lembramos que o toucador é uma espécie de cômoda encimada por espelho, diante da qual as mulheres se penteiam e se pintam. Daí, afirmamos que a mulher mal tocada é uma mulher mal maquiada com a qual a preguiça se assemelha, pois tem borrrões nos olhos e boca. O cronista prossegue com a descrição, afirmando que o animal tem mãos e pés compridos, com grandes unhas, que são cruéis. Se as unhas são cruéis, é porque causam dor, são capazes de maltratar. Ademais, o autor aponta os costumes do animal, de andar com o peito no chão e os filhos abraçados na barriga. Nesse ponto, a preguiça pode ser comparada a outros animais mamíferos que, no cuidado com os filhos, mantém-nos próximos. Além disso, a preguiça é muito lenta, e o autor tenta demonstrá-lo usando um argumento de consequência: ela leva tanto tempo para subir em uma árvore, que facilmente é apanhada. Nesse ponto, ele retoma os costumes do animal, que se alimenta de folhas de figueiras, árvores nativas de regiões de clima tropical e subtropical e onde haja presença de água. Cardim finaliza a sua descrição da preguiça dizendo que ela não pode ir a Portugal porque lá não há figueiras e, como o animal se alimenta das folhas dessa árvore, morre na ausência dela. Com isso, ele faz uma última comparação: entre Portugal e o Brasil. Este último, então, aparece como o lugar tropical cujas árvores sustentam os animais que nele vivem. Portugal, em contrapartida, não tem condições de

receber tais animais por ser lugar de clima mediterrâneo, com vegetações esparsas e sensíveis à desertificação. Essa descrição de Cardim é aguda, à medida que põe o animal descrito sob os olhos dos leitores, provocando um efeito de maravilha naqueles que o leem. Por conta disso, a descrição é persuasivamente eficaz e cumpre as funções retóricas de ensinar, uma vez que apresenta um animal desconhecido do público europeu; de persuadir, já que se vale dos preceitos ditados pelas autoridades para fazer ver o animal descrito; e deleitar, pois provoca o efeito de maravilha nos leitores. Nesse diapasão, citamos também a descrição que o clérigo português faz do peixe-boi, o qual é “estimado sobre todos os demais peixes”:

Peixe boi – Este peixe he nestas partes real, e estimado sobre todos os demais peixes, e para se comer muito sadio, e de muito bom gosto, ora seja salgado, ora fresco; e mais parece carne de vacca que peixe [...]. Este peixe nas feições parece animal terrestre, e principalmente boi: a cabeça he toda de boi com couro, e cabellos, orelhas, olhos, e lingoa; os olhos são muito pequenos em extremo para o corpo que tem; fechados, e abre-os, quando quer, o que não têm os outros peixes: sobre as ventas tem dous courinhos com que as fecha, e por ellas resfolega; e não pode estar muito tempo debaixo d'agua sem resfolegar; não tem mais barbatana que o rabo, o qual he todo redondo e fechado; o corpo he de grande grandura, todo cheio de cabellos ruivos; tem dous braços de comprimento de hum côvado com suas mãos redondas como pás, e nellas tem cinco dedos pegados todos huns com os outros, e cada hum tem sua unha como humana; debaixo destes braços têm as fêmeas duas mamas com que criam seus filhos, e não parem mais que hum [...] (CARDIM, 1980, p. 45-46).

Assim como o trecho em que Cardim faz ver a preguiça, o excerto acima, em que apresenta a descrição do peixe-boi, é fundamental para demonstrar o procedimento retórico da *enargeia*. Valendo-se de símiles que produzem a visualização imaginosa da matéria tratada, Cardim, primeiramente, apresenta o nome do animal: peixe-boi. Ele diz que, na Província do Brasil, o peixe é real, que pertence à realeza, ou seja, é superior aos demais, uma vez que é saudável e saboroso, seja fresco, seja salgado. Ao qualificá-lo como “real”, Cardim atribui um estatuto superior ao peixe que, na comparação com outros da sua espécie, é mais estimado. Por ser régia, a carne do peixe não é como a dos demais, ela se assemelha à carne da vaca, animal terrestre cuja carne é muito apreciada. Quanto às feições, o peixe-boi também não se parece com os animais que vivem na água, mas com o boi, que é animal terrestre. Notamos que, para supervalorizar o animal, o clérigo permanece no mesmo ponto, comparando-o aos animais terrestres, mas dá a impressão de dizer coisas diferentes, pois, primeiro, compara a sua carne à da vaca e,

depois, as suas feições às do boi. Nessa comparação do peixe-boi com o boi, Cardim apresenta-nos uma alegoria, que não consiste em apenas uma palavra trasladada, mas em muitas continuadas, de sorte que diz uma coisa e se entende outra, ou seja, o peixe tem a cabeça de um boi: o couro de boi, os cabelos de boi, as orelhas de boi, olhos de boi e língua de boi. Depois de descrever de forma geral a cabeça do peixe, ele parte para os detalhes dos olhos, os quais são pequenos para o corpo que têm. Nesse passo, mais uma vez, Cardim faz uso da expolição, na medida em que fala a mesma coisa, mas com variação de palavras. Assim, quando ele alude aos olhos do peixe, que podem ser fechados e abertos quando quiser, compara-o aos outros peixes, chamando a atenção para a superioridade do peixe-boi. Como os outros peixes não têm pálpebras, não podem fechar os olhos e, mesmo dormindo, ficam com eles abertos, contrariamente ao peixe-boi. Dando continuidade, o missionário alude ao modo como se dá a respiração do peixe-boi, que não fica muito tempo debaixo d'água sem recuperar o fôlego. A superioridade do peixe se faz notar, ainda, porque, sendo animal aquático, possui características de animal terrestre, o que o faz estimado na água e na terra. E o autor prossegue sua descrição, afirmando que o peixe-boi só tem barbatanas no rabo, contrariamente aos demais peixes, que as têm espalhadas pelo corpo inteiro. O rabo do peixe também é diferente dos demais, posto que é redondo e fechado, quando a maioria dos peixes o tem bifurcado, ou em formato de semilua, marginado, etc. Quanto ao corpo do peixe, é tão grande que o cronista diz que é de “grande grandura”. A repetição, nesse caso, é fundamental para evidenciar a enormidade do peixe, que tem os cabelos ruivos e dois braços. Ela serve para elevar o discurso. Ademais, o autor menciona, ainda, os braços do peixe, que medem um côvado. O côvado é uma medida de comprimento romana que equivale a 66 centímetros. Se um braço do peixe mede 66cm, aproximadamente, podemos supor quão grande é o seu corpo. O autor se vale de símiles, ainda, para falar mais claramente, quando se refere às mãos do peixe, que são redondas como pás, com cinco dedos cada uma. Nesse ponto, a comparação já não é entre seres da mesma espécie, pois, primeiro, a mão do peixe é comparada a uma pá e, depois, os dedos são comparados aos humanos, com uma unha cada um. Ainda com base na comparação com os humanos, o peixe é também mamífero: tem duas mamas com as quais alimenta seus filhos, ao contrário dos outros peixes que são, em sua grande maioria, ovíparos. Segundo Cardim, as fêmeas não parem mais que um filho. Diante disso, podemos afirmar que Cardim, em sua descrição, demonstra que o peixe-boi é, na Província do Brasil, como um Rei, dada a sua superioridade em comparação aos demais

peixes. Para tanto, o autor recorta partes do corpo do animal, produzindo a imagem da coisa ausente como se estivesse presente. Trata-se, evidentemente, de uma descrição em que a *enargeia* é produzida pelo uso de agudezas de artifício. Na verdade, a imagem do peixe não se trata de uma experiência sensorial, mas é regrada segundo preceitos da *enargeia* ou *evidentia*, produzindo, pois, uma “beleza mimeticamente eficaz”, segundo a verossimilhança e a necessidade:

[...] a imagem demonstra um conceito da experiência poética da tradição de casos retóricos, ou seja, não expressa nem representa a experiência empírica filtrada nas impressões de uma subjetividade autonomizada. Logo, a imagem sempre regrada como produção de efeitos verossímeis, segundo preceitos da *enargeia* ou *evidentia*, com que a beleza é mimeticamente eficaz (HANSEN, 2006b, p. 116).

No trecho que se segue, Cardim faz a descrição do interior do peixe-boi, lançando mão dos símiles para demonstrar que o peixe mais se parece com um boi do que com um peixe:

[...] o interior deste peixe, e intestinos são propriamente como de boi, com figados, bofes, &. Na cabeça sobre os olhos junto aos miolos tem duas pedras de bom tamanho, alvas, e pesadas: são de muita estima, e unico remedio para dôr de pedra, porque feita em pó e bebida em vinho, ou agua, faz deitar a pedra, como aconteceu que dando-a a huma pessoa, deixando outras muitas experiencias, antes de huma hora botou huma pedra como huma amendoa, e ficou sã, estando dantes para morrer. Os ossos deste peixe são todos massiços, e brancos como marfim; faz-se delle muita manteiga, e tirão-lhe duas banhas como de porco; e o mais de manteiga tem no rabo, o qual sendo de largura de quatro palmos, ou mais todo se desfaz em manteiga; he muito gostosa, e para cozinhar e frigir peixe, para a candêa serve muito, e tambem para mezinhas, como a de porco; he branca e cheirosa; nem tem cheiro de peixe. Este peixe se toma em arpoeiras, achão-se nos rios salgados junto d’agua doce: comem huma certa erva que nasce pelas bordas e dentro dos rios, e onde ha esta erva se matão, ou junto de olhos d’agua doce, a qual somente bebem; são muito grandes; e alguns pesão dez, e outros quinze quintaes, e já se matou peixe que cem homens o não poderão tirar fora dagua, e nella o desfizerão (CARDIM, 1980, p. 45-46).

Do excerto, depreendemos que o peixe-boi não apresenta a mesma anatomia dos outros peixes, uma vez que se assemelha a um boi, animal terrestre. Com isso, Cardim nos apresenta outros símiles, a saber: os intestinos são como os de boi, fígados e pulmões também. Em consonância com a parte exterior do boi, na parte interior, Cardim recorta partes do corpo do animal, fornecendo uma descrição visualizante. Ele principia pela

cabeça, assemelhando-a à parte frontal do boi, em que, acima dos olhos, perto dos chifres, há duas pedras. Transformadas em pó e ingeridas juntamente com vinho ou água, essas pedras, alvas e pesadas, são úteis como remédio para cálculo renal. Para conferir credibilidade à sua descrição, Cardim narra a história de uma pessoa que, estando prestes a morrer, uma vez que as dores provocadas pelos cálculos são muito intensas, expeliu uma pedra do tamanho de uma amêndoa. Notemos, no excerto, a sequência de comparações utilizadas pelo missionário para pôr a coisa descrita sob os olhos. Dessa vez, ele compara a pedra expelida a uma amêndoa, para demonstrar o seu tamanho. Percebemos, portanto, que as translações são feitas com arte, haja vista que o clérigo aproxima coisas semelhantes, que agradam muito mais do que se fossem descritas com palavras próprias. Quanto aos ossos do peixe, Cardim afirma que são maciços, ou seja, compactos, sem partes ocas, e brancos como marfim. Eis aí outro símile, para fazer ver os ossos do peixe. De acordo com Cícero: “más fácil se inclinan los ojos del entendimento a lo que se ha visto que a lo que se ha oído” (CICERÓN, 1924a, p. 401). Daí Cardim se empenhar em mostrar, aos olhos intelectuais do juízo, o interior do peixe descrito. Por meio de metáforas, pois os símiles são como metáforas, como apregoa Aristóteles, Cardim faz a descrição do exterior, bem como do interior do peixe-boi. Tomando como base essas descrições, percebemos que o peixe é aprazível, e apraz porque é útil. No gênero deliberativo, visa-se, como sabemos, à utilidade e, no peixe em questão, a utilidade reside na fabricação de remédios, como vimos, e ainda na produção de manteiga, posto que, dele, retira-se gordura, como de porco. Novamente, aqui, o peixe é comparado a um animal terrestre.

Nesse ponto, convém determo-nos um pouco mais para dizer que, Cardim, clérigo português, no seu discurso, não prescinde dos ensinamentos bíblicos, os quais servem de justificativa para a colonização do Brasil. Em se tratando do excerto em questão, Cardim afirma que o peixe-boi é superior aos outros peixes por se assemelhar ao boi, animal terrestre. Cardim compara o peixe, ainda, à vaca e ao porco, animais também terrestres. Segundo as Escrituras, o ponto mais alto da criação é a humanidade: homem e mulher, ambos criados à imagem e semelhança de Deus. No entanto, o homem só foi criado depois de todos os outros animais. Sendo assim, podemos notar um processo de gradação que principia pelos animais aquáticos, passando depois para as aves, os animais domésticos, répteis e feras:

No princípio, Deus criou o céu e a terra. A terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas. [...]

Deus disse: “Que as águas fiquem cheias de seres vivos e os pássaros voem sobre a terra, sob o firmamento do céu”. E Deus criou as baleias e os seres vivos que deslizam e vivem na água, conforme a espécie de cada um, e as aves de asas conforme a espécie de cada uma. E Deus viu que era bom. E Deus os abençoou e disse: “Sejam fecundos, multipliquem-se e encham as águas do mar; e que as aves se multipliquem sobre a terra”. Houve uma tarde e uma manhã: foi o quinto dia.

Deus disse: “Que a terra produza seres vivos conforme a espécie de cada um: animais domésticos, répteis e feras, cada um conforme a sua espécie”. E assim se fez.

E Deus fez as feras da terra, cada uma conforme sua espécie; os animais domésticos, cada um conforme a sua espécie; e os répteis do solo, cada um conforme a sua espécie. E Deus viu que era bom.

Então Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher. E Deus os abençoou e lhes disse: “Sejam fecundos, multipliquem-se, encham e submetam a terra; dominem os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que rastejam sobre a terra” (Gn: cap. 1; v. 1, 20-28).⁸¹

Nesse processo gradativo, se o homem é o ponto mais alto e todos os outros animais são submissos a ele, os animais terrestres, que estão abaixo dele, são superiores aos aquáticos, que foram criados primeiro. Esse mesmo fundamento é utilizado por Cardim, que considera o peixe-boi superior aos demais peixes por se assemelhar a animais terrestres, que são, como vimos, superiores segundo as Escrituras.

Dito isso, retomamos a questão da utilidade do peixe para concluir a análise do excerto. Lembramos que, do peixe-boi, é possível extrair muita gordura, de modo que, no rabo, anteriormente descrito como redondo e fechado, está concentrada grande quantidade dela. No ensejo, o autor se refere ao tamanho do rabo do peixe – quatro palmos de largura – para sugerir a enorme quantidade de manteiga que se pode extrair dele. Nesse sentido, o tamanho do rabo é proporcional à quantidade de manteiga. Conforme dissemos acima, o peixe apraz porque é útil, e assim o é porque a manteiga que tiram dele é saborosa para cozinhar e fritar peixe; para abastecer a candeia, que é uma pequena peça de iluminação abastecida com óleo; também para remédios, como dito antes ao referirmos os cálculos renais. Nesse ponto, o missionário compara a gordura do peixe à gordura do porco, que também serve para remédio, dando sequência

⁸¹ *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. p. 14-15.

à sua série de comparações. Finalmente, o autor traz à baila os costumes do peixe, que é apanhado em arpoeiras, cabo com que se prende o arpão ao barco de pesca. O arpão, como sabemos, é um instrumento formado por um ferro em feição de seta que se fixa a um cabo, para fisgar grandes peixes. Com isso, o clérigo evidencia não apenas uma das formas de sobrevivência dos índios do Brasil – a pesca –, como também um de seus instrumentos: o arpão. Ademais, o autor informa onde o peixe é encontrado – “em rios salgados junto d’água doce” – e de que se alimentam: “uma erva que nasce pelas bordas e dentro dos rios”. Destarte, ele informa o lugar onde eles podem ser encontrados – onde fica a tal erva de que se alimentam ou “junto de olhos d’água doce”, a qual eles bebem. Notamos, com isso, que Cardim faz uma descrição minuciosa dos hábitos do peixe, com uma vividez que o coloca debaixo dos olhos dos leitores. Ele finaliza a sua descrição de forma muito aguda, mencionando o tamanho descomunal do peixe-boi. Segundo Cardim, o peso normal de um deles é de dez a quinze quintais⁸², o que equivale a 100kg. Em seguida, ele relata, para conferir credibilidade à sua descrição, uma ocasião em que se matou um tão grande que cem homens não o puderam remover da água. Trata-se, neste trecho, de uma hipérbole, pois é um evidente exagero com vistas a demonstrar a enormidade do peixe. Conforme a prescrição do padre Bartolomeu Alcaçar acerca dos tropos em muitas palavras: “Hyperbole he exaggeração mentirosa, ou augmentando muito” (ALCAÇÁR, 1750, p. 14). O exagero de Cardim é muito conveniente à descrição, pois, por meio da amplificação, o autor produz o elogio do peixe, demonstrando a sua superioridade e, portanto, a sua utilidade, afinal, como afirma Quintiliano, se a coisa é grande, gostosa e livre de perigo, pertence à questão da utilidade.⁸³

Indo ao encontro de Cardim, Gandavo se propõe fazer o “retrato” de um monstro marinho, chamado *Hipupiára* na língua indígena, que quer dizer “demônio d’água”, o qual foi morto por um mancebo filho de um Capitão cujo nome era Baltazar Ferreira, na Capitania de São Vicente, em 1564. Antes, contudo, de proceder à análise do dito monstro, patenteamos o artifício retórico utilizado pelo cronista para tornar os leitores atentos, dóceis e benevolentes:

Foi cousa tam nova e tam desusada aos olhos humanos a semelhança daquele fero e espantoso monstro marinho que nesta Provincia se matou no anno de 1564, que ainda que per muitas partes do mundo se

⁸² O quintal era uma antiga unidade de medida espanhola.

⁸³(QUINTILIANO, 1799, p. 177).

tenha noticia delle, nam deixarei todavia de a dar aqui outra vez de novo, relatando por extenso tudo o que ácerca disto passou; porque na verdade a maior parte dos retratos ou quasi todos em que querem mostrar a semelhança de seu horrendo aspecto, andam errados, e alem disso, conta-se o sucesso de sua morte por diferentes maneiras, sendo a verdade huma só, a qual he a seguinte [...] (GANDAVO, 1964, p. 51-52).

Do trecho extratado, assinalamos que o autor, em primeiro lugar, promete dizer coisas novas e incríveis, “desusadas aos olhos humanos”. Em segundo lugar, ele apresenta rapidamente o monstro, qualificando-o como feroz e assustador (espantoso), a fim de deixar os leitores com boa disposição para ler. Além disso, o cronista informa o tempo em que ocorreu o episódio narrado, para fazer a narração crível. Finalmente, em terceiro lugar, Gandavo revela o seu interesse em exprimir a verdade, prometendo relatar por extenso tudo o que se passou quando da morte do monstro. Esta prescrição é encontrada na “Retórica a Alexandre”, cuja autoria é incerta, sendo, portanto, ora atribuída a Aristóteles, ora a Anaxímenes. Segundo o texto apócrifo da “Retórica a Alexandre”:

Discursaremos convincentemente se, em apoio de fatos implausíveis, aduzirmos razões que farão os acontecimentos sustentados por nós parecerem prováveis de ter ocorrido. É preferível omitir quaisquer ocorrências demasiado improváveis, mas, se fores obrigado a apresentá-las, debes mostrar que as conheces como fatos e mencioná-las muito ligeiramente [...] e prometer que demonstrarás a verdade ou a justiça, ou algo semelhante [...] ([ARISTÓTELES], 2012b, p. 75).⁸⁴

Notemos, na citação de Gandavo, que o ocorrido envolvendo o dito monstro é algo implausível. Não obstante, o autor, assim como prescreve o trecho da “Retórica a Alexandre”, afirma que conhece os fatos e deixa claro que, mesmo peritos, com frequência, revelam-se equivocados ao dar conta desses acontecimentos, afinal a maior parte dos retratos ou quase todos que querem mostrar o horrendo aspecto do monstro andam errados. Com isso, Gandavo torna patente o próprio intuito de dizer a “verdade do ocorrido”, a qual é uma só: a dele. Lembramos que o termo “retrato” faz alusão à *enargeia*, pois o retrato é aquilo que reproduz uma imagem, como pintura ou desenho. Assim, o autor se propõe fazer uma descrição visualizante do monstro, pondo sob os olhos dos leitores o tal ser fero e espantoso. Colocando-se em evidência por seus méritos de orador capaz de descrever o monstro, Gandavo minora as descrições feitas por outros que, segundo ele, não foram capazes de mostrar, com *evidentia*, a

⁸⁴ [Aristóteles]. *Retórica a Alexandre*. São Paulo, Edipro, 2012b.

semelhança do horrendo aspecto do monstro. Esses retratos, para ele, são errados ainda por não narrarem adequadamente a morte do monstro. Logo, o autor torna os leitores dóceis e benevolentes com a promessa de contar-lhes a única verdade existente, aduzindo razões que tornam provável o acontecimento. Para tornar o seu discurso convincente e não despertar a incredulidade dos leitores, o autor leva em conta a questão da brevidade, como sugere a “Retórica a Alexandre”. Vejamos como isso ocorre na continuação da narrativa:

Na Capitania de Sam Vicente sendo já alta noite a horas em que todos começavam de se entregar ao sono, acertou de sair fóra de casa huma Índia escrava do capitão; a qual lançando os olhos a huma varzea que está pegada com o mar, e com a povoação da mesma Capitania, vio andar nella este monstro, movendo-se de uma parte para outra com passos e meneos desusados, e dando alguns urros de quando em quando tam feios, que como pasmada e quasi fora de si se veio ao filho do mesmo capitão, cujo nome era Baltezar Ferreira, e lhe deu conta do que vira, parecendo-lhe que era alguma visão diabolica [...] Então se levantou elle muito depressa e lançou mão a huma espada que tinha junto de si com a qual botou somente em camisa pela porta fora [...] e pondo os olhos naquella parte que ella lhe assignalou vio confusamente o vulto do monstro ao longo da praia, sem poder divisar o que era, por causa da noite lho impedir, e o monstro tambem ser cousa não vista e fora do parecer de todos os outros animaes (GANDAVO, 1964, p. 52).

Para narrar convincentemente, o autor apresenta o lugar onde as coisas aconteceram – Capitania de São Vicente – e o tempo – altas horas da noite. Além disso, informamos que o lugar estava deserto, haja vista que já era tarde e todos já se entregavam ao sono. Nesse ínterim, há a introdução dos personagens na narração: uma índia, escrava do capitão Baltazar Ferreira, e o filho do capitão. Nesse ponto, não nos esqueçamos da dignidade dos personagens. A primeira, sendo índia, estava na sua condição de escrava, e o segundo, o filho do capitão, na de um nobre. O cronista, então, segue com a narração, procurando fazer uma visualização imaginosa da cena, à medida que faz remissão a vários termos ligados ao campo da visão: a índia “lançou os olhos”, “viu” andar um monstro. No primeiro caso, lançar os olhos significa projetar o olhar através do espaço. No segundo, o “ver” é perceber pela visão, enxergar. Esses são efeitos provocados pela *enargeia*, que faz ver a cena descrita. No caso em questão, a projeção do olhar não se restringe à índia do capitão, mas também aos leitores que veem a cena pelos olhos intelectuais do juízo. Assim, depois de detalhar o lugar onde a cena se desenrolou, uma várzea situada entre o mar e a povoação da Capitania de São Vicente, o

autor diz que a índia viu o monstro se movimentando de uma parte a outra, com passos e gestos incomuns, próprios de um ser invulgar. Como não se tratava de um ser normal, não poderia ser descrito com maneiras habituais. Daí Gandavo aludir aos “passos e meneos desusados” do monstro. Além disso, o monstro soltava bramidos assustadores que fizeram com que a índia ficasse pasmada e quase fora de si. Sendo índia, a personagem não poderia ser descrita de outra maneira. Como era inferior ao nobre filho do capitão, só poderia demonstrar covardia diante da ferocidade do monstro. Em oposição à índia, o filho do capitão Baltazar Ferreira aparece como rapaz corajoso, merecedor de elogio por conta da força e bravura com que enfrenta o monstro. Este é descrito por Gandavo como feroz e assustador para revelar a bravura do filho do capitão, pois, quanto mais temerário o monstro, mais virtuoso se torna o rapaz que o enfrentou. Prosseguindo, a índia deu conta do que “viu” ao filho do capitão, sugerindo que teve uma “visão” diabólica. Novamente, a remissão à visão aparece duas vezes mais na citação, fazendo referência à *evidentia*. O monstro, nesse caso, é comparado ao Diabo que, segundo a crença cristã, era um anjo rebelde que foi expulso do céu e precipitado no abismo (Inferno). Assim sendo, deduzimos que o seu aspecto era horrível, sendo a feiura do corpo proporcional à feiura da alma. Por sua vez, o filho do capitão, varão corajoso e intrépido, sacou da espada que tinha junto de si e, em camisa, foi ao encontro do monstro. Esse trecho é muito interessante por evidenciar a dignidade do filho do capitão: sua linhagem é nobre, haja vista que é filho de um capitão; o instrumento que porta é uma espada, que tem junto de si. A espada revela que ele é um homem importante para o Reino, pois é um homem cujo ofício é o das armas. Ele é possuidor de uma grande virtude – a coragem – e, segundo Aristóteles, merece ser honrado, pois é útil aos homens na guerra e também na paz. Um traço da sua coragem é revelado pelo traje com que saiu para encontrar o monstro: em camisa. O mancebo não teve a preocupação de vestir uma armadura antes de enfrentar o perigo.

Dando sequência ao que diz a narração, o nobre filho do capitão pôs os olhos no lugar referido pela índia e viu confusamente o vulto do monstro na praia. Nesse ponto, o autor acumula novos termos ligados ao campo da visão: pôs os “olhos”, “viu” confusamente, tornando clara a narração, assim como verossímil pela imitação dos *topoi* das autoridades. Nesse trecho, a *evidentia* é produzida por meio da visualização imaginosa da cena em que aparece o monstro. Ressaltamos, ainda, a preocupação do autor em descrever o lugar e o tempo: ao longo da praia e à noite, respectivamente. O excerto é finalizado com a ratificação de que o monstro era coisa incomum, que, ao

contrário da preguiça e do peixe-boi descritos anteriormente, não poderia ser comparado a outros animais, por ser coisa nunca antes vista. Com isso, dizemos que Gandavo, por meio da repetição de termos “visualizantes”, dá-nos uma amostra da perspicácia do seu engenho e de quão elevado é o seu discurso. Em última instância, dando continuidade à sua narração, Gandavo descreve como se deu a morte do monstro pelas mãos do mancebo:

Nisto conheceu o mancebo que aquilo era cousa do mar e antes que nelle se metesse, acodiu com muita presteza a tomar-lhe a dianteira, e vendo o monstro que elle lhe embargava o caminho, levantou-se direito pera cima como hum homem ficando sobre as barbatanas do rabo, e estando assi a par com elle, deu-lhe uma estocada pela barriga, e dando-lha no mesmo instante se desviou pera huma parte com tanta velocidade, que nam pôde o monstro leva-lo debaixo de si: porem nam pouco afrontado, porque o grande torno de sangue que sahio da ferida lhe deu no rosto com tanta força que quasi ficou sem nenhuma vista: e tanto que o monstro se lançou em terra deixa o caminho que levava e assi ferido hurrando com a boca aberta sem nenhum medo, remeteu a elle, e indo pera o tragar as unhas, e a dentes, deu-lhe na cabeça uma cotilada mui grande, com a qual ficou já mui debil, e deixando sua vã porfia tornou entam a caminhar outra vez para o mar. Neste tempo acudiram alguns escravos aos gritos da India que estava em vella: e chegando a elle, o tomaram todos já quasi morto e dali o levaram á povoação onde esteve o dia seguinte á vista de toda a gente da terra [...] O retrato deste monstro, he este que no fim do presente capitulo se mostra, tirado pelo natural. Era quinze palmos de comprido e semeado de cabellos pelo corpo, e no focinho tinha humas sedas muito grandes como bigodes (GANDAVO, 1964, p. 52-53).

No excerto acima, o cronista prossegue contando como procedeu o filho do capitão quando da notícia do monstro. Como nas narrações e descrições anteriores, há o acúmulo de termos ligados ao campo da visão, com vistas a pôr a coisa descrita sob os olhos dos leitores. Assim, o mancebo “viu” que o monstro era um animal do mar e, para não deixá-lo fugir, foi ágil em tomar-lhe a dianteira. Essa atitude é própria de um homem virtuoso, pois a coragem é própria de homens virtuosos. Dessa vez, a remissão à visão diz respeito ao monstro, que, ao “ver” que o rapaz vinha em sua direção, levantou-se e ficou como um homem, sobre as barbatanas do rabo. A comparação do monstro com o homem é curiosa à medida que demonstra que aquele se preparou para enfrentar o mancebo, ficando em posição idêntica à de um homem. Quando o monstro ficou em frente ao rapaz, este, bravamente, o atacou com um golpe de ponta da espada, instrumento levado por ele. O instrumento, como dissemos anteriormente, contribuiu para evidenciar a coragem e bravura do rapaz, que defendia a população da Capitania de

São Vicente de um monstro perigoso. Como era sagaz, ao atingir o monstro, o mancebo não permitiu que aquele revidasse e, com grande velocidade, desviou-se para outra parte, de modo que o monstro não pôde atacá-lo. Não obstante, o sangue que saiu da ferida do monstro foi tanto, que atingiu o rosto do mancebo, deixando-o impossibilitado de ver. Desse trecho, inferimos que o mancebo, com a sua força, atacou tão profundamente o monstro, que fez sair muito sangue da ferida. A exageração na quantidade de sangue contribui para ratificar o vigor do jovem. Lembramos, ainda, que o sangue afetou a visão do rapaz, impedindo-o de enxergar o monstro, que o atacava tenazmente. Após a queda que o lançou em terra, o monstro voltou-se para o rapaz, urrando, com a boca aberta, sem medo, e, quando ia atacá-lo com unhas e dentes, recebeu, na cabeça, outro golpe de espada. Nesse trecho, o cronista figura o monstro como um animal intrépido que, mesmo depois de ser atacado, tentou revidar. A audácia do monstro é revelada pelas unhas e dentes, estruturas que podem funcionar como armas. Diante da coragem do mancebo, o monstro não se intimidou. Assim, a intrepidez do monstro é figurada pelo cronista a fim de evidenciar a coragem do rapaz que, mesmo diante do maior perigo, não arrefeceu. Isso é sinal da virtude desse rapaz, cuja firmeza de espírito permitiu-lhe enfrentar situação tão arriscada. Com a última cutilada, o monstro enfraqueceu-se e, desistindo da disputa, tentou fugir para o mar. O cronista usa a expressão “vã porfia” para aludir à desistência do monstro de lutar com o mancebo. Isso significa que o animal, reconhecendo a intrepidez do rapaz, percebeu que seria vã qualquer tentativa de atingi-lo. Enquanto isso tudo acontecia, a índia escrava do capitão estava observando e, ao som dos seus gritos, acudiram outros escravos. Nesse passo, o autor novamente faz remissão à visão, quando diz que a índia estava “em vella”. Essa amplificação da visão corrobora para que o efeito de vividez seja atingido, pondo sob os olhos incorpóreos o monstro descrito. Notemos desse trecho, ainda, que os escravos só chegaram até o monstro quando o mancebo já o tinha atingido mortalmente, o que implica dizer que o mérito pela morte do monstro é unicamente do mancebo. A função dos escravos foi levar o monstro já quase morto à povoação, para que ficasse à vista de toda a gente no dia seguinte. Novamente, Gandavo faz outra remissão à visão ao desvelar que o monstro esteve à vista da população da Capitania depois de morto. Isso é complementado com a conclusão do autor, que diz que o retrato do monstro foi tirado pelo natural. A intenção de retratar o monstro implica a reprodução da imagem dele para leitores discretos. Quando o autor diz que o retrato foi tirado do natural, reitera a ideia aludida anteriormente de que falaria a verdade, que era uma só. Com isso, ele

refuta qualquer semelhança com a fantasmagoria dos bestiários da época, desvelando a sua verdade sobre o monstro. Assim, ele dissimula o artifício, revelando o seu engenho, afinal o maior engenho consiste em dissimular o artifício. Ele finaliza a descrição do monstro, dando uma noção do seu tamanho, quinze palmos de comprimento, com pelos no corpo e, no focinho, uns fios, como bigodes. Os símiles promovem a visualização imaginosa do monstro, que nos leva a crer que se tratava de um leão marinho, pois apoiou-se em duas patas para ficar em posição idêntica à do jovem, rugia, tinha pelos espalhados pelo corpo e tinha bigodes no focinho. A imagem resultante pode até ser, como afirma Hansen, *nonsense*, “mas [agrada] justamente pela dificuldade de se estabelecer a relação imediata entre os conceitos” (HANSEN, 2006c, p. 92).⁸⁵

De modo complementar, dizemos que Gandavo produziu uma *ekphrasis* do monstro, posto que apresentou um retrato dele que pode ser compreendido como uma emulação verbal que compete com a pintura. O retrato do monstro, portanto, pode ser visto como a descrição de um quadro inexistente com vividez, ou *enargeia*. Na verdade, a descrição é produzida pelo cronista, que se vale de *topoi* conhecidos para apresentar uma imagem desconhecida e, por que não dizer, estranha ou maravilhosa, a qual compete discursivamente com uma pintura, numa emulação que nada tem a ver com repetição mecânica, mas que rivaliza e tenta superar o emulado. Face ao exposto, reiteramos a habilidade do cronista que faz o retrato do monstro, valendo-se de preceitos críveis para narrar o incrível. Como atesta o próprio Gandavo (1964, p. 53): “[...] tudo se pode crer, por difícil que pareça: porque os segredos da natureza nam foram revelados todos ao homem, para que com razam possa negar, e ter por impossível as cousas que nam vio nem de que nunca teve noticia”. Na realidade, as qualidades pictóricas do monstro desvelam o seu *éthos*: feroz, audacioso, perigoso, etc, em contraposição ao do mancebo: sereno, sábio e corajoso. Esses *ethé* são previstos pela memória dos afetos figurados nas imagens do mancebo e do monstro. Desse modo, “o narrador expõe a coisa por meio da opinião sobre a coisa, com autoridade, clareza e nitidez, presentando-a com *enargeia*” (HANSEN, 2007a, p. 3). Feitas essas considerações, encaminhamo-nos para o *topos* da peroração, parte final do discurso e, como é de se presumir, para a parte final deste capítulo.

4.5 *Topos* da Peroração

⁸⁵ João Adolfo Hansen. Agudezas Seiscentistas. In: *Floema Especial* – Ano II, n. 2 A, p. 85-109, out. 2006c.

No que tange à peroração, epílogo ou conclusão, lembramos que é o término do discurso. De acordo com Quintiliano, ela é composta de duas partes: a recapitulação e a moção de afetos. Nessa perspectiva, Curtius afirma que a tópica da peroração trata do fecho do discurso, o qual deve resumir o ponto principal e dirigir um apelo aos sentimentos dos ouvintes, movendo-os à revolta ou à compaixão. Nos cronistas aqui analisados, notamos, no desfecho, uma exortação à Coroa portuguesa para que se povoem as terras do Brasil ainda pouco fortificadas, a fim de que, com a ajuda da gente da terra, se possam expulsar os inimigos da Santa Fé Católica – ignorantes das riquezas daquelas terras –, engrossando os cabedais do Reino. A título de ilustração, verifiquemos a peroração de Sousa abaixo:

Se Deus o permitir por nossos pecados [...] acharão todos os cômodos que temos declarado e muito mais para se fortificarem, porque hão de fazer trabalhar os moradores nas suas fortificações com as suas pessoas, com seus escravos, barcos, bois, carros e tudo mais necessário, e com todos os mantimentos que tiverem por suas fazendas, o que lhes há de ser forçado fazer para com isso resgatarem as vidas; e com a força da gente da terra se poderão apoderar e fortificar de maneira que não haja poder humano com que se possam tirar do Brasil esses inimigos, de onde podem fazer grandes danos a seu salvo em todas as terras marítimas da coroa de Portugal e Castela, o que Deus não permitirá; de cuja bondade confiamos que deixará estar estes inimigos de nossa santa fé católica com a cegueira que até agora tiveram de não chegar à sua notícia o conteúdo neste Tratado, para que lhe não façam tantas ofensas estes infiéis, como lhe ficarão fazendo se se senhorearem desta terra, que Deus deixe crescer em seu santo serviço; com o que o Seu santo nome seja exalçado, para que Sua Majestade a possa possuir por muitos e felizes anos com grandes contentamentos (SOUSA, 2001, p. 269).

Nessa peroração, Sousa, em primeiro lugar, evidencia a Causa Primeira e Final que orienta os trabalhos dos portugueses no Brasil: Deus. O autor reconhece que o homem, embora participe da substância divina, é pecador, mas acredita na Providência como disposição prévia dos meios necessários para a consecução de um fim, a saber: a conversão dos brasis. Nesse passo, o cronista demonstra a honestidade da causa, pois são lugares comuns do honesto o lícito, o justo, o piedoso e o humano. Colonizando aquelas terras, a Coroa faz o que lhe é lícito, pois o empreendimento é justo e permitido segundo o direito natural e a doutrina do pacto de sujeição. Lembramos que essa doutrina entende liberdade como sujeição, especificando os modos hierárquicos como as três faculdades escolásticas que constituem a pessoa – memória, vontade e intelecto –

devem agir como faculdades súditas ou subordinadas. Na verdade, o que os cronistas revelam é uma piedade para com os brasis e, por meio da missão catequética, pretendem conferir-lhes as referidas faculdades, tornando-os, assim, humanos. Com essa subordinação dos íncolas, eles se tornarão tipos do Império português, partícipes dos vários corpos de ordens da hierarquia corporativa do bem comum, fim último da razão de Estado. Prosseguindo, Sousa faz a recapitulação dos pontos expostos durante a narração e a confirmação, alegando que, com a Providência divina, os portugueses encontrarão todas as conveniências e utilidades apontadas ao longo da narrativa e muito mais para se fortalecer. Nesse ínterim, o autor reaviva a memória dos leitores acerca de todas as vantagens da Província do Brasil, sem perder de vista o mais importante: vigiar as terras recém-descobertas, a fim de que outros não as invadam. Com isso, Sousa traz à baila a prudência e a força dos portugueses, virtudes do honesto e necessárias à persuasão dos leitores. A repetição das vantagens do Novo Mundo, como vemos, não é feita com os mesmos termos da narrativa, pois a prescrição de brevidade não o permite. Dando continuidade à sua conclusão, o cronista ratifica as vantagens das terras do Novo Mundo, afirmando a possibilidade de os europeus emigrados trabalharem a fim de fortificar aquelas terras, escravizando os nativos e valendo-se de instrumentos, como: barcos, carros, bois e tudo mais que for necessário. Acrescentamos que faz menção, outrossim, aos mantimentos produzidos pelas fazendas, destacando a conveniência delas. Assim, o autor é persuasivamente eficaz porque demonstra a exequibilidade da empresa de colonização. Ele reafirma a necessidade da intervenção portuguesa, asseverando que será “forçado” proteger aquelas terras, sob pena de outros se apoderarem delas e se fortificarem, ameaçando as vidas dos portugueses que ali já vivem. O autor, então, alerta que, se os inimigos tomarem aquelas terras, não haverá quem os tire de lá. Nesse ponto, vemos a moção de afetos, segunda parte da peroração, no sentido de despertar nos leitores os sentimentos de esperança e medo por meio das súplicas e alertas. Ele prossegue a moção de afetos, assinalando que os inimigos, possivelmente os franceses da Igreja Reformada que chegaram ao Brasil no século XVI, fugindo da perseguição católica, poderiam fazer grandes danos às terras marítimas da Coroa de Portugal e Castela. Nesse passo, o cronista alude à união das Coroas ibéricas. No entanto, o autor afasta a ameaça dos inimigos, retomando a Causa de toda a empresa colonizadora: Deus, cuja bondade não permitirá que chegue ao conhecimento deles as riquezas descobertas pelos portugueses naquelas terras. Ele faz menção a um termo atinente ao campo da visão, a cegueira, para dizer que Deus fará com que os inimigos da

Santa Fé continuem na cegueira que até aquele momento estiveram, a fim de que não vejam o conteúdo do seu Tratado descritivo do Brasil. Esse ponto é sobremaneira interessante, à medida que demonstra que o Tratado faz ver as coisas descritas. Ele põe sob os olhos incorpóreos dos leitores a natureza e a gente do Novo Mundo por meio dos procedimentos descritivos da *ekphrasis* e *enargeia*. Desse modo, é fundamental que esses escritos não cheguem ao conhecimento dos inimigos, a fim de que eles permaneçam “cegos” acerca das vantagens do Brasil. Quanto a esses inimigos, destacamos que Sousa os descreve como infiéis e, sendo assim, capazes de toda sorte de ofensas aos moradores das ditas terras. Estabelece, aí, uma comparação entre os infiéis da Igreja Reformada e os portugueses da Igreja Católica Contra Reformada, evidenciando que Portugal é a nação eleita por Deus e habilitada para os empreendimentos coloniais, afinal, por meio destes, o nome de Dele será exaltado. Com essa justificativa, Sousa conclui a sua peroração e reitera que, para a Glória do Santo Nome de Deus, faz-se necessário que o Rei de Portugal colonize as terras do Novo Mundo. Em última instância, ele desperta o *páthos* nos leitores, referindo-se à alegria e ao contentamento de possuir aquelas terras por muitos anos.

Diante do exposto, é já altura de concluirmos o capítulo ora apresentado. À laia de conclusão, dizemos que os escritos de Cardim, Gandavo e Sousa apresentam descrições da terra e gente do Brasil, com o intuito de persuadir acerca do conveniente nas terras de além-mar, recomendando o melhor para a Coroa portuguesa. Para levar a termo tais descrições, esses cronistas se valeram de *topoi* da memória partilhada, alguns entre os quais foram demonstrados nas linhas supramencionadas. Com efeito, tratam-se de escritos que visavam à expansão da fé e à exploração de riquezas na Província de Santa Cruz, conforme atesta Gandavo no excerto subsequente:

[...] sei que [...] ha nesta Provincia [...] muitos metaes, donde se pode conseguir infinita riqueza. A qual permittirá Deos que ainda em nossos dias se descubra toda, pera que com ella se augmente muito a Coroa destes Reinos: aos quaes desta maneira esperamos, mediante o favor divino, ver muito cedo postos em feliz e prospero estado, que mais se nam possa desejar (GANDAVO, 1964, p. 70).

Ressaltamos, a partir do excerto de Gandavo, que a manutenção das forças do Império era o objetivo primacial da colonização portuguesa, afinal havia, nas terras recém-descobertas, muitos metais, donde se poderia conseguir “infinita riqueza”. A exageração é persuasiva, na medida em que faz ver a utilidade e honestidade da causa debatida: a

riqueza infinita. A epígrafe deste capítulo, extraída do texto de Sousa, corrobora o que estamos dizendo, haja vista que ressalta que, entre todas as frutas produzidas nas terras de além-mar – uvas, figos, romãs, marmelos –, a melhor delas era a prata, a qual precisava de gente especializada vinda do reino para extrair das minas e fundir. Paralelamente a isso, a justificativa para tal empresa era, como já dissemos, Deus. Sendo Portugal a nação eleita por Ele, é certo que Ele favoreceria a descoberta de todas aquelas riquezas, com o fito de aumentar, e muito, os cabedais do Reino. Gandavo finaliza a sua peroração exemplarmente com a moção dos afetos. Assim como Sousa, ele faz menção à esperança de, com a Providência divina, conquistar as terras do Brasil, e à alegria de possuí-las, a tal ponto que nada mais se possa desejar. Finalmente, salientamos que, a partir da análise dos textos de Cardim, Gandavo e Sousa, foi possível perceber o regramento retórico, partindo da identificação dos *topoi* da memória partilhada, assim como dos procedimentos atinentes ao campo descritivo – *ekphrasis* e *enargeia*. Com isso, não perdemos de vista que os *topoi* não se referem apenas às virtudes e aos vícios, mas, mormente, aos “argumentos primordiais que contêm as fontes e a totalidade dos conhecimentos” (HANSEN, 2012, p. 168). São, por assim dizer, as sentenças úteis à causa que é exposta, revelando o conhecimento das opiniões consideradas verdadeiras pelos sábios. Em se tratando dos cronistas aqui analisados, reiteramos que lançaram mão de tais preceitos retóricos para apresentar coisas estranhas e/ou maravilhosas ao público europeu distante dos trópicos, com o fito de persuadir a Coroa portuguesa a povoar e fortificar as terras da Província do Brasil, ainda carentes de conversão à Santa Fé Cristã e de exploração de riquezas. Esse é o sentido teológico-político da colonização portuguesa evidenciado nos relatos quinhentistas.

Entre os cronistas aqui analisados, Cardim destaca-se como aquele que, sendo clérigo português, tratou mormente da necessidade da conversão dos brasis à Santa Fé Católica. Sousa, por sua vez, na qualidade de senhor de engenho, faz-se notar, sobretudo, pelo alerta à Coroa portuguesa sobre os recursos do Brasil ainda pouco vigiados. Finalmente, Gandavo se apresenta como o ponto de interseção entre os dois cronistas anteriores, pois, tendo sido o primeiro a escrever acerca da Província de Santa Cruz, patenteou não apenas a indispensabilidade da conversão dos habitantes do Novo Mundo à Fé Cristã, mas também salientou a premente necessidade da exploração de riquezas. Em última instância, é imperioso destacarmos que tais cronistas não deixaram a desejar com relação à descrição dos habitantes das terras do Novo Mundo. Esse é o tema do último capítulo desta dissertação.

5. Sem Fé, Lei e Rei: um retrato dos índios do Brasil do século XVI

A lingua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de tres letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente(GANDAVO, 1964, p. 87).⁸⁶

Neste capítulo final, temos por objetivo demonstrar como os índios do Brasil foram retratados por Cardim, Gandavo e Sousa. Para tanto, evidenciamos os *topoi* utilizados pelos cronistas para a fatura das narrações e descrições dos costumes dos íncolas. A exposição desses costumes revela o *éthos* desses índios, ou seja, o seu caráter. Essa descrição dos costumes, como sabemos, é um *topos* do gênero epidítico, o que demonstra, mais uma vez, o conhecimento retórico e o excelente uso dos preceitos ditados pelas *auctoritates* que os cronistas em questão fazem. Depois de elucidar o caráter dos índios do Brasil, incluindo-se aí a questão da ausência de alguns fonemas na sua língua, salientamos a necessidade de conversão deles à Santa Fé Cristã, tomando como base alguns excertos dos textos dos cronistas. Nesse passo, evidenciamos algumas estratégias utilizadas para a conversão dos gentios, bem como algumas formas de resistência oferecidas por eles. Em última instância, apresentamos uma síntese do retrato desses índios levado a efeito por Cardim, Gandavo e Sousa, tomando como base os seus costumes. Este retrato foi fundamental para justificar a intervenção europeia no Novo Mundo. Acrescentamos, ainda, que neste capítulo retomamos as técnicas atinentes aos procedimentos descritivos denominadas *ekphrasis* e *enargeia*, uma vez que os cronistas valem-se delas para efetuar a exposição dos costumes dos íncolas.

Sendo assim, lembramos que a *ekphrasis* é compreendida como uma contrafação do pintado, ou emulação verbal que compete com a pintura, descrevendo quadros inexistentes com vividez, ou *enargeia*. Essa descrição, como sabemos, é *falsa fictio*, na medida em que narra o que não é, pois é produzida por um narrador que se vale de *topoi* conhecidos para apresentar aos leitores imagens desconhecidas, estranhas ou maravilhosas. Nesse passo, ele compete discursivamente com o pintor, numa emulação que não é clichê ou imitação servil, haja vista que rivaliza e tenta superar o emulado. Com isso, o narrador, que alimenta a imaginação dos leitores com os *topoi* da memória partilhada, demonstra a sua habilidade, pois se apresenta como intérprete de imagens

⁸⁶In: GANDAVO, Pero de Magalhães de. *História da Província Santa Cruze Tratado da Terra do Brasil*: introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Obelisco, 1964. p. 87

fictícias, fingindo transferir para a enunciação uma imagem pictórica. Salientamos que as qualidades pictóricas dessa imagem são associadas a caracteres e paixões. Quanto a isso, esclarecemos que, mesmo quando se trata de uma experiência sensorial, o discurso da *ekphrasis* é apenas uma representação regrada pela produção de efeitos verossímeis segundo preceitos da *enargeia* ou *evidentia*.

No que tange à *enargeia* ou *evidentia*, reiteramos que se trata de um efeito de ‘vividez’ que põe sob os olhos – *pro omniatom*– o fato narrado, como se os leitores o estivessem vendo. Tal efeito, como vimos no segundo capítulo e também no terceiro, é produzido pelo uso de metáforas visualizantes e é persuasivamente eficaz porque efetua o *páthos* no destinatário. Sobre isso, insistimos que são as paixões – ira, ódio, medo, inveja, compaixão, entre outras – que devem ser despertadas nos leitores ao falar das coisas como se elas estivessem próximas. Para tanto, o narrador age como se também estivesse sentindo essas paixões, demonstrando uma viveza de sentimentos que é persuasivamente eficaz. Desse modo, o lugar comum é posto na frente do olho do leitor, como se os olhos vissem a coisa narrada. Ele fica persuadido porque o narrador fala, com vividez, de coisas desconhecidas a partir do que ele já conhece. Feitas essas considerações, damos continuidade à análise dos textos de Cardim, Gandavo e Sousa que principiamos no capítulo anterior, evidenciando os *topoi* da memória partilhada dos quais esses cronistas se valeram para apresentar os costumes dos índios, assim como as aludidas técnicas da *ekphrasis* e *enargeia*.

5.1 Descrições dos costumes dos índios

Os lugares comuns de que se sacam provas para a confirmação dos argumentos no gênero epidítico dizem respeito, entre outras coisas – os lugares que vimos no capítulo anterior –, às pessoas. Assim, para fazer o elogio ou o vitupério de pessoas, é necessário levar em conta os lugares que se relacionam à alma, ao corpo ou a coisas exteriores. À alma, como apregoa Cícero, pertence a virtude ou o vício; ao corpo, a saúde, a dignidade, as forças, a ligeireza e os seus contrários; e às qualidades extrínsecas, a honra, o dinheiro, a afinidade, a linhagem, os amigos, a pátria, o poder, etc., e os seus contrários.⁸⁷ Para Quintiliano, um dos argumentos de pessoa de onde se sacam provas é a nação: “porque cada nacion tiene sus costumbres peculiares; y no son

⁸⁷(CICERÓN, 1924a, p. 103).

unas mismas en un romano, en un grego, y en un bárbaro” (QUINTILIANO, 1799, p. 286). Sendo assim, assinalamos que esse *topos* da nação aparece nos textos de Cardim, Gandavo e Sousa, posto que estes fazem longas descrições do hábito dos índios de ingerir carne humana, o qual é estranho aos portugueses. Certamente, esse costume dos índios chamou tanta atenção dos cronistas por ser peculiar do Novo Mundo.⁸⁸ Como os três cronistas fazem descrições muito detalhadas do ritual de morte do contrário, que culmina com a ingestão da carne dele, optamos, aqui, por citar apenas um trecho de cada um, de modo que, ao final, teremos a exposição do ritual desde a preparação até a morte do inimigo. Isso, certamente, evita que a exposição se torne enfadonha. Dito isso, trazemos à liça um trecho em que Cardim faz referência ao costume dos brasis de ingerir carne humana. O autor apresenta, em detalhe, a cerimônia de preparação da morte do contrário apanhado em guerra, desvelando os enfeites de que lançavam mão nessas ocasiões:

De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrarios, nem entre elles ha festas que cheguem ás que fazem na morte dos que matão com grandes ceremonias, as quaes fazem desta maneira. Os que tomados na guerra vivos são destinados a matar, vêm logo de lá com um signal, que é uma cordinha delgada ao pescoço debaixo da barba, e antes de entrar nas povoações que ha pelo caminho os enfeitão, depennando-lhes as pestanas e sobrelhas e barbas, tosquiando-os a seu modo, e empennando-os com pennas amarellas tão bem assentadas que lhes não aparece cabelo: as quaes os fazem tão lustrosos como aos Espanhoes os seus vestidos ricos, e assim vão mostrando sua victoria por onde quer que passão (CARDIM, 1980, p. 95-96).

No excerto acima, Cardim revela o prazer dos gentios em matar e valer-se dos nomes dos contrários para contar a sua vitória. O clérigo amplifica a afirmação, dizendo que, de todos as honras e gostos que têm na vida, nenhum é maior para os índios do que esse. Isso demonstra os vícios da alma do índio, que, entre todos os prazeres da vida, opta pelo de consumir carne humana. Esse prazer se torna patente nas cerimônias que os índios fazem nessas ocasiões. As maiores festas que eles fazem são nessas circunstâncias de morte do contrário. Com isso, o missionário revela a bestialidade dos

⁸⁸ Na realidade, a prática da antropofagia, que é o ato de comer uma ou várias partes de um ser humano, era encontrada em algumas comunidades ao redor do mundo. Foram encontradas evidências na África, América do Sul, América do Norte, em ilhas do Pacífico Sul e nas Caraíbas (ou Antilhas). Na maioria dos casos, tal prática consistia num tipo de ritual que expressava o desejo de adquirir para si as habilidades e forças daqueles que eram comidos.

índios que, em situações que deveriam conduzir ao pesar, como normalmente acontece nos casos de morte, fazem festas para demonstrar o seu contentamento. Isso revela, ainda, a ignorância dos íncolas com relação ao quinto mandamento da Lei de Deus, que foi escrito por Moisés na tábua da Aliança: “Não mate” (Ex 20, 13).⁸⁹ Para os cristãos, esse é um mandamento central, que proíbe expressamente atentar contra a vida do semelhante. Dessa forma, Cardim alude ao desconhecimento por parte do índio não apenas do quinto mandamento da Lei de Deus, mas também de todo o conteúdo das Escrituras. Nesse sentido, o todo é tomado pela parte. Dando continuidade, o missionário narra como aconteciam aquelas festas. O contrário que era capturado vivo na guerra era destinado à morte e já vinha de lá com um sinal: uma corda delgada era amarrada ao seu pescoço, debaixo do queixo, e, antes de entrar nas povoações que havia pelo caminho, era enfeitado. Nesse ínterim, o clérigo faz uma descrição visualizante do contrário, que tinha todos os pelos das pestanas, sobrancelhas e barba arrancados, tosquiados ao modo deles, e era adornado com penas amarelas de tal modo que não aparecia pelo algum. Para efetuar a exposição do efeito de presença de algo ausente, o autor se vale do *símile*, afirmando que os prisioneiros pareciam tão lustrosos quando enfeitados, que se assemelhavam aos espanhóis nos seus ricos vestidos. Trata-se, pois, da *enargeia*, que põe sob os olhos o índio prisioneiro de guerra e destinado à morte. A figuração desse índio, que portava sinais de que seria morto, revela o costume indígena de matar os contrários e ingerir a sua carne, provocando o *páthos* nos leitores, que, ao ler a descrição de coisas desconhecidas por meio dos *topoi*, ficam maravilhados. Nesse caso, a paixão é também acomodada à utilidade da causa, afinal, por meio da demonstração da corrupção dos índios pelo pecado, o clérigo português ratifica a necessidade da intervenção europeia com o fito de salvar suas almas decaídas. Dando continuidade às narrações dos cronistas que dizem respeito às cerimônias de morte do contrário, trazemos à baila a *ekphrasis* encetada por Gandavo, que narra os momentos que antecedem a morte do prisioneiro. Nesse trecho, a cena é narrada como se estivesse diante do olho dos leitores:

E depois de o terem [...] mui regalado hum anno, ou o tempo que querem, determinam de o matar, e aquelles ultimos dias antes de sua morte, per festejarem a execuçam desta vingança, aparelham muita louça nova, e fazem muitosinhos do sumo de huma planta que se chama aipim [...]. Neste mesmo tempo lhe ordenam huma casa nova

⁸⁹ *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. p. 88.

onde o metem. E o dia que ha de padecer pela manhã muito cedo antes que o sol saia, o tiram della, e com grandes cantares e folias o levam a banhar a uma ribeira. E tanto que o tornam a trazer, vam-se com elle a hum terreiro que está no meio da aldêa e ali lhe mudam aquella corda do pescoço á cinta passando-lhe huma ponta pera traz outra pera diante; e em cada huma dellas pegadas dous, três Indios. As mãos lhe deixam soltas porque folgam de o ver defender com ellas e ali lhe chegam huns pomos duros que tem entre si á maneira de laranjas com que possa tirar e offender a quem quizer. E aquelle que está deputado pera o matar he hum dos mais valentes e honrados da terra, a quem por favor e preminencia de honra concedem este officio (GANDAVO, 1964, p. 63).

O *topos* da selvageria e barbarismo dos índios é evidenciado no trecho acima, em que Gandavo patenteia que, depois de terem tratado o prisioneiro com regalo por um ano, ou o tempo julgado necessário, os adversários determinam matá-lo. Nos últimos dias antes da execução da vingança dos antepassados – motivo que levava às guerras entre os índios –, aparelhava-se louça nova, faziam-se vinhos do sumo de aipim, com o objetivo de festejar o padecimento do contrário. Vemos, aí, a menção ao tempo – o período de um ano em que o contrário foi feito prisioneiro e os dias que antecederam sua morte. Essa alusão ao tempo demonstra a referência particular da causa apresentada, indicando a variação da *quaestio infinita* de que se vale o cronista. Além disso, o autor se refere ao aipim, planta típica do Brasil, sublinhando o lugar onde a cena se desenvolve. Ao contrário do que se pode imaginar, o prisioneiro não sofre maus tratos antes da execução da vindita. Ele recebe uma casa nova e, no dia da sua morte, muito cedo, tiram-no dela e o levam, com cantares e folias, para se banhar em uma ribeira. O festejo animado dos índios revela o seu barbarismo, pois não havia neles qualquer sinal de arrependimento por matar o prisioneiro, antes o oposto disso. Nesse passo, temos, ainda, novas referências ao tempo – dia da morte do contrário, cedo, antes que o sol saia – e de lugar – a casa que lhe é dada e a ribeira onde se banha. Esses *topoi* produzem uma visualização que permite ao destinatário imaginar a cena descrita. Após o banho, o prisioneiro é conduzido a um terreiro localizado no centro da aldeia, onde lhe mudam a corda do pescoço para a cintura, de modo que fique uma ponta para a frente e outra para as costas, cada uma segura por dois ou três índios. Nesse contexto, é evidenciado o modo de vida dos íncolas, os quais moravam em aldeias com um terreiro no centro. Prosseguindo, o cronista diz que as mãos do prisioneiro ficam soltas porque é divertido vê-lo defender-se com elas. Para isso, os índios colocam perto dele uns pomos duros, semelhantes a laranjas, a fim de que ele atire em quem quiser. Com a narração desta

cena, torna-se possível ver, com olhos incorpóreos – *pro omnatom* –, o aspecto do prisioneiro, amarrado na cintura com uma corda cujas pontas estão seguras por dois ou três índios. Ademais, é possível ver as mãos do prisioneiro soltas, para ofender o contrário que quiser com uns pomos duros, semelhantes a laranjas. Notemos, aqui também, o uso dos símiles, na comparação dos frutos do Brasil com a conhecida laranja, com o objetivo de apresentar o fruto desconhecido. Paralelamente à descrição do prisioneiro, Gandavo descreve, ainda, o matador, que se distingue por ser um dos índios mais valentes da terra, o qual é honrado com esse ofício. Trata-se, nesse trecho, de uma ironia do cronista, pois diz o contrário do que quer dar a entender. Na verdade, o matador não pode ser considerado valente quando mata um prisioneiro que não tem chance de revidar e, muito menos, honrado por cometer um ato desses. Pelo contrário, o seu *éthos* é figurado como covarde e indigno.

Feitas essas considerações, afirmamos que, para dar conta dessa matéria, o cronista se valeu de *topoi* de pessoa, que, como salienta Hansen⁹⁰, são argumentos genéricos utilizados para expor ou descrever o aspecto físico, a origem, a pátria, a cidade, o sexo, a condição, a idade, o hábito, a educação, todos eles aplicados segundo a oposição belo/feio (*kalón/aiskhron*), simultaneamente bom/mau (*agathon/kakon*). Diante disso, asseveramos que tais *topoi* são aplicados por Gandavo e Cardim nos excertos acima, haja vista que, ao descreverem o prisioneiro de guerra destinado à morte, produzem uma emulação verbal que compete com a pintura, uma *ekphrasis*, que vai ao encontro dos preceitos elencados por Hansen para se descrever uma pessoa, a saber: o aspecto físico – uma corda delgada amarrada ao pescoço, pestanas, sobrancelhas e barbas tosquiadas e enfeites com penas amarelas; a origem – América portuguesa; o sexo – masculino; a condição – prisioneiro de guerra capturado vivo; e o hábito – de ingerir a carne humana. Tais *topoi* são aplicados pelos cronistas, desvelando o aspecto horrendo do prisioneiro que, sendo feio, só poderia possuir, simultaneamente, um *éthos* mau. Lembramos, outrossim, que o índio figurado não se trata de um gentio específico, mas de um tipo que representa o prisioneiro inimigo a ser morto.

Dando prosseguimento à narração da cerimônia de morte do contrário, é de grande monta trazermos à baila o trecho de Sousa que narra o desfecho do ritual de morte do prisioneiro de guerra. Antes, porém, o cronista faz uma prosopografia⁹¹ do matador, seus enfeites e pinturas:

⁹⁰ (HANSEN, 2007b, p. 12).

⁹¹ A prosopografia é uma descrição de pessoa.

Costumam os tupinambás, primeiro que o matador saia do terreiro, enfeitá-lo muito bem, pintá-lo com lavores de jenipapo todo o corpo, e põem-lhe na cabeça uma carapuça de penas amarelas e um diadema, manilhas nos braços e pernas, das mesmas penas, grandes ramais de contas brancas sobraçadas, e seu rabo de penas de ema nas ancas e uma espada de pau de ambas as mãos muito pesada, marchetada com continhas brancas de búzios, e pintada com cascas de ovos de cores, assentado tudo, em lavores ao seu modo, sobre cera, o que fica mui igualado e bem feito; e no cabo desta espada tem grandes penachos de penas de pássaros feitas em molho e dependuradas da empunhadura, a que eles chamam embagadura [...] (SOUSA, 2001, p. 250).

Nesse caso, a *ekphrasis* é feita como perífrase que efetua vividamente a presença da pessoa, como retrato ou “composição feita com particularidades abstraídas de pessoa por meio dos argumentos dos *topoi*” (HANSEN, 2007a, p. 19). Hansen, ao tratar do modelo prosopográfico, faz menção a uma técnica de fazer retratos, começando pelo cabelo e seguindo de forma descendente até os pés. Ao que parece, Sousa tem esse princípio por diretriz ao descrever o tipo acima, haja vista que principia o seu retrato a partir da cabeça do íncola, numa seção horizontal que vai até as pernas. Primeiramente, ele elucida a nação de índios de que está falando: os Tupinambá. Lembramos, com base em Quintiliano, que as nações podem ter costumes peculiares, o que torna necessária a sua identificação. Em seguida, o autor torna claro que o matador, antes de sair para o terreiro, é pintado em todo o corpo com jenipapo. Nesse ponto, Sousa evidencia mais um hábito indígena: a ocupação manual refletida na pintura do corpo. Prosseguindo, na cabeça, o matador recebe uma carapuça de penas amarelas e um diadema; para os braços e pernas, adornos feitos das mesmas penas da cabeça, sem falar nos grandes ramais de contas brancas; e, por fim, nos quadris, forma-se um rabo de penas de ema. Esse trecho é deveras interessante não apenas por retratar o matador de forma descendente até as pernas, mas também por aludir aos adornos dos índios, feitos de penas e contas, os quais contribuem para revelar a sua fealdade. Nesse passo, chamamos a atenção para o instrumento que será utilizado pelo matador para desferir o golpe no contrário: uma espada de pau, muito pesada, incrustada de contas brancas de búzios, pintada com cascas de ovos de cores, tudo isso assentado sobre cera, e muito bem feita. No cabo dessa espada, tem, ainda, grandes penachos de penas de pássaros que são arrumadas num feixe e penduradas onde fica a empunhadura, que os índios chamam de “embagadura”. Essa descrição da espada demonstra o instrumento portado pelo índio, o qual é indicativo do seu barbarismo. Com a descrição da espada enfeitada com contas,

cascas de ovos e penas de pássaros, Sousa evidencia a temeridade dos habitantes do Brasil.

Por meio dessa descrição, é possível refazer o desenho do matador e da sua espada, que é figurado na forma de letras e linhas. Nessa prática, notamos um paralelo entre pintura e poesia que vai ao encontro do *topos* do *ut pictura poesis* referido por Horácio em sua “Epístola aos Pisões”:

A poesia é como a pintura, haverá a que mais te cativa, se estiveres mais perto e outra, se ficares mais longe; esta ama a obscuridade, esta, que não teme o olhar arguto do crítico, deseja ser contemplada à luz; esta agradou uma só vez, esta, revisitada dez vezes, agradecerá (HORÁCIO, 1993, p. 35).⁹²

Esse *topos* não diz que a pintura é poesia, nem que uma possa ser convertida à outra, afinal ver não é dizer. Em conformidade com Hansen (2006c, p. 117), o que Horácio propõe é “uma relação de homologia dos procedimentos retóricos ordenadores dos efeitos de cada estilo, não uma relação de identidade ou equivalência das substâncias da expressão plástica e discursiva”. Desse modo, esclarecemos que, no excerto citado, o índio e a sua espada são figurados como se fossem uma imagem, indo ao encontro das funções retóricas de ensinar, pois demonstra a utilidade da causa defendida; agradar, uma vez que confere prazer aos leitores; e, ao mesmo tempo, persuadir, por meio da imitação das autoridades antigas do gênero:

[...] assim como o pincel imita os *topoi* narrativos das ecfases de autoridades, também a pena deve imitar o pincel, produzindo metáforas visualizantes de efeitos maravilhosos, simultaneamente adequados à utilidade e ao prazer (HANSEN, 2006b, p. 114).

As imagens do índio de Sousa são, portanto, definidas como uma figuração sensível, produzida racionalmente, visando à utilidade e ao prazer. O cronista apresenta, como atrás fica dito, o tipo belicoso e leva a termo a narração da cerimônia de morte do contrário da seguinte forma:

[...] e como o matador está prestes para receber esta honra, que entre o gentio é a maior que pode ser, ajuntam-se seus parentes e amigos e vão-no buscar à sua casa; de onde o vêm acompanhando com grandes cantares e tangeres dos seus búzios, gaitas e tambores, chamando-lhe

⁹²Dante Tringali. *A Arte Poética de Horácio*. São Paulo: Musa Editora, 1993.

bem-aventurado, pois chegou a ganhar tamanha honra, como é vingar a morte de seus antepassados, e de seus irmãos e parentes; e com este estrondo entra no terreiro da execução, onde está o que há de padecer, que o está esperando com grande coragem com uma espada de pau na mão, diante de quem chega o matador, e lhe diz que se defenda, porque vem para o matar, a quem responde o preso com mil roncarias; mas o solto remete a ele com a sua espada de ambas as mãos, da qual se quer desviar o preso para alguma banda, mas os que têm cuidado das cordas puxam por elas de feição que o fazem esperar a pancada [...]; por mais que o pobre trabalhe, não lhe aproveita, porque tudo é dilatar a vida mais dois credos, onde a rende nas mãos do seu inimigo, que lhe faz a cabeça em pedaços com sua espada [...] (SOUSA, 2001, p. 250).

Como dissemos acima, para o matador, é motivo de honra, a maior entre os gentios, desferir o golpe mortal contra o prisioneiro de guerra. Essa amplificação da honra feita pelo cronista – a maior que pode ser – é proporcional ao barbarismo no qual vivem algumas nações de índios do Brasil. Elas, como podemos notar, com esses costumes, revelam o desconhecimento das Escrituras, pois estas afirmam que o comportamento cristão, principalmente no que se refere à vida comunitária, deve ser orientado pelo amor fraterno, sem excluir ninguém, nem os inimigos:

Não paguem a ninguém o mal com o mal; a preocupação de vocês seja fazer o bem a todos os homens. Se for possível, no que depende de vocês, vivam em paz com todos. Amados, não façam justiça por própria conta, mas deixem a ira de Deus agir, pois o Senhor diz na Escritura: “A mim pertence a vingança; eu mesmo vou retribuir” (Rom 12, 19).⁹³

Com essa narração, o cronista demonstra, ainda, a utilidade da causa tratada, na medida em que mostra a necessidade de intervenção europeia no Novo Mundo, a fim de levar aos brasis a revelação da verdade cristã. Nesse sentido, não pode haver honra em matar o inimigo e comer a sua carne. O barbarismo dos Tupinambá se revela ainda maior quando, ao buscar o matador em sua casa, os parentes e amigos o acompanham com cantares e tangeres de búzios, gaitas e tambores, chamando o matador de bem-aventurado. Essa bem-aventurança é decorrente do fato de ele poder vingar a morte dos seus antepassados, irmãos e parentes, também mortos e, muitos deles, comidos pelas tribos inimigas. Nesse contexto, há um retorno ao ponto mais seguro da narração, que evidencia o barbarismo dos índios, os quais, ao invés de demonstrar amor fraterno aos inimigos, como devem fazer os cristãos, fazem festas, com seus instrumentos,

⁹³ *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. p. 1388.

conferindo honra aos que os matam. Assim, o autor reafirma a necessidade de conversão dos brasis e produz uma visualização imaginosa do momento em que o inimigo padece nas mãos do contrário: o matador entra no terreiro ao som dos cantares e instrumentos dos espectadores, onde o espera o que está destinado a morrer. O matador, então, exorta-o a se defender, haja vista que está prestes a morrer. O preso revida, mas não adianta, pois o matador, que fica solto, faz-lhe a cabeça em pedaços com a sua espada. Por mais que tente, o prisioneiro não consegue adiar a própria morte nem por um período de tempo curto, suficiente para rezar dois credos. Nesse ponto, Sousa torna patente o seu engenho, pois se vale da antítese para opor, na mesma, sentença, duas palavras – preso e solto –, mas também para referir aos pensamentos de sentido contrário: o homem que estava preso parecia se defender da morte iminente, desviando-se para fugir da espada do contrário, enquanto este investia contra ele, a fim de tirar-lhe a vida. Temos aí, também, o *topos* da condição, já que um dos índios estava preso, e o outro, solto. Acrescentamos que a referência ao tempo também é explicitada pelo cronista, que, para mencionar a brevidade da ação do matador, alude ao tempo de rezar dois credos. Notemos, aí, nessa comparação do tempo que resta ao preso com o tempo da oração, uma alusão à Fé Cristã, pois o credo é uma oração que, em latim, se inicia com as palavras “*credo in unum Deum Patrem*”, “creio em Deus Pai”, a qual sintetiza os artigos essenciais do cristianismo. Com isso, Sousa evidencia a descrença do íncola no Deus cristão e reitera a necessidade da sua conversão. O uso desses ornamentos de elocução revela, ainda, o *éthos* do matador: temerário, audacioso. Quanto ao caráter do prisioneiro, não se distingue do que é atribuído àquele, posto que, para ele, não há humilhação em morrer daquela maneira. Conforme salienta Cardim (1980, p. 96): “[...] alguns andão tão contentes com haverem de serem comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos”.

Depois de mencionar o hábito indígena de ingerir a carne humana, *topos* do gênero epidítico, não podemos nos furtar de aludir a outros hábitos dos íncolas, como o das pinturas no corpo com jenipapo; o dos adornos e instrumentos utilizados por eles; o da nudez; o da falta de pelos; sua indolência; seus cantares e festas; sua luxúria; e, por fim, não podemos prescindir de falar da sua língua. Em primeiro lugar, fazemos alusão ao *topos* da pintura no corpo, que aparece amiúde nos escritos do século XVI, como podemos reter do trecho de Sousa que se segue:

Trazem os amoipiras os beijos furados e pedras neles como os tupinambás; pintam-se de jenipapo, e enfeitam-se como eles; e usam na guerra tambores que fazem de um só pau, que cavam por dentro com fogo tanto até que ficam mui delgados, os quais soam muito bem; na mesma guerra usam de trombetas que fazem de uns búzios grandes furados, ou da cana da perna das alimárias que matam, a qual lavram e engastam num pau (SOUSA, 2001, p. 257).

Esse trecho é muito interessante, posto que mostra, além do *topos* das pinturas no corpo e das descrições dos instrumentos usados pelos índios nos combates, aquele que se refere aos ornatos utilizados pelos íncolas. Numa primeira instância, Sousa faz menção à nação de índios da qual fala: os amoipiras. Isso é sobremaneira interessante, pois, como já dissemos, as nações podem ter costumes peculiares, diferenciando-se umas das outras. No caso desses amoipiras, o autor afirma que têm os beijos furados com pedras metidas neles⁹⁴. Em seguida, ele faz uma comparação com outra nação de índios, os Tupinambá, para demonstrar que uma e outra se encontravam em semelhante barbarismo: “pintam-se de jenipapo e se enfeitam como eles”. Partindo daí, o cronista faz *ekphraseis* dos instrumentos utilizados pelos índios nas guerras. Consoante Hansen, o efeito detalhador e amplificador da *ekphrasis* comporta duas funções simultâneas e complementares, a saber: uma mimética e outra judicativa. A primeira diz respeito às matérias prescritas pelo costume da imitação das autoridades – *topoi* – e a última, ao efeito que causa prazer – espanto, estranheza ou maravilha – no destinatário, que contempla ou vê, intelectualmente, o que é mostrado ao seu ouvido/olho. Sendo assim, dizemos que a função mimética é evidenciada no trecho em questão pelo uso dos *topoi* do gênero deliberativo que prescrevem que, para persuadir, é útil referir o poder, as forças e as faculdades dos homens. E os instrumentos se contam entre as faculdades porque aumentam o poder. Nesse sentido, a descrição dos instrumentos é verossímil. Por sua vez, a função judicativa também se faz presente no trecho do cronista, uma vez que a descrição das pinturas e atavios dos índios somada à de seus instrumentos provocam estranheza e maravilha nos leitores, os quais veem, com olhos incorpóreos o que lhes é mostrado.

⁹⁴Simbolicamente, o adorno era utilitário, pois tinha uma função social naquelas comunidades. As pedras caracterizavam os indivíduos, de modo que demonstravam as posições ocupadas por eles nas sociedades. Não obstante, esse fato não interessou os cronistas, pois o seu discurso, mesmo que se tratasse de uma experiência sensorial, era apenas uma representação regrada pela produção de efeitos verossímeis segundo preceitos ditados pelas *auctoritates*.

Tratando da descrição dos instrumentos usados pelos índios nas guerras, os quais contribuem para aumentar o seu poder, é importante referirmos os tambores, feitos de paus cavados por dentro com fogo até ficarem muito finos. Esses tambores, para o cronista, soam muito bem. Ademais, nas guerras, são usadas trombetas feitas de búzios grandes furados ou dos ossos das pernas de animais que os índios matam, os quais eles enfeitam e encravam num pau. Notemos que, para descrever os instrumentos portados pelos índios nas guerras, o cronista alude à maneira como eram fabricados, a fim de mostrar o atraso em que viviam as populações do Novo Mundo, necessitadas da intervenção europeia. Na realidade, a matéria-prima utilizada para a fabricação dos instrumentos sonoros – búzios, ossos de pernas de animais, paus – era rude e grosseira. Esses instrumentos, então, põem à vista o *éthos* do índio rude e grosseiro cujas faculdades são elucidadas pelos seus instrumentos. Os referidos *topoi* das pinturas no corpo, dos adornos utilizados pelos índios e também dos seus instrumentos vão ao encontro de dois outros: o da nudez e o da falta de pelos dos ameríndios. Como sabemos, a nudez dos índios chamou a atenção dos europeus desde o primeiro século de colonização.⁹⁵ Gandavo aplica esse lugar comum para provar o barbarismo em que viviam aquelas populações: “Estes indios andam nós sem cobertura alguma, assi machos como femeas; não cobrem parte nenhuma de seu corpo, e trazem descoberto quanto a natureza lhes deu” (GANDAVO, 1964, p. 87). Estando com os corpos nus, tanto homens quanto mulheres, os índios eram mais facilmente incitados à prática do sexo e, por assim dizer, à lascívia, condenada pelos cristãos. Conseqüentemente, esse *topos* remete ao da falta de pelos dos índios. Esse *topos* aparece frequentemente nas narrativas de viagens do século XVI⁹⁶, conforme verificamos no trecho de Sousa infra-mencionado:

Estes ubirajaras não viram nunca gente branca, nem têm notícia dela, e é gente muito bárbara, da estatura e cor do outro gentio, e trazem os cabelos muito compridos assim os machos como as fêmeas, e não

⁹⁵ O *topos* da nudez se faz notar, primeiramente, em Caminha, num trecho bastante conhecido da “Carta de achamento do Brasil” enviada ao Rei D. Manuel em 1500: “[...] quando o batel chegou à boca do rio, eram ali 18 ou 20 homens, pardos, todos nus, sem nenhuma cousa que lhes cobrisse suas vergonhas” (CAMINHA, 1974, p. 35).

⁹⁶ A esse respeito, é interessante ler também texto de Manoela Correia, intitulado: “Sujidade de sangue e misoginia: leitura de poemas atribuídos a Gregório de Matos e Guerra”, In: MUNIZ, Márcio e SEIDEL, Roberto (Orgs.). *Novos Nortes para a Literatura Portuguesa*. Universidade Estadual de Feira de Santana / Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural, 2007. Nesse artigo, a autora identifica *topoi* em poemas atribuídos ao poeta Gregório de Matos e Guerra na cidade da Bahia do século XVII, patenteando que os lugares comuns da memória partilhada utilizados pelos cronistas do século XVI foram correntes até o século XVII, como é o caso dos apontados pela autora.

consentem em seu corpo nenhuns cabelos que, em lhes nascendo, não arranquem (SOUSA, 2001, p. 257).

Esse trecho é muito significativo, pois o cronista opõe a gente branca, nunca antes vista pelos índios, e o gentio. De modo análogo, o cronista contrasta a civilidade dos brancos ao barbarismo dos índios. Nesse sentido, lembramos que civilizado é o homem autocondicionado, que observa a si próprio e aos outros, censurando os próprios sentimentos e dominando as paixões. O bárbaro, em contrapartida, é aquele que não exerce o controle do próprio corpo e das maneiras. A antítese, assim, revela o *éthos* do homem branco, proveniente da sociedade da Corte – bem-educado, cortês, civil, urbano – em oposição ao do índio, oriundo das florestas do Brasil, bruto, cruel, belicoso. O desconhecimento da gente branca apontado por Sousa é proporcional ao desconhecimento da racionalidade de Corte. Sousa nos diz, ainda, que o gentio descrito é da estatura e da cor do outro gentio. Essa metonímia, que toma o todo pela parte, já que o gentio específico descrito é semelhante aos demais, é usada para fazer ver os cabelos compridos dos machos e das fêmeas e a ausência de pelos nos seus corpos. Esses pelos, ao nascer, eram arrancados pelos índios. Ademais, dizemos que esse trecho de Sousa referenda o ideal de excelência humana atribuído ao cortesão, em oposição ao índio nu e sem pelos das matas do Brasil. Fazendo isso, o autor ratifica a sua posição de discreto no corpo místico do Império, uma vez que está entre a gente branca que chega ao Brasil para colonizá-lo.

O gentio se opõe ao homem branco, outrossim, quando os cronistas aplicam o *topos* da indolência dos índios, que vivem à custa de pouco trabalho, sendo, portanto, mais descansados que os portugueses, que procuram adquirir fazendas no Novo Mundo, motivados pela cobiça e pelo desejo desordenado de riquezas:

Mas a vida que buscam e grangearia de que todos vivem, he á custa de pouco trabalho, e muito mais descansada que a nossa: porque nam possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens, e assi vivem livres de toda a cobiça e desejo desordenado de riquezas, de que as outras nações nam carecem; e tanto que ouro nem prata nem pedras preciosas têm entre elles nenhuma valia, nem pera seu uso têm necessidade de nenhuma cousa destas, nem doutras semelhantes (GANDAVO, 1964, 57).

Gandavo, no excerto acima, contribui para a composição do retrato dos índios do Brasil. Desta vez, ele se refere ao seu *éthos* indolente, uma vez que demonstra que os nativos não se preocupam em ganhar a vida por meio do trabalho. Segundo ele, os índios vivem

uma vida mais descansada que a dos portugueses porque não têm e nem se interessam em adquirir fazendas, como aqueles. Nessa comparação com os portugueses, Gandavo coloca os índios como descansados, em oposição aos portugueses que, de tão ambiciosos, vivem cansados de tanto trabalhar para acumular riquezas. Nesse contexto, o cronista censura os europeus que são “escravos” da sua cobiça, ao passo que os índios são “livres” dessa cupidez que atinge todas as outras nações. O *topos* da nação aqui é fundamental para demonstrar que os índios não valorizam o ouro e pedras preciosas, como os europeus. Nesse caso, as nações têm seus costumes peculiares, de modo que, para os índios, os metais ou pedras preciosas não têm nenhuma utilidade. Em contrapartida, para os colonos, uma das principais motivações para viver no Novo Mundo é a exploração de riquezas, associada, evidentemente, à conversão do gentio, tendo em vista a necessidade de engrossar os cabedais do Reino e tomar almas para Cristo.

Com relação ao *topos* dos cantares e festas dos índios, basta o que dissemos acerca das festas organizadas por ocasião da morte dos contrários. Por ora, afirmamos apenas que havia, entre eles, músicos e bailadores, conforme menciona Sousa:

São havidos estes tamoios por grandes músicos e bailadores entre todo o gentio, os quais são grandes componedores de cantigas de improviso, pelo que são mui estimados do gentio, por onde quer que vão(SOUSA, 2001, p. 86).

Nesse trecho, assim como em alguns anteriores, o autor menciona a nação de índios de que trata: os tamoios. Para expor os seus costumes, alude às cantigas feitas por eles de improviso, as quais eram admiradas por todos. Como dissemos acima, essas festas eram feitas sobretudo nas circunstâncias de morte dos prisioneiros capturados vivos nas guerras. Elas evidenciavam as abominações de costumes bárbaros dos índios. Nessa linha da exposição dos costumes sediciosos dos silvícolas, não podemos deixar de mencionar a luxúria desses selvagens, os quais não respeitavam nem as irmãs ou tias, como atesta Sousa no trecho abaixo:

São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com as mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É este gentio tão luxurioso que poucas vezes têm respeito às irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes,

dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas têm muitas [...] pelo que morrem muitos de esfalfados. E em conversação não sabem falar senão nestas sujidades, que cometem cada hora; os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou; mas há muitos que lhe costumam por o pêlo de um bicho tão peçonhento, que lho faz logo inchar, com o que têm grandes dores, mais de seis meses, que se lhe vão gastando espaço de tempo; com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer; e não contentes estes selvagens de andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas (SOUSA, 2001, p. 235-236).

O trecho de Sousa é fundamental para demonstrar o *topos* da luxúria dos índios. Em primeiro lugar, o autor indica a nação da qual está tratando: os Tupinambá. Essa nação de índios, recorrente na narrativa de Sousa, pode ser compreendida como uma metonímia em que o todo é tomado pela parte. Dessarte, os tupinambás podem servir para referir as várias nações de índios que viviam na Província do Brasil. De acordo com o cronista, esses selvagens são tão luxuriosos, que não há pecado nesse sentido que não cometam. Como sabemos, a luxúria é condenada nas Escrituras em vários trechos, pois é obra da carne, que se opõe ao espírito:

Por isso é que lhes digo: vivam segundo o Espírito, e assim não farão mais o que os instintos egoístas desejam. Porque os instintos egoístas têm desejos que estão contra o Espírito, e o Espírito contra os instintos egoístas; os dois estão em conflito, de modo que vocês não fazem o que querem. [...] as obras dos instintos egoístas são bem conhecidas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, discórdia, ciúme, ira, rivalidade, divisão, sectarismo, inveja, bebedeira, orgias e outras coisas semelhantes. Repito o que já disse: os que fazem tais coisas não herdarão o Reino de Deus (Gal: cap. 5; v. 16-21).⁹⁷

Como sabemos, na Escolástica, que é baseada na tentativa de conciliação entre um ideal de racionalidade, corporificado especialmente na tradição grega do platonismoaristotelismo, e a experiência de contato direto com a verdade revelada, tal como a concebe a Fé Cristã, o homem deve conhecer a “reta razão das coisas agíveis” (*recta ratio agibilium*). Esta é definida com base nos padrões da racionalidade de Corte que rege a ordenação hierárquica social e nas verdades reveladas pelas Escrituras.

⁹⁷ *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. p. 1430.

Portanto, as Escrituras apresentam sedes de argumentos dos quais se originam as provas e os raciocínios com a finalidade de persuadir. Elas figuram a exemplaridade sagrada das ações sublimes passadas e, ao servirem como sede de argumentos para os textos dos cronistas, esses *topoi* são reatualizados no presente da leitura, confirmando, providencialmente, destinador e destinatário dos textos. Nesse passo, lembramos que ambos são discretos, ou seja, conhecedores dos preceitos. Assim sendo, retomamos o excerto das Escrituras para dizer que, na sociedade portuguesa, regida pelo padrão de racionalidade de Corte e orientada pela Igreja Católica, o controle das maneiras é indispensável. Aquele que dá vazão aos instintos, sucumbindo aos desejos da carne, deve ser censurado, pois, entre os instintos egoístas, encontram-se a fornicação, as impurezas, a libertinagem, a bebedeira, as orgias, etc. Nessa perspectiva, o índio descrito por Sousa desconhece a “reta razão das coisas agíveis” da Escolástica, uma vez que não há pecado de luxúria que não cometa: mesmo sendo de pouca idade, os meninos são introduzidos nos jogos sexuais pelas mulheres velhas⁹⁸ da tribo, as quais, desprestigiadas pelos homens, fazem-lhes mimos e regalos, a fim de manter contatos sexuais constantes com eles. Trata-se, evidentemente, do pecado da fornicação condenado nas Escrituras, uma vez que as velhas e os meninos índios são tomados pelos desejos da carne, em detrimento do Espírito. Ademais, assinalamos que o cronista aplica, aí, o *topos* do sexo – feminino ou masculino –, patenteando o comportamento desonesto das mulheres velhas que, na sua obscenidade sexual com meninos, ensinam o que eles ainda não sabem. Elas são descritas considerando uma divisão sexual que, como apregoa Hansen (2011, p. 160)⁹⁹: “implica convenções de comportamento e

⁹⁸ A esse respeito, não podemos perder de vista o *topos* da misoginia aplicado por Sousa. O olhar misógino europeu atribuía às mulheres, sobretudo às velhas, os piores predicados, uma vez que eram filhas de Eva, a qual, de acordo com a Bíblia, se deixou convencer pela serpente, desobedecendo aos preceitos divinos e, portanto, revelando sua fragilidade moral, que deu origem aos castigos sofridos pela raça humana. Em estudo sobre as sociedades indígenas radicadas no Brasil do século XVI, Ronald Raminelli deixa claro que as velhas canibais, com a sua degeneração, perversão sexual, sua heterodoxia e seus costumes abomináveis de ingerir a carne do inimigo simbolizavam o afastamento das comunidades ameríndias da cristandade. Além disso, segundo ele, elas representavam a irreversibilidade dos costumes por conta da idade, obstáculo notório aos avanços da colonização. O problema do texto de Raminelli é que o autor toma os relatos dos viajantes e cronistas do século XVI como se eles fossem realistas ou naturalistas, reproduzindo, documentalmente, os dados brutos da empiria. Assim, o autor perde de vista que, nas letras coloniais do século XVI, o discurso verossímil é fundamentado nos *endoxa*, as opiniões consideradas verdadeiras para a maioria dos sábios. Desse modo, o problema do texto do referido autor é não tratar retoricamente os relatos dos cronistas do Quinhentos, considerando-os como dados extraídos da observação empírica. Esses textos, como afirmamos incansavelmente nesta dissertação, não imitam a natureza americana, mas outros discursos já existentes considerados verdadeiros para o gênero de que fazem parte.

⁹⁹ João Adolfo Hansen. Anatomia da Sátira. In: VIEIRA, Bruno V. G e THAMOS, Márcio (orgs). *Permanência Clássica: Visões contemporâneas da Antiguidade Greco-romana*. São Paulo: Escrituras, 2011.

caracteres conforme a natureza postulada por opostos, masculino e feminino”. Dando continuidade, Sousa afirma que a luxúria dos gentios é tão espantosa que os faz irde encontro aos próprios costumes, dormindo com as irmãs, tias e, algumas vezes, com as próprias filhas pelos matos. O autor afirma, ainda, o costume indígena, contra o qual os inacianos investem, de ter mais de uma mulher, o que, muitas vezes, leva-os à morte por conta da prática exaustiva do sexo. Nesse passo, lembramos o trecho das Escrituras que citamos, o qual condena a libertinagem. Assim, afirmamos que, no trecho supracitado, o cronista narra a licenciosidade do costume dos índios, os quais se entregam imoderadamente aos prazeres sexuais, incorrendo em pecado. Isso revela a necessidade premente de conversão desses selvagens. Por meio do retorno constante ao mesmo ponto, mas com palavras diferentes, Sousa faz alusão às conversações dos índios que, segundo ele, giram em torno das sujidades que cometem. Dessa forma, os índios não apenas praticam a sujidade, como também pensam nela quando não a estão praticando, o que os torna ainda mais censuráveis.

Além disso, Sousa salienta que os gentios são tão “amigos da carne”, que não se contentam com o tamanho do membro genital que têm para satisfazer os seus apetites, de modo que usam nele o pelo de um bicho peçonhento, o qual deixa o membro disforme de tão grosso, causando incômodos tanto naqueles que dele se valem, como nas mulheres que com eles praticam o ato sexual. Com isso, o cronista amplifica o vício dos índios, demonstrando que os desregramentos sexuais deles são tão grandes, que eles preferem sentir dores e causar incômodos naquelas que com eles têm relação a deixar de praticá-los. É interessante notarmos que a amplificação do cronista atinge também o tempo de duração das dores advindas do uso do pelo do bicho – seis meses – para revelar o tamanho do incômodo e sobrepôr a ele a enormidade da luxúria dos índios. Estes são, contrariamente ao que ensinam as Escrituras, “amigos da carne”, comandados pelos seus instintos egoístas e condenados ao Inferno por não viverem segundo o Espírito. Daí a necessidade da intervenção dos inacianos. Para finalizar a análise do excerto de Sousa, aludimos ao pecado nefando apontado pelo cronista. Segundo ele, alguns índios são tão luxuriosos, que chegam a montar tendas para atender a quantos os querem. A prática do sexo anal entre homens, como podemos notar na citação, não é censurada pelos ameríndios, uma vez que aqueles afeitos a ela, na condição de ativos, são considerados valentes e narram-na como a uma proeza. Esse trecho é deveras

interessante devido à escolha das palavras pelo cronista. Ele diz que os índios estão “encarniçados no pecado”, revelando a impureza dos seus hábitos; que eles são “afeiçoados ao pecado”, evidenciando a necessidade de conversão; e ainda usa o termo “bestialidade” para elucidar que os índios são como bestas-humanas, que, somente por intermédio dos religiosos e de Deus, serão transformados em cidadãos da cristandade. Em outras palavras, reiteramos que o comportamento do índio descrito pelo cronista é desajuizado, uma vez que ele é incapaz de portar-se adequadamente nas ocasiões sociais, dado o seu desconhecimento da verdade tal como a concebe os cristãos. A sua luxúria representa a falta de controle do corpo e das maneiras. Com isso, Sousa chama a atenção para a audaciosa missão dos jesuítas de transformar aqueles “homens-feras”¹⁰⁰ em cristãos devotos.

Essas descrições agudas dos índios, como vimos até agora, ratificam a abominação dos seus costumes. Podemos notar, a partir dos excertos analisados, que eles fazem guerras por vingança, comem carne humana, pintam-se com jenipapo, ataviam-se com pedras e penas, utilizam instrumentos rústicos durante as guerras, andam nus, arrancam todos os pelos que lhes nascem, são indolentes, cantam e fazem festas e são luxuriosos. Diante disso, não podemos prescindir de falar, ainda, da sua língua, a qual é deficiente das letras F, L e R:

A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocabulos differe n'algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete grãos, que dahi por diante há outra gentildade, de que nós não temos tanta noticia, que falam já outra lingoa diferente. Esta de que trato, que he geral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação facil de tomar. Alguns vocabulos há nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam pera os machos: carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medida (GANDAVO, 1964, p. 54).

O excerto de Gandavo é fundamental para entendermos o modo de vida dos índios do Novo Mundo, *topos* do gênero epidítico. Nesse trecho, o cronista faz referência à língua dos gentios, a qual é usada em toda a costa, diferindo em alguns vocábulos, mas não ao ponto de não se fazerem entender mutuamente. Ele salienta o lugar exato onde a dita língua é falada – “até altura de vinte e sete grãos” –, coordenada geográfica que indica a

¹⁰⁰ Esse termo é utilizado por Raminelli em: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 41.

localização do Brasil. Com isso, ele quer dizer que, além desses índios da costa do Brasil, existe uma outra gentildade, de que não se tem tanta notícia, que fala língua diferente e que, portanto, não se compreende. Certamente, nesse ponto, o cronista se refere aos gentios que vivem nos domínios espanhóis¹⁰¹, que fazem fronteira com os dos portugueses. O autor prossegue a sua descrição da língua geral do Brasil, esclarecendo que esta é branda, e, por isso mesmo, fácil, ao ponto de qualquer nação poder adquiri-la. Em seguida, ele aplica o *topos* do sexo masculino ou feminino, para dizer que, conforme a natureza dos opostos, alguns vocábulos são utilizados apenas pelas fêmeas, e outros, tão-somente pelos machos. Dando continuidade, Gandavo afirma que não se acham na língua dos gentios os fonemas F, L e R, o que quer dizer que eles vivem desordenadamente, sem Fé, Lei e Rei, sem ter consciência disso. Nessa perspectiva, salientamos que a língua indígena é concebida como falta de ser, que deve ser suplementada pela intervenção jesuítica. Sem Fé, sem Lei e sem Rei, o selvagem não conhece a revelação da verdadeira Igreja, nem a racionalidade hierárquica do Império, nem o governo da monarquia cristã. Esse *topos* do índio sem Fé, Lei e Rei é bastante encontrado nos textos do século XVI.

Dessarte, por meio da exposição dos costumes dos índios, Cardim, Gandavo e Sousa evidenciam que as práticas indígenas são abomináveis porque impedem a visão do Bem pela alma selvagem. O índio, apesar de humano, “não consegue pensar segundo a ordem da verdade eterna e necessária, o que fica evidente na falta de “letras” (= fonemas) de sua língua, como F, L, R” (HANSEN, 2005b, p. 18).¹⁰² Nesse sentido, os índios são vistos como gente sem conselho e sem prudência cuja alma bárbara necessita da memória do Bem. A palavra das Escrituras fornece o modelo analógico de hierarquização dos sons da língua tupi. Na narrativa sobre a Torre de Babel, lemos o seguinte: “E Javé disse: “Eles são um povo só e falam uma só língua. Isso é apenas o começo de seus empreendimentos. Agora, nenhum projeto será irrealizável para eles. Vamos descer e confundir a língua deles, para que um não entenda a língua do outro” (Gn 11, 6-7). Com a confusão das línguas, os povos se misturaram, perdendo a memória do Bem. Assim, a língua tupi é compreendida pelos cronistas como um “hieróglifo escuro e confuso” que serve de metáfora para a ausência dessa luz do Bem. Daí a

¹⁰¹ A Espanha, nesse período, controlava quase toda a zona costeira das Américas, com exceção do Brasil, que pertencia a Portugal.

¹⁰² João Adolfo Hansen. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lucia Helena (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005b.

necessidade de intervenção dos padres, no sentido de fornecer a memória do Bem às almas bárbaras dos selvagens cuja lei eterna de Deus está encoberta desde o dia em que o orgulho humano foi confundido na Torre de Babel.

Para Hansen, (2005b, p. 19): “Fazendo a correção da alma selvagem, o padre fornece a memória do Bem à sua língua para que se acenda a luz do “verbo interior” em todos os indivíduos que a falam”. Na ação catequética, a doutrina metafísica de que a substância espiritual da alma participa do verbo divino através da luz natural compreende que os signos da língua indígena indicam a falta de ideias fundamentais, como as de Fé, Lei e Rei. Segundo a analogia escolástica que fundamenta a ação dos padres, quando se diz algo verdadeiro, o discurso nasce da memória que conserva o saber e é da mesma natureza do saber do qual nasce. Assim, o discurso reatualiza a memória do pensamento justo da verdade. Na catequese, então, por meio da pregação e exemplo dos padres, os índios, cujas almas estão distanciadas do Bem, reavivam a semelhança com a substância divina de que participam. Por conseguinte, a sua língua, cujos signos convencionais demonstram os movimentos de sua alma, adquire a memória do Bem perdida desde Babel. Essa carência das letras F, L e R nos vocábulos da língua nativa é encontrada também em Sousa, como verificamos no trecho abaixo:

Têm muita graça quando falam, mormente as mulheres; são mui compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosos no seu orar; mas faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não tem F, é porque não tem fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedecam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade [...] (SOUSA, 2001, p. 231).

Desse excerto, inferimos a aplicação do *topos* do sexo masculino e feminino, pois o autor diz que as mulheres têm muita graça quando falam, posto que são sucintas na forma da linguagem, mas profusas no seu orar. Assim, Sousa reafirma a necessidade de conversão dos brasis, posto que apresentam ausência de Fé, Lei e Rei, ausência refletida pela sua linguagem sucinta, carente de letras. Quando se refere à profusão das

orações dos gentios, o cronista ratifica a presença da alma neles, a qual é boçal e corrompida pelos seus pecados e, por isso mesmo, necessitada da memória do Bem fornecida pelos inacianos. Sousa, assim como Gandavo, fala da ausência das três letras do alfabeto na língua gentia, salientando que os selvagens não têm fé em nenhuma coisa, nem verdade, nem lealdade com nenhuma pessoa que lhes faça bem, não têm leis uns com os outros e nem rei que os reja. Conforme Hansen, quando a exegese europeia decifra o tupi, lê sua escrita selvagem a que faltam as letras F, L e R, concluindo que:

[...] sem fé, sem lei e sem rei, o gentio não conhece a revelação da verdadeira Igreja visível, nem a ordem da racionalidade hierárquica das ordens no corpo místico do Império português, nem instituição política legítima, como a monarquia ibérica (HANSEN, 2005b, p. 20).

Nesse contexto, catequizar o índio nada mais é do que realizar o projeto de Deus no tempo do rei português e nas formas e ritos de sua igreja que são visíveis na instituição do padroado. Assim, os textos dos cronistas, que não perdem de vista a qualidade da matéria tratada, propõem que a luz natural da Graça na mente do índio é muito tênue porque a Causa Primeira da sua visão reminiscente está encoberta pela prática das abominações, como a guerra, a antropofagia, a nudez, a indolência, os cantares e festas, a luxúria, etc. Então, resta-lhes a conversão, a qual é feita na própria língua tupi, descontextualizando-a por meio de conteúdos cristãos transmitidos. Não obstante, do excerto de Sousa, depreendemos que nem mesmo os índios nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus, o que revela a sua inconstância. Desse *topos* da inconstância, tratamos adiante, pois é já altura de concluirmos esse primeiro tópico.

Face ao exposto, salientamos que, nos textos portugueses do século XVI, os índios, assim chamados por conta do equívoco de Colombo que, ao chegar à América, pensou ter alcançado a Índia, são figurados como gente bestial a partir da demonstração de seus costumes. Eles são vistos em contraposição ao europeu vindo de Portugal, a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Evidentemente, não havia ‘índio’ nas terras invadidas pelos portugueses, mas “povos nômades, não cristãos e sem Estado” (HANSEN, 1998, p. 351).¹⁰³ Assim sendo, o objeto descrito é classificado com as metáforas de “gentio”, “índio”, “selvagem”, “bárbaro”, entre outras, para se

¹⁰³ João Adolfo Hansen. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

contrapor ao “não-índio” – civilizado¹⁰⁴, branco, católico e letrado.¹⁰⁵ Consequentemente, torna-se lícito reiterarmos que esse tipo gentio, descrito por Cardim, Gandavo e Sousa, é caracterizado como gente cuja alma necessita de conversão. Na política católica do século XVI, a subordinação desses bárbaros significa caridade para com os indivíduos e amor do bem comum, que é o fim último da razão de Estado. Salientamos, ainda, que o tipo descrito pelos cronistas é apresentado em detalhe, com clareza e evidência – *enargeia*. Esta, como dissemos, refere-se a uma clareza elocutiva produzida pelo orador, que faz o evento narrado “ocorrer como se os ouvintes o estivessem vendo” (HANSEN, 2007a, p. 14). Trata-se, pois, de uma “presença no aspecto”¹⁰⁶, uma “visão com olhos incorpóreos, que veem a *imaginatio*” (HANSEN, 2007a, p. 15). É, por assim dizer, uma exposição da coisa por meio da opinião sobre a coisa, afinal o mais importante não é a reprodução de coisas empíricas, mas a imagem intelectualmente construída segundo os *topoi* do costume antigo que, no ato da apreensão da *ekphrasis*, verifica se é semelhante às opiniões consideradas verdadeiras pela maioria dos sábios (*endoxa*). Dito isso, não podemos deixar de trazer à baila os trechos dos textos dos cronistas que falam sobre a necessidade de conversão à Fé Cristã. Esse é o conteúdo do próximo tópico.

5.2 A Santa Fé contra o barbarismo

A partir da análise dos trechos dos relatos de Cardim, Gandavo e Sousa em que eles descrevem os costumes sediciosos dos índios, trouxemos à baila a utilidade de tais escritos, assim como evidenciamos a honestidade da causa debatida: a necessidade de conversão dos brasis, feita com virtude e dever por parte dos inacianos. Nesse tópico, trazemos à liça alguns excertos dos cronistas em que eles demonstram a necessidade de sujeição do gentio, tendo em vista a sua conversão. Nesse passo, eles exortam a Coroa portuguesa a intervir nas terras do Novo Mundo, sem perder de vista os *topoi* dos gêneros deliberativo e epidítico. Além disso, patenteamos algumas estratégias das quais os inacianos se valem para catequizar os gentios e as resistências oferecidas por estes. Assim sendo, principiamos com um trecho de Sousa em que o cronista evidencia o

¹⁰⁴Lembramos que civilizado, aqui, quer dizer dotado de polícia. É aquele que, oriundo de uma sociedade de Corte ocidental, foi educado no sentido de um autocontrole rigoroso, de modo que o funcionamento desse mecanismo de autocontrole individual tornou-se automático. O índio, em contrapartida, não possui esse autocontrole do corpo e das maneiras. Por isso, é visto em oposição ao homem branco.

¹⁰⁵(HANSEN, 1998, p. 352).

¹⁰⁶(HANSEN, 2007a, p. 15).

éthos dos brasis, os quais estão predestinados à escravidão e que, portanto, devem ser subordinados aos portugueses:

Têm estes índios mais que são homens enxutos, mui ligeiros para saltar e trepar, grandes corredores e extremados marinheiros, como os metem nos barcos e navios, onde com todo o tempo ninguém toma as velas como eles; e são grandes remadores, assim nas suas canoas, que fazem de um só pau, que remam em pé vinte e trinta índios, com o que as fazem voar; são também muito engenhosos para tomarem quanto lhes ensinam os brancos, como não for coisa de conta, nem de sentido, porque são para isso muito bárbaros; mas para carpinteiros de machado, serradores, oleiros, carreiros e para todos os ofícios de engenhos de açúcar, têm grande destinto, para saberem logo estes ofícios; e para criarem vacas têm grande mão e cuidado. Têm estes tupinambás uma condição muito boa para frades franciscanos, porque o seu fato, e quanto têm, é comum a todos os da sua casa que querem usar dele; assim das ferramentas, que é o que mais estimam, como das suas roupas, se as têm, e do seu mantimento [...] (SOUSA, 2001, p. 239-240).

O trecho acima é fundamental para revelar o *éthos* dos índios do Brasil. Para tanto, o autor se vale da aplicação de *topoi* do gênero epidítico. Em primeiro lugar, aplica o *topos* do sexo masculino ou feminino: ele esclarece que fala dos homens, na medida em que a divisão sexual implica funções diferentes por parte de homens e mulheres. Em segundo lugar, ele se vale do *topos* da constituição física para dizer que esses homens são “enxutos”, metáfora para saudáveis, sem sobra de adiposidade. Conseqüentemente, ele se refere às vantagens naturais do corpo, pois os índios são muito “ligeiros para saltar e trepar”; são “grandes corredores” e marinheiros fora do comum.¹⁰⁷ A amplificação que as palavras “muito”, “grandes” e “extremados” expressam é usada pelo cronista para evidenciar as vantagens dos corpos dos índios. Se são postos em navios ou barcos, ninguém os conduz como eles. Nesse caso, o uso do pronome indefinido demonstra que nenhuma outra pessoa pode ser comparada a eles quando estão à frente de uma embarcação. Além disso, são grandes remadores e, nas suas canoas, feitas de um só pau, remam em pé, fazendo-as voar. Esse trecho é excelente para demonstrar o *topos* do modo de vida dos índios, que conduzem embarcações de pequeno porte, navios, barcos e canoas. A iteração das embarcações,

¹⁰⁷É interessante chamarmos a atenção para os pontos de vista contraditórios sobre os índios. Nas linhas supramencionadas, trouxemos à baila um trecho em que Gandavo se vale do *topos* da indolência dos índios. Em contrapartida, no ponto do texto em que ora nos encontramos, Sousa menciona a habilidade e desenvoltura dos índios nas tarefas que demandam esforço físico. Essa polaridade de pontos de vista contraditórios se faz notar ao longo dos escritos aqui analisados, que apresentam variadas formas de fazer ver e entender os habitantes do Novo Mundo.

passando de um tipo a outro, põe a claro a rapidez e desenvoltura dos índios nessas tarefas. No que tange às canoas, o cronista fala de que são feitas, revelando o hábito dos índios de construir seus instrumentos com paus e ainda o de remar e pescar. De acordo com ele, os gentios, 20 ou 30, em pé, fazem-nas voarem. A expressão do número de índios demonstra a enormidade da canoa; a posição dos índios na canoa, em pé, revela a sua habilidade na tarefa desempenhada; e a metáfora “voar” faz ver a rapidez com que os índios remam as tais canoas. A celeridade da canoa serve para pôr debaixo dos olhos dos leitores a ligeireza dos índios no que tange ao desempenho da tarefa. Além disso, o cronista afirma que os índios são muito “engenhosos” para aprender o que lhes ensinam os brancos, desde que não seja coisa de conta ou de sentido. Essa é a parte que mais reclama atenção no excerto, pois demonstra que os índios são competentes para desempenhar tarefas braçais, mas não aquelas que demandam raciocínio lógico, porque para isso são muito bárbaros. Nesse ínterim, retomamos o *topos* do índio bárbaro, uma besta que serve tão-somente para o desempenho de atividades que exigem esforço físico. Isso revela a sua predestinação para a escravidão. Ademais, o autor aplica, aí, o *topos* da sujeição dos gentios, cujas profissões revelam suas paixões e modos de pensar. Conforme Quintiliano (1799, p. 287), o *topos* dos estudos e das profissões faz ver “que son distintas las pasiones, y modo de pensar del labrador, comerciante, abogado, soldado, navegante, médico, &c”. Dessa forma, o índio é descrito como capaz de desempenhar os ofícios de carpinteiro de machado, de serrador, de oleiro, de carreiro, o de criar vacas, pois para isso é cuidadoso, e também aqueles atinentes aos engenhos de açúcar, pois tem vocação para isso de tal modo que não se acha igual. Nessa diferença, reside a oposição entre o índio e o europeu colonizador, apto para os assuntos que demandam raciocínio e, portanto, para subordinar o primeiro. Eis, aí, como dissemos, o *topos* da sujeição do gentio. Além das coisas que mencionamos, o cronista salienta que os gentios têm vocação para frades franciscanos, visto não fazerem caso ao dividir seus pertences, inclusive as ferramentas de que gostam muito, com os demais. Isso demonstra a presença da alma neles, uma alma decaída, onde bruxuleia pálida a luz natural da graça, e, por conta disso, necessitada da conversão dos padres e do trabalho como categoria transcendente.

Cardim, por seu lado, também salienta o estado de barbarismo em que vivem os selvagens habitantes do Novo Mundo, os quais, sendo “bravos”, “silvestres” e “indômitos”, necessitam de conversão à Fé Cristã:

Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas, que têm as mais dellas diferentes lingua, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quasi todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes [...] D'estes ha muitos christãos que forão trazidos pelos padres do sertão, e aprendendo a lingua dos do mar que os Padres sabem, os batizarão e vivem muitos delles casados nas aldeas dos Padres, e lhes servem de interpretes para remedio de tanto numero de gente que se perde, e somente com estes Tapuyas se pode fazer algum fructo (CARDIM, 1980, p. 106).

Nesse trecho, o cronista tem, primeiramente, a preocupação de informar a nação de índios de que fala, para demonstrar que estes se diferenciam dos outros. Na verdade, os Tapuias, que são contrários de quase todos os outros que vivem na costa do mar, são os índios que vivem nas matas e que são capturados em Guerra Justa e escravizados. Com relação à Guerra Justa, discutida no capítulo anterior, lembramos que é destinada aos índios bárbaros, ou seja, aqueles que resistem à civilização portuguesa e, ao contrário dos selvagens pacíficos e pacificados, atacam, aterrorizando os engenhos e as vilas com sua liberdade feroz. Esses índios, nessa comparação com os outros de outras nações, encontram-se num estágio de barbarismo pior do que o dos seus vizinhos, pois a sua língua é incompreensível, impossibilitando a conversão pela palavra. Como salienta o clérigo português, são gente brava, silvestre e indomada. Com isso, ele inspira piedade nos leitores, demonstrando os perigos aos quais estão expostos os membros honrados da Companhia de Jesus com vistas ao aumento da Santa Fé Católica nos trópicos. Muitos desses índios foram apanhados no sertão, nas Guerras Justas, e haviam sido convertidos pelos padres portugueses, que lhes ensinaram a língua dos do mar. A importância da língua, nesse caso, é notória, uma vez que, sem ela, as pregações dos padres não faziam o menor sentido. Entre esses índios, muitos foram batizados e casados nas aldeias dos padres, sendo, assim, impedidos de “se perderem”, à semelhança daqueles cuja língua não se podia compreender. Notemos, portanto, que Cardim põe plenamente a claro o *éthos* dos brasis – gente brava, silvestre e indômita –, para persuadir a Coroa portuguesa e os demais membros da Sociedade de Jesus acerca da necessidade de conversão deles. Quanto a isso, esclarecemos que uma das estratégias utilizadas pelos padres, como podemos depreender do excerto, foi fazê-los de intérpretes, pois, assim, poderiam falar e ser entendidos pelos demais sobre as coisas ensinadas pelos padres. Cardim diz que esses intérpretes serviam de “remédio” para a perdição em que viviam. Essa perdição era, nesse sentido, uma “doença” que assolava as populações do Novo Mundo, com sua falta de memória do Bem. Outra estratégia que podemos deduzir do excerto é a

ministração dos sacramentos celebrados pela Igreja Católica, entre eles o batismo e o casamento.

Em se tratando dos intérpretes, vale a pena mencionarmos que, desde os primeiros tempos de domínio, era comum deixar degredados¹⁰⁸ nas terras das conquistas para se adaptarem aos costumes e línguas dos nativos. Esses degredados, depois, serviam de intérpretes, ou “línguas”, que traduziam e interpretavam o que era dito de ambas as partes. Nesse ínterim, torna-se oportuno aludirmos a um trecho em que Cardim se refere ao “língua” como “senhor da fala”:

Estimam tanto um bom lingua que lhe chamam o senhor da falla. E sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quizer sem contradição. Quando querem experimentar um e saber se é grande lingua, ajuntam-se muitos para ver se o podem cançar, fallando toda a noite em peso com elle, e ás vezes dois, tres dias, sem se enfadarem (CARDIM, 1980, p. 152).

O trecho é relevante para assinalarmos o apreço que os índios e padres tinham pelos intérpretes, uma vez que os primeiros denominavam-nos “senhores da fala”, e os segundos, consideravam que, em suas mãos, tinham a morte e a vida, pois podiam ajudar na conversão, livrando os selvagens da morte pelo pecado e conduzindo-os a uma vida segundo os preceitos cristãos. Essa antítese que opõe vida e morte é adequada para pôr à vista dos leitores os intérpretes, que falavam uma noite inteira e, às vezes, dois ou três dias com os índios, sem lhes causar aborrecimento. Essa menção ao tempo é pertinente, pois a gradação que vai de uma noite a dois ou três dias serve para ilustrar a admiração que os índios nutriam pelos intérpretes, falando com eles por longo tempo. Nesse ínterim, a importância do conhecimento da língua se fez notar mais uma vez, pois, por meio da fala, o intérprete poderia levar os índios aonde quisesse, sem que lhes fizessem objeção. Sousa, por sua vez, também se refere aos intérpretes, na medida em que alude a Diogo Álvares, o “Caramuru”, “grande língua dos gentios”:

E no tempo que Tomé de Sousa desembarcou, achou na Vila Velha a um Diogo Álvares, de alcunha o Caramuru, grande língua dos gentios, o qual [...] se veio dos Ilhéus a povoar o assento das casas em que

¹⁰⁸ Na “Carta do achamento do Brasil”, em 1500, Caminha já menciona esse costume de deixar os degredados nas terras das conquistas para, posteriormente, servirem de intérpretes: “E que melhor e muito melhor informação da terra dariam dous homens destes degradados que aqui deixassem do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende; nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor o estoutros não digam, quando cá Vossa Alteza mandar” (CAMINHA, 1974, p. 53).

dantes vivia, que era afastado da povoação, onde se fortificou e recolheu com cinco genros que tinha, e outros homens que o acompanharam [...], os quais, ora com armas, ora com boas razões, se foram defendendo e sustentando até a chegada de Tomé de Sousa, por cujo mandado Diogo Álvares quietou o gentio e o fez dar obediência ao governador (SOUSA, 2001, p. 100).

Esse trecho é interessante por tratar de um homem ilustre, Tomé de Sousa, que, desembarcando em Vila Velha, encontrou Diogo Álvares, cujo apelido era Caramuru. Vale a pena lembrarmos que Tomé de Sousa foi um militar político português que, tendo chegado ao Brasil em 1549, foi o primeiro governador-geral. Essa menção a homens ilustres, como sabemos, é uma prescrição do gênero deliberativo para provocar o *páthos* nos ouvintes. Já em relação ao nome de Diogo Álvares, vemos aplicado o *topos* do nome, do qual se pode sacar argumentos. No caso em questão, o apelido “Caramuru”, palavra tupique significa ‘lampreia’, foi dado a Diogo pelo fato de ele ter sido, supostamente, encontrado pelos indígenas em meio às pedras e às algas da praia, como se fosse uma lampreia, ou seja, uma espécie de peixe de água doce que tem a forma de enguia, mas sem maxilar. Posteriormente, parece ter recebido a alcunha de “filho do trovão” por afugentar indígenas que o queriam devorar, matando uma ave com um tiro de arma de fogo. O *topos* do nome, como vemos, é importante para definir o lugar retórico de pessoa. Esse Caramuru, tendo sobrevivido a um naufrágio, passou a viver entre os índios e aprendeu a sua língua e costumes, daí ter se tornado intérprete. Do trecho de Sousa, assinalamos que Diogo Álvares obrou grandes feitos no Novo Mundo, uma vez que saiu da Capitania de Ilhéus para povoar um lugar afastado da povoação, levando consigo cinco genros e outros homens que o acompanharam. Notemos a virtude desse grande “língua”, que, em prol da colonização portuguesa, trabalhava, expondo a própria vida e ainda as dos seus familiares – genros. Esses homens se defenderam dos ataques dos índios, ora com armas, ora com razões, ou seja, com argumentos, pois conheciam a língua nativa, até a chegada de Tomé de Sousa. Na conclusão, Sousa reafirma a importância dos ditos “línguas”, pois esclarece que Diogo Álvares acalmou os ânimos dos gentios, fazendo-os obedecer ao governador recém-chegado, Tomé de Sousa. Esse excerto vai ao encontro do de Cardim, que diz que os “línguas” levavam os índios aonde quisessem, sem objeção. Eles, indubitavelmente, pela admiração que despertavam, tinham grande poder de persuasão junto aos íncolas. Daí eles terem sido fundamentais nas estratégias de conversão dos gentios. Depois da conversão dos índios

feita com a ajuda dos intérpretes, os padres ministravam-lhes os Sacramentos da Igreja Católica¹⁰⁹. Acerca desses trabalhos dos padres nas missões, citamos Cardim:

Muitas missões se fizeram por ordem do padre visitador nestes dois annos pelos engenhos e fazendas dos portuguezes; nellas se colheu copioso fructo e se baptisaram passante de tres mil almas, e se casaram muitos em lei de graça, tirando-os de amancebamentos, ensinando-lhes a doutrina, pondo os discordes em paz, e se fizeram outros muitos serviços a Nosso Senhor. Quando os nossos padres vão a estas missões são mui bem recebidos de todos, bem providos do necessario, com grande amor e caridade (CARDIM, 1980, p. 158-159).

Na citação acima, fica patente a fusão entre religião e poder, haja vista que muitas missões, feitas por ordem do padre visitador, homem de bondade e virtude

¹⁰⁹ No que concerne aos Sacramentos celebrados pela Igreja Católica, vale a pena mencionar a crítica à Eucaristia feita pelo Francês Jean de Léry, que veio para o Brasil no século XVI para se juntar a Villegagnon, cavaleiro da Ordem de Malta, e fundar no Novo Mundo a França Antártica, a qual seria, também, um refúgio para os franceses da Igreja Reformada contra as perseguições dos adeptos da Igreja Católica. Juntamente com ele, vieram também os missionários Pedro Richier e Guilherme Chartier. Léry, assim como Cardim, Gandavo e Sousa, efetuou descrições dos silvícolas, bem como de seus costumes e crenças, além daquelas atinentes aos animais e plantas do Novo Mundo. Nessa ordem de ideias, é de interesse óbvio esclarecermos que o projeto da França Antártica no Brasil fracassou, haja vista que os tais franceses foram desbaratados pelos portugueses e índios aliados a eles. A despeito disso, Léry, calvinista rigoroso, por meio da sua escrita, deixou registros acerca daqueles “povos sem escrita”, privados, segundo ele, não apenas de história, mas também de salvação, posto que não tinham por si mesmos acesso às verdades contidas nas Escrituras, único intermediário pelo qual a Palavra de Deus revelava-se ao crente sincero. Léry, portanto, tornou-se um anticolonialista, afinal, para ele, a missão da França Antártica no Brasil estava comprometida desde antes do abandono militar em 1560, dada a má vontade dos índios, que se recusavam a abandonar o velho homem para abraçar o Evangelho. Dessarte, sendo o índio incoercível, como demonstrou o malogro da colônia francesa do Brasil, nada daria direito a espanhóis e portugueses de ocupar suas terras sob o pretexto da evangelização. Sendo um dos principais cronistas da experiência huguenote no Brasil, Léry traz à baila a querela eucarística, afirmando que o canibalismo real dos índios é preferível à antropofagia simbólica dos católicos. Para ele, os católicos, no processo de consubstanciação, realizam a fusão de uma dualidade – o pão e o vinho –, transformados na hóstia viva que reproduz o corpo glorioso de Cristo. De acordo com o francês, esse processo não apenas inverte o sentido da culinária habitual – que deve transformar o cru em cozido comestível –, partindo do cozido inicial (o significante pão) para o cru simbólico (a carne do Cristo vivo), mas também demonstra a “heresia” católica da Eucaristia na perversão antropófaga. Nesse sentido, o festim tupinambá encerra um processo culinário normal, indo do vivo ao morto e do cru ao cozido: “A antropofagia ritual dos tupinambás é do tipo exógeno. Exerce-se sobre a pessoa do prisioneiro de guerra que, uma vez abatido diante da aldeia reunida, é lavado pelas mulheres, cortado e cozido no moquém, uma espécie de grelha de madeira onde a carne é defumada. O banquete que se segue é atividade da comunidade inteira, em que, qualquer que seja o número de convivas, cada um, da criança ao velho e segundo modos de cozimento que diferem em função da idade e do sexo, recebeu sua parte da vítima” (LESTRINGANT, 1998, p. 430). Consequentemente, dizemos, em conformidade com Léry, que o rito canibal partilha o caráter comunitário com a antropofagia simbólica da Eucaristia, que “realiza a comunhão dos fiéis no sacrifício do filho de Deus” (LESTRINGANT, 1998, p. 431). Por meio dessa crítica à Eucaristia, Léry, que se transformou num “clássico do protestantismo”, demonstrou que o católico era mais inumano que o canibal, pois este dava seu ventre por sepultura ao inimigo e fazia sua carne a dele; aquele, em contrapartida, comia o sacrossanto cadáver de Cristo. Para mais informações sobre isso, é interessante ver texto de Frank Lestringant intitulado: “A outra conquista: os huguenotes no Brasil”. In: NOVAES, Aauto(org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

reconhecidas, eram feitas nos engenhos e fazendas de portugueses. Nesse passo, o trabalho, como categoria transcendente, e a salvação espiritual das almas dos índios eram vistos de forma homóloga. De acordo com Cardim, dessas missões, colheu-se copioso fruto, pois foram batizadas muitas almas. A informação da quantidade de três mil almas é interessante para revelar a dimensão do projeto catequético. Acrescentamos que muitos índios foram casados, abandonando a prática do amancebamento. Enfim, eles aprenderam a doutrina cristã, abandonando as guerras e prestando serviços aos cristãos em nome de Deus. Os padres, protagonistas dessas missões, eram queridos pelos índios, que os recebiam bem e os proviam do necessário, revelando que haviam adquirido as virtudes do amor e da caridade. Nesse contexto, a virtude era ensinada. Lembramos, contudo, que, mesmo se tratando de uma experiência sensorial, esse discurso do cronista é apenas uma representação regrada pela produção de efeitos verossímeis segundo preceitos da *enargeia* ou *evidentia*. O fim a que essas narrativas visavam era claro: justificar a intervenção portuguesa nos trópicos. Portanto, as representações eram decorosas, no sentido de pôr diante dos olhos dos destinatários os trabalhos dos padres da Companhia, demonstrando a honestidade, bem como a utilidade da causa. Dando continuidade à exposição dos trabalhos dos padres, citamos o trecho abaixo, em que Cardim faz menção à procissão do dia da Paixão e Morte de Cristo do calendário cristão, sem deixar de referir o dia da Ressurreição:

O padre visitador teve as endoenças na aldêa do Espirito Santo, aonde os indios tiveram um formoso e bem acabado sepulchro, de todas as columnas, cornijas, frontispicios de obra de papel, assentada sobre madeira tão delicada e de tão maravilhosa feitura, que não havia mais que pedir, por haver alli um irmão insigne em cortar, e para sepulchros tem grande mão e graça particular. Tiveram mandato em portuguez por haver muitos brancos que alli se acharam, e paixão na lingua, que causou muita devoção e lagrimas nos indios. A procissão foi devotissima com muitos fachos e fogo, disciplinando-se a maior parte dos indios, que dão em si cruelmente, e têm isso não somente por virtude, mas tambem por valentia, tirarem sangue de si, e serem *abaetê*, sc.valentes (CARDIM, 1980, p. 159).

Nessa citação, o missionário faz menção às solenidades religiosas da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo ocorridas na aldeia do Espírito Santo, a qual está paramentada para a ocasião. Na situação demonstrada acima, o clérigo faz ver que, na

Quinta-feira Santa ou Quinta-feira de Endoenças¹¹⁰, a qual é imediatamente anterior à Sexta-feira da Paixão do calendário litúrgico da Igreja Católica, os índios têm uma celebração à moda europeia. O discurso do cronista põe sob os olhos a celebração, fazendo menção às várias formas de representação utilizadas nas festas religiosas, como: o sepulcro, monumento consagrado a sepultar que reatualiza a morte de Cristo; colunas; cornijas; frontispícios de papel, assentados sobre madeira delicada. Além disso, faz ver a pregação acontecendo na língua portuguesa – por haver ali muitos portugueses –, mas também na língua nativa, arrancando muitas lágrimas aos índios. Com isso, o cronista provoca o *páthos* nos leitores, pois narra a cena como se ela estivesse se passando diante dos seus olhos e reitera a importância do conhecimento da língua nativa nas pregações. Ele prossegue descrevendo a procissão como se também estivesse sentindo aqueles afetos descritos. Diz que ela foi “devotíssima”, com muitos fochos e fogos. A amplificação do termo “devota” faz ver quão virtuosa foi a procissão, pois, nela, houve disciplina dos corpos pela maior parte dos índios, os quais, num processo de autoflagelação, castigavam-se fisicamente, tirando sangue de si, motivados pelo sentimento de culpa pelos pecados e pela necessidade de se mostrarem valentes – *abaetê*. Esse trecho é bastante significativo por demonstrar a eficiência da missão catequética no Novo Mundo, pela qual os padres são responsáveis, no sentido de fazer com que os índios aprendessem o autocontrole dos corpos e das maneiras. Com isso, Cardim produz o encômio de si mesmo, sendo ele metonímia para todo o padroado. Com a descrição dos feitos dos padres no Brasil, o clérigo não apenas põe a claro a sua virtude, mas também a do conjunto a que pertence. Assim, justifica a intervenção europeia nas terras de além-mar e exorta a Coroa a defendê-las e fortificá-las. Nessa perspectiva, os índios são vistos como “um campo aberto para as intervenções das trocas civilizadoras” (HANSEN, 1998, p. 352).

Como demonstramos acima, as sociedades indígenas estavam corrompidas pelas abominações de costumes bárbaros e atroz, evidenciando, pois, a ação do Diabo. Os cronistas insistem em demonstrar, nos seus relatos, a ação do Diabo no Novo Mundo. Vejamos, por exemplo, um trecho em que Sousa (2001, p. 247) trata de suicídios de índios que, ao ingerirem terra, definhavam e morriam:

¹¹⁰ Este dia marca o fim da Quaresma e o início da celebração que relembra a última ceia de Jesus Cristo com os doze Apóstolos.

Tem este gentio outra barbaria muito grande, que se tomam qualquer desgosto, se anojam de maneira que determinam de morrer; e põem-se a comer terra, cada dia uma pouca, até que vem a definhar e inchar do rosto e olhos, e morrer disso, sem lhe ninguém poder valer, nem desviar de se quererem matar; o que afirmam que lhes ensinou o diabo, e que lhes aparece, como se determinam a comer a terra.

Nessa representação, o autor elucida mais uma “barbaria” dos índios que, ao terem algum aborrecimento, queriam morrer. Sem dúvida, isso era um sinal da presença do Diabo nas terras do Novo Mundo, pois os gentios passavam a comer terra, cada dia um pouco, até começarem a definhar, sem que ninguém pudesse dissuadi-los da ideia de morrer. Esse argumento de causa pode ser traduzido da seguinte maneira: a ação do Diabo leva os índios à morte no Novo Mundo. A confirmação desse argumento aparece no final do excerto quando o cronista afirma que foi uma aparição do Diabo que motivou os tais índios a comerem terra. O trecho é persuasivamente eficaz, na medida em que evidencia a necessidade de reduzir as populações do Novo Mundo à primeira verdade – a palavra de Deus –, legitimada pela participação hierarquizada na divindade através da celebração litúrgica da Igreja Católica, sem perder de vista a ministração dos Sacramentos, o batismo, o casamento e a eucaristia, como vimos acima. Essa preocupação dos eclesiásticos em celebrar o calendário litúrgico da Igreja e em ministrar os Sacramentos aos índios do Brasil revela a imposição da vontade e da inteligência, que “produzem a unidade virtuosa da alma cristã caridosamente imposta ao selvagem” (HANSEN, 1998, p. 353). Nesse contexto, não podemos prescindir de dizer que esses argumentos que defendiam a participação hierarquizada do índio na divindade eram fundamentados na doutrina de fundo tomista defendida por Suárez¹¹¹.

No tocante a esta doutrina, importa dizermos que, partindo das noções de “direito natural” e “direito das gentes”, defende os direitos dos bárbaros. Suárez propõe que o poder público, seja ele entre os cristãos ou entre os pagãos, é baseado na autonomia da autoridade política, pautada na cooperação de diferentes corpos políticos. Assim, ele não considera uma comunidade política universal¹¹², mas a coexistência de

¹¹¹Jean-François Courtine. Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitoria a Suárez. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹¹² A doutrina que considera essa comunidade política universal é a do dominicano Francisco de Vitoria, também de fundo tomista, mas com variações em relação a Tomás de Aquino. Para ele, a infidelidade cristã dos bárbaros não os impede de possuir um poder verdadeiro. Trata-se, pois, do direito natural da sociabilidade humana: “A sociedade é, assim, não apenas o que permite ao homem prover às suas necessidades, mas também humanizar-se, se é verdade que a amizade e a comunidade de vida são traços fundamentais da humanidade” (COURTINE, 1998, p. 301). Assegurando esse direito natural de

uma pluralidade de comunidades que se baseiam na tradição e no costume. Nesse passo, ele apresenta o direito das gentes, que

[...] não poderia ser, propriamente falando, instituído e, em todo caso, jamais instituído positivamente por referência à vontade soberana dos Estados; antes continua a ser sempre resultado, fruto do uso e do costume [...] (COURTINE, 1998, p. 318).

Nesse sentido, podemos dizer que, para Suárez, os preceitos dos direitos das gentes se impõem em virtude dos costumes de todas as nações ou de quase todas. Podem ser comuns à pluralidade das comunidades – graças aos quais podem prestar-se mútua assistência e manter relações de paz e de justiça entre si –, sem se confundir, porém, com o direito natural, que é imutável. Sua validade se deve ao hábito ou ao uso. Assim, o direito das gentes, sem perder nada de sua justiça, é suscetível de variações (*mutabile*). Apesar disso, Suárez assevera a existência de um pacto de sujeição (*pactum subjectiones*) a que todos os membros do corpo místico do Estado estão submetidos. Nessa perspectiva, a liberdade é entendida como subordinação à cabeça real.

Assim sendo, reiteramos que Cardim, Gandavo e Sousa produzem seus relatos com o intuito de persuadir a Coroa portuguesa a defender e fortificar as terras do Novo Mundo. Essas estratégias da colonização pressupõem Deus, como já dissemos, e “deve[m] levar os indivíduos a uma integração harmoniosa como súditos no corpo político do Estado” (HANSEN, 2007b, p. 25, grifo nosso). Desse modo, aos índios, não estava reservada a escravidão, afinal eram dotados de um direito natural que lhes garantia a liberdade. No entanto, essa liberdade, na doutrina de Suárez, implica sujeição. Dito de outro modo, se o bem comum é o fim último da razão de Estado, o interesse particular e o geral devem se fundir com harmonia. Com vistas à manutenção dessa harmonia, o Estado é compreendido como um corpo de ordens e estamentos fortemente

sociabilidade aos bárbaros, Vitoria justifica que eles são estúpidos e obtusos graças à educação má e bárbara que tiveram. Todavia, como Deus é causa eficiente do Estado e eles são povos constituídos em Estados, convém fazer-lhes justiça em uma comunidade mundial – pluralidade das comunidades políticas – cujo bem comum é uma finalidade superior. Como vimos, Suárez não considera essa comunidade política universal, mas a coexistência de uma pluralidade de comunidades, que se baseiam na tradição e no costume. Paralelamente ao direito de sociedade, Vitoria menciona, outrossim, os direitos de comunicação e tutela desses povos. Uma vez que são provenientes de uma educação bárbara, é bom estarem sujeitos a outros. Daí ele trazer à baila, analogamente a Suárez, o direito das gentes, um pacto – exigência de princípio da natureza racional e social do homem –, fundado no direito natural exercido entre os homens, que tenciona criar leis boas e justas para todos, permitindo que as sociedades definam uma ordem jurídica própria.

hierarquizado que tem o rei como cabeça. Os índios, então, devem ser educados para reconhecer a sua posição nesse corpo político do Estado, já que as terras recém-descobertas pertencem a Portugal, sujeitando-se ao Rei, à sua religião e suas leis. Essa tarefa é desempenhada pelos padres. No entanto, essa missão dos padres encontrava-se ameaçada pela resistência de certas nações de índios, como os Aimoré. Daí a urgência de o Rei de Portugal mandar defender e fortificar as terras do Novo Mundo. Sobre isso, vejamos o excerto de Sousa que segue:

Mas deu nessa terra esta praga dos aimorés, de feição que não há aí já mais que seis engenhos, e estes não fazem açúcar e nem há morador que ouse plantar canas, porque em indo os escravos ou homens ao campo não escapam a estes alarves, com medo dos quais fogem a gente dos Ilhéus para Bahia, e tem a terra quase despovoada, a qual se despovoará de todo, se Sua Majestade com muita instância não lhe valer. Esta vila [**dos Ilhéus**] foi muito abastada e rica e teve quatrocentos ou quinhentos vizinhos; na qual está um mosteiro dos padres da companhia, e outro que se agora começa, de São Bento, e não tem nenhuma fortificação nem modo para se defender de quem a quizer afrontar (SOUSA, 2001, p. 61, grifo nosso).

Do excerto acima, retemos que o autor se vale, como de outras vezes, do *topos* da nação para citar os Aimoré. Nesse caso, a nação serve como matéria de vitupério, pois o cronista classifica-os como “pragas”, uma vez que se transformaram num impedimento ao projeto colonizador: os engenhos que havia antes na Capitania de Ilhéus já não fazem açúcar e os moradores já não plantam canas e nem vão ao campo por medo desses “alarves”. O trecho é importante por demonstrar que a colonização é feita com a construção de engenhos, a plantação de canas, a povoação das terras. E os índios que oferecem resistência são considerados pragas e alarves. A especificação do número de engenhos – seis – e do número de vizinhos que outrora a Capitania possuía – quatrocentos ou quinhentos – é interessante por demonstrar, por meio da amplificação, o tamanho do prejuízo causado pelos índios bárbaros. Como eles atemorizavam os europeus e seus escravos, estes foram obrigados a despovoar a Capitania dos Ilhéus, abandonando seus engenhos outrora ricos e abastados. Com isso, o autor provoca a indignação dos leitores que sentem ira ao ver a injustiça cometida pelos ditos índios. O *páthos* é provocado, ainda, pelos sentimentos de piedade e medo despertados diante da vulnerabilidade em que se encontravam os Padres de Companhia, os quais poderiam padecer sofrimentos imerecidos caso não houvesse uma intervenção da Coroa nas terras de além-mar, no sentido de defender e fortificar os mosteiros. Além dessa forma de

resistência indígena encontrada pelos padres, é interessante esclarecermos que os velhos também eram resistentes à catequese, conforme narra Gandavo no trecho que segue:

Por todas as Capitánias desta Provincia estão edificados Mosteiros dos Padres da Companhia de Jesus e feitas em algumas partes algumas Igrejas entre os Índios que sam de paz onde residem alguns Padres pera os doutrinar e fazer Christãos: o que todos aceitam facilmente sem contradizam alguma porque como elles nam tenham nenhuma Lei nem cousa entre si a que adorem, he-lhes muito fácil tomar esta nossa. E assim tambem com a mesma facilidade, por qualquer cousa leve a tornam a deixar, e muitos fogem pera o sertão, depois de baptizados e instruidos na doutrina christã; e porque os Padres vêm a inconstancia que ha nelles, e a pouca capacidade que têm pera observarem os mandamentos da Lei de Deos, principalmente os mais antigos, que sam aquelles em que menos fruitifica a semente de sua doutrina, procuram em especial planta-la em seus filhos, os quaes levam de meninos instruidos nella. E desta maneira se tem esperança, mediante a divina graça, que pelo tempo adiante se vá edificando a Religião Christã por toda esta Provincia [...] (GANDAVO, 1964, p. 87).

Esta citação é fundamental para fazermos algumas considerações. Em primeiro lugar, o cronista faz alusão à multiplicação dos mosteiros dos padres da Companhia, edificados em todas as Capitánias da Província, sem falar nas igrejas feitas em lugares onde os índios são de paz e onde residem alguns padres para doutriná-los e fazê-los cristãos. Novamente, vemos um encômio produzido para enaltecer o trabalho dos padres, os quais, na convivência com “índios de paz”, fazem copioso fruto. A expressão “índios de paz”, isto é, aqueles pacíficos ou pacificados, é muito significativa por fazer oposição aos “índios de guerra”, bárbaros, alarves, que aterrorizavam engenhos e vilas, como vimos em Sousa. Estes eram apanhados em Guerra Justa, associada duplamente à prática catequética dos jesuítas e às práticas de escravização dos colonos. Os ditos “índios de paz” são aqueles que não oferecem resistência à missão catequética e que aceitam, sem objeção, a doutrina que lhes é ensinada. Nesse ponto, Gandavo retoma o *topos* do índio sem Fé, Lei e Rei, dizendo que, como entre os índios não há Lei nem coisa que adorem, é muito fácil tomar para si a Fé Cristã. Não obstante, o autor salienta que, com a mesma facilidade com que a tomam, deixam-na, fugindo para o sertão, depois de instruídos e batizados na doutrina cristã. Eis aí a aplicação do *topos* da inconstância dos índios, comum aos velhos pajés. Segundo Gandavo, esses índios velhos têm pouca capacidade para observar os mandamentos da Lei de Deus, frutificando neles pouco a semente da doutrina cristã. Para resolver esse problema, os

padres usaram a estratégia de converter os curumins¹¹³ para que, desde pequenos, seguissem instruídos na doutrina cristã.

Nesse contexto, o cronista usa as metáforas relativas ao trabalho no campo, como plantar: no sentido de fazer o cultivo, semear; semente: o que se lança na terra para germinar; frutificar, produzir resultado vantajoso. Com o uso dessas metáforas, o autor produz uma alegoria, que não consiste em apenas uma palavra trasladada, mas em muitas continuadas. Essa alegoria faz ver o trabalho dos padres junto aos curumins: eles lhes ensinam a doutrina cristã, prosseguindo na instrução até a fase adulta – plantam a semente –, a fim de torná-los cidadãos da cristandade – quando veem-na frutificar. Essa alegoria põe o trabalho dos padres diante dos olhos incorpóreos dos leitores, os quais ficam maravilhados com o efeito de vividez e com a verossimilhança do discurso. Nesse caso, o *páthos* também é efetuado com a esperança de se edificar a Religião Cristã em toda a Província. Essa alegoria vai ao encontro daquela utilizada por Nóbrega no “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”: “As vossas fouces, machados, muito boons são para roçardes a mata de vossos peccados, na qual o Espiritu Santo prantará muitas graças, e dões seus, se por seu amor trabalhaes” (NÓBREGA, 2006, p. 224).¹¹⁴ Nesse contexto, analogamente ao anterior, o padre se refere aos trabalhos dos padres, que recebem muitas graças e dons do Espírito Santo quando trabalham – usam suas foices, machados para roçar a mata dos pecados – por amor de Cristo. E esse trabalho dos padres, como vimos até então, é no sentido de salvar a alma do índio do Inferno, ainda que ele seja cativo:

[...] a alma do índio deve ser salva do inferno por meio da conversão; pode-se mesmo obrigá-lo a ser salvo, pois é preferível que seja cativo e tenha a alma salva a que viva a liberdade natural do mato com ela condenada ao inferno (HANSEN, 1998, p. 352).

E, para converter o índio e salvar a sua alma do Inferno, é preciso, como assevera Nóbrega, imaginar todas as almas dos homens como se fossem de um metal, pois todos eles, portugueses, espanhóis, tamoios e aimorés, depois do pecado de Adão, tornaram-se

¹¹³John Manuel Monteiro, numa perspectiva diferente da nossa, faz alusão a essa prática dos jesuítas de converter as curumins, apontando para as dificuldades encontradas pelos padres: “Nos primeiros anos, em parte considerando a resistência das gerações mais velhas, mas também buscando subverter formas tradicionais de educação indígena, os jesuítas dedicaram muitas energias à instrução dos meninos. Contudo, os padres encontraram dificuldades em compatibilizar seus esforços com as rotinas do cotidiano dos jovens catecúmenos” (MONTEIRO, 1994, p. 48).

¹¹⁴Padre Manuel da Nóbrega. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Projeto editorial e direção de Sálvio Marcelo Soares. São Paulo: Metalibri, 2006.

pecadores. No entanto, as almas que são aquecidas no fogo da cristandade são como ferro quente, do qual se pode fazer o que quiser. E aquelas que não têm a caridade de Deus são como o ferro frio, sem proveito:

Despois que nosso pai Adam peccou, [...] foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, asi Portugeses, como Castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto somos todos iguais [...] Façamos logo do ferro todo hum, frio e sem vertude, sem se poder volver a nada, porem, metido na forja, o fogo o torna que mais parece fogo que ferro; assi todas as almas sem graça e charidade de Deus sam ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueça no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis (NÓBREGA, 2006, p. 236-237).

Assim, os índios do Brasil, participantes da substância divina como os outros seres humanos, são como o ferro frio que precisa ser aquecido pela pregação fervorosa dos padres, a fim de que se livrem do pecado mortal. Com os seus costumes abomináveis, os índios ficaram desmemoriados do Bem e se tornaram semelhantes à Besta, por conta da sua natureza corrupta. Para dominá-los, enfim, é mister convertê-los ardentemente à Fé Cristã, pois, assim, far-se-á deles o que quiserem. A Fé Cristã, nesse contexto, é vista como o fogo que ilumina e aquece. Nessa mesma linha, Gandavo faz menção ao lume do conhecimento da Santa Fé, necessário à gente “cega e bárbara” que habita o Brasil:

Finalmente que como Deos tenha de muito longe esta terra dedicada á Christandade e o interesse seja o que mais leva os homens tras si que outra nenhuma cousa que haja na vida, parece manifesto querer interte-los na terra com esta riqueza do mar até chegarem a descobrir aquellas grandes minas que a mesma terra promete, pera que assi desta maneira tragam ainda toda aquella céga e bárbara gente que habita nestas partes, ao lume e conhecimento da nossa Santa Fé Catholica, que será descobrir-lhe outras maiores no céo, o qual nosso Senhor permita que assi seja pera gloria sua e salvação de tantas almas (GANDAVO, 1964, p. 51).

No trecho acima, o cronista evidencia que a terra do Brasil está predestinada à Cristandade. Nesse ponto, não podemos deixar de referir a crença cristã na Providência divina, como disposição prévia dos meios necessários para a consecução de um fim, no caso, a conversão dos brasis. Nesse passo, o cronista demonstra a justeza da causa debatida, que representa caridade para com os povos do Novo Mundo. Segundo ele, o que motiva os homens a descobrir novas terras é o interesse. Esse interesse, mais do que

qualquer outra coisa, faz com que eles abandonem suas casas e, através do mar, descubram muitas riquezas. A amplificação do interesse – mais do que qualquer outra coisa – é proporcional à aspiração de conseguir algo. Como sabemos, os portugueses foram os primeiros europeus a se lançarem ao mar no período das Grandes Navegações Marítimas, nos séculos XV e XVI. No entanto, o cronista, fazendo uso da antítese “terra” e “mar”, faz ver que a maior riqueza que as terras recém-descobertas podem oferecer não são as minas de minérios e metais preciosos cujo valor econômico é significativo. Na verdade, a maior riqueza que essas terras prometem é a gente “cega e bárbara” que ali reside. Esse trecho é muito interessante, pois Gandavo se vale de metáforas visualizantes para pôr debaixo dos olhos a causa debatida.

Primeiramente, ele faz uso dos termos “terra” e “mar” para designar os lugares onde as riquezas podem ser encontradas. Todos sabem que não há minas no mar. Assim, a metáfora da mina expressa a riqueza das terras, mas não as riquezas materiais tão cobiçadas pelos colonos, e sim o “ouro vermelho”, para usarmos a expressão de Vieira. Esse “ouro vermelho” são os índios que, com as metáforas de “cego” e bárbaro”, são qualificados como obtusos e ignorantes da verdadeira religião: a Católica. Depois, o cronista afirma que, para tirar os índios desse estado em que se encontram, é necessário levar-lhes ao lume, no sentido de claridade, fogo, em oposição à cegueira, escuridão. A metáfora do lume é muito interessante por significar o conhecimento da Santa Fé Católica, como também o fervor da fé. Por meio dessas metáforas, o autor revela a nobreza da ação dos padres que, em oposição aos outros homens brancos que se entretêm, devido à sua cobiça, com as riquezas materiais, promovem a salvação da gente que habita naquelas partes. Na realidade, é por meio da condução dessa gente ao lume e ao conhecimento da Santa Fé Católica que esses padres alcançarão riquezas ainda maiores no céu. Nesse ponto, depois de opor terra e mar, cegueira (escuridão) e lume (claridade), colonos e jesuítas, Gandavo opõe “céu” e “terra”, mostrando que as melhores riquezas não são terrestres, mas espirituais, vindas de Nosso Senhor. A salvação das almas boçais dos índios conduz os padres às riquezas espirituais e glorifica o Deus cristão. Com isso, o autor provoca o *páthos* nos leitores, pois põe em cena, por meio de metáforas visualizantes, o glorioso, ou seja, a salvação das almas para Cristo.

Dos excertos acima, não podemos perder de vista o contraponto entre os índios – bravos, silvestres, indômitos, pragas, alarves, cegos e bárbaros – e o observador, crente em Deus, temente do Diabo, perseguidor de heresias, vassalo fiel e vindo de uma nação de comerciantes e fidalgos. Isso equivale a dizer que as discussões quinhentistas sobre

os indígenas não são antropológicas, mas teológicas, uma vez que Coroa, padres e colonos pressupõem Deus como fundamento que regula a invasão e conquista do Novo Mundo. Lembramos com Hansenque, nas práticas jesuíticas, atribuiu-se uma “alma” ao índio, como identidade de uma substância espiritual criada por Deus. A despeito disso, o índio era visto como metafísica e politicamente muito distanciado da lei eterna de Deus, pois era dotado de uma alma “boçal, embaçada e corrompida pelos pecados” que precisava ser salva. Em palavras mais perspicuas:

A religião católica afirma que a alma participa na substância metafísica do divino como um efeito criado e um signo reflexo; por isso, a alma é o núcleo teórico, vamos dizê-lo assim, das classificações do indígena como ‘animal’ ou como ‘humano’. A atribuição ou a produção de uma ‘alma’ para ele, como ocorre nas práticas dos jesuítas, logicamente pressupõe que é um ‘próximo’, como no mandamento ‘Amar o próximo’, da Bíblia; no caso, porém, um próximo metafísica e politicamente muito distanciado da lei eterna de Deus, pois de alma boçal, embaçada e corrompida pela bestialidade dos pecados. É preciso salvá-la, propõem os padres, e essa caridade católica, que tem a teologia por fundamento e limite, significa a extinção da cultura indígena [...] (HANSEN, 1998, p. 349).

A bem dizer de Hansen, sublinhamos que as discussões quinhentistas colocaram a “alma” como núcleo teórico, deixando entrever que o índio, apesar de dotado de uma, precisava da conversão. Ele era um semelhante necessitado da caridade dos padres porque sua alma era corrompida pela bestialidade dos pecados. Assim sendo, os excertos de Cardim, Gandavo e Sousa que analisamos neste tópico corroboram essas ideias e, valendo-se de preceitos retóricos dos gêneros deliberativo e epidítico, demonstram a justeza, a utilidade e a honestidade dessa causa. Esses cronistas se valem de procedimentos, como a *ekphrasis* e a *enargeia* para pôr debaixo dos olhos dos leitores as cenas narradas e os personagens descritos, provocando o efeito de maravilha. A apresentação dos costumes desses íncolas e do seu *éthos*, que justificam a sua conversão à Fé Cristã, contribuíram para trazerem à cena, finalmente, o retrato desses índios. Ei-lo sumariado no próximo tópico.

5.3 Uma síntese do retrato dos ameríndios

De acordo com o que vai dito acima, é possível fazer, a partir dos textos de Cardim, Gandavo e Sousa, um retrato dos índios do Brasil, de acordo com o seu *éthos*:

brutos, selvagens, bravos, mais que bárbaros, alarves, pragas, traiçoeiros¹¹⁵, salteadores, comedores de carne humana, esquivos inimigos de todo gênero humano¹¹⁶, enganadores¹¹⁷, gente cega e bárbara¹¹⁸, gente digna de pouco crédito¹¹⁹, ferozes¹²⁰, pérfida gente¹²¹, possuidores de linguagem incompreensível¹²², maliciosos¹²³, valentes, atrevidos, belicosos¹²⁴, desumanos, cruéis, não se movem a nenhuma piedade, brutos animais sem ordem, desonestos, dados à sensualidade e aos vícios como se não tivessem razão de humanos, feios e disformes¹²⁵, polígamos¹²⁶, são como bichos do mato¹²⁷, indômitos¹²⁸, silvestres¹²⁹, sem Fé, Lei e Rei, entre outros tantos predicados e predicativos que poderíamos extrair de tais escritos. O retrato em foco proporciona uma imagem pictórica dos brasis do século XVI, associada a caracteres e paixões, intelectualmente construída segundo os *topoi* do costume antigo. Tais classificações, juntas, compõem uma besta mista, heteróclita, vivendo no inferno verde, “em cuja monstruosidade também se pode ler, pelo avesso, o recalcado das fobias do observador”¹³⁰. Este, como poderíamos prever, é um homem de qualidade¹³¹ – civilizado, branco, católico e letrado.

Com base no que vai exposto, reiteramos que, como seres humanos criados por Deus e dotados da luz natural, os índios são seres desmemoriados da verdadeira lei, a

¹¹⁵Esses predicativos são encontrados em (SOUSA, 2001, p. 62), quando da referência aos aimorés.

¹¹⁶Predicativos também encontrados em (SOUSA, 2001, p. 63), quando descreve os aimorés, responsáveis pelo despovoamento das Capitanias de Porto Seguro e Ilhéus, estando já a caminho da Bahia.

¹¹⁷(GANDAVO, 1964, p. 47).

¹¹⁸(GANDAVO, 1964, p. 51).

¹¹⁹(GANDAVO, 1964, p. 52).

¹²⁰(GANDAVO, 1964, p. 65).

¹²¹(GANDAVO, 1964, p. 66).

¹²²(GANDAVO, 1964, p. 77).

¹²³(GANDAVO, 1964, p. 78).

¹²⁴Esses predicativos encontram-se em (GANDAVO, 1964, p. 88).

¹²⁵Esses predicados e predicativos encontram-se em (GANDAVO, 1964, p. 90), quando da descrição dos índios da terra.

¹²⁶(GANDAVO, 1964, p. 91).

¹²⁷(CARDIM, 1980, p. 95).

¹²⁸(CARDIM, 1980, p. 106).

¹²⁹(CARDIM, 1980, p. 147).

¹³⁰(HANSEN, 1998, p. 347).

¹³¹O conceito de ‘qualidade’ foi discutido por Eduardo França Paiva em tese de professor titular nomeada: “Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)”. Numa perspectiva diferente da que adotamos nesse trabalho, Paiva patenteia uma taxonomia usual, adotada por todos os grupos sociais, posto que construída em conjunto, e adaptada no mundo ibero-americano, que serve para identificar, classificar e hierarquizar grupos sociais. Trata-se, pois, de um léxico das mestiçagens que tem como grandes categorias de distinção: ‘qualidade’, ‘casta’, ‘raça’, ‘nação’, ‘cor’ e ‘condição’. No que concerne à ‘qualidade’, explicitada na ‘nação’, na ‘casta’ e na ‘raça’, faz-se digno de nota que está associada às características físicas resultantes de cruzamentos biológicos, de crenças religiosas, origens e nações. Dito de outro modo, a ‘qualidade’ se relaciona, ao mesmo tempo, com origem, fenótipo e ascendência.

lei eterna. Daí os inacianos defenderem a urgência de salvar-lhes as almas imortais, fornecendo-lhes a memória da justiça e do Bem. Para tanto, faz-se necessário, como diz Hansen (1998, p. 355):

[...] disciplinar os corpos por meio de práticas que produzem outra percepção [...], como o aldeamento ao lado das vilas portuguesas, a proibição do nomadismo, das guerras intertribais e dos rituais antropofágicos, o encobrimento da nudez com roupas que evidenciam o senso cristão do pecado, a obrigação à monogamia e a audição repetida da palavra Deus. Mas, principalmente, implica subordinar o tempo dos catequizados ao trabalho proposto como categoria transcendente ou [...] como ideologia ascética em que religião e poder se fundem intimamente (HANSEN, 1998, p. 355).

Da perspectiva adotada por Hansen, podemos afirmar que o projeto catequético e o da conquista da terra estão intimamente entrelaçados, visto que, por meio da produção das almas decaídas dos índios, ocupam-se espiritual e militarmente os vazios atinentes às virtudes espirituais, assim como aqueles relativos ao território. E isso só é possível por meio da disciplina dos corpos.

Em última instância, é válido assinalarmos que, nos textos quinhentistas sobre os indígenas do Brasil, encontramos um mapeamento classificatório das suas maneiras de viver, dos animais de estranhas raças, das coisas assombrosas que a terra produz, numa profusão de minúcias que, de modo algum, se perdem em prolixidade, afinal o *topos* da brevidade do discurso é invocado repetidas vezes pelos cronistas, a exemplo do que diz Gandavo no excerto seguinte:

Quezera escrever mais miudamente das particularidades desta provincia do Brasil, mas porque satisfizesse a todos com brevidade guardei-me de ser comprido; posto que os louvores da terra pedissem outro livro mais copioso e de maior volume, onde se compreendessen por extenso as excellencias e diversidades das cousas que ha nella pera remedio e porveito dos homens que la forem viver (GANDAVO, 1964, p. 95).

Inquestionavelmente, dever-se-iam produzir muitos volumes para dar conta da diversidade das gentes e coisas existentes na Província do Brasil. Lembramos, contudo, que esses textos não são histórias realistas e naturalistas. Eles imitam o discurso das autoridades, aplicando lugares comuns considerados verdadeiros pela maioria dos sábios, como demonstramos ao longo de todo este capítulo. O maior engenho, como dissemos, consiste em dissimular o artifício. Sendo assim, mesmo quando Gandavo se

refere à brevidade no trecho acima, que o impediu de ser “comprido”, está levando na devida conta um preceito retórico encontrado, entre outros textos, no texto apócrifo da “Retórica a Alexandre” que diz:

Ao fazer um discurso, ao relatarmos algo que aconteceu no passado, ou descrevendo a situação presente, ou prevendo o futuro, é necessário que realizemos cada uma das coisas que se seguem de maneira clara, breve e convincente: temos de ser claros para que o auditório possa apreender os fatos por nós indicados, concisos para que possa lembrar-se do que dissemos, convincentes para que nossos ouvintes possam não rejeitar nossa narrativa antes de termos fundamentado nossas afirmações com demonstrações e justificações ([ARISTÓTELES], 2012b, p. 98).

Podemos, seguramente, afirmar que os escritos de Cardim, Gandavo e Sousa aqui analisados não pecaram quanto à brevidade, muito menos quanto à clareza ou persuasão. Em linguagem vivaz, esses cronistas, indo ao encontro do preceito acima, expuseram, numa ordem sequencial, as estranhezas e curiosidades do Novo Mundo, desvelando um princípio interpretativo que unifica teológica e politicamente a multiplicidade dos seres e eventos da nova terra. Trata-se, pois, de uma hermenêutica escrita que, como apregoa Hansen, é operada segundo padrões retóricos e teológico-políticos específicos do imaginário da dilatação da fé e do Império, a qual tem o poder de reter e armazenar o passado. Assim, esses textos nos dão uma visão da Instituição Retórica e seu uso nas letras coloniais. Eles têm uma hermenêutica própria que, como diz Hansen:

[...] funciona como as técnicas da descrição, do comentário, da explicação e da interpretação [...]. Porque é uma hermenêutica escrita, ela combina, na memória artificial da letra, [...] o poder de reter e armazenar o passado, em oposição às fábulas selvagens, que o perdem e esquecem na oralidade, com o poder de superar e vencer a distância, em oposição à voz selvagem, circunscrita ao presente da enunciação e ao auditório. A escrita faculta a acumulação primitiva de dados simbólicos extraídos da observação dos ‘selvagens’, conservando-os intactos para usos futuros, como um arquivo das coisas do Brasil. Como poder de memória da experiência e poder de previsão do futuro, a escrita coloniza. Assim, no caso português, observa-se nela uma dupla reprodução, ou seja, uma repetição ortodoxa, que preserva o passado da *traditio* das autoridades canônicas, e uma repetição missionária, que avança baseada na *traditio* aplicada aos dados simbólicos preservados e adaptados às novas situações, conquistando o espaço, a oralidade, a falta de história e a inconsciência dos selvagens com os processos do tempo teológico-político que os hierarquiza (HANSEN, 1998, p. 363).

O excerto de Hansen é sumamente importante, pois deixa claro que os textos de Cardim, Gandavo e Sousa foram escritos segundo a Instituição Retórica vigente no século XVI, articulando teologia e política. Por meio da demonstração de *topoi* de fé e exploração de riquezas, esses discursos aliam conversão à Santa Fé Cristã e exploração de riquezas do Novo Mundo. Tais textos, como Hansen patenteia, descortinam o olhar do europeu, cujo domínio da escrita permitiu reter e armazenar o passado, dando aos índios nus, luxuriosos, belicosos, polígamos, antropófagos, selvagens, indolentes, bravos, cruéis, etc., a eterna memória: “a memória artificial da letra”. Contudo, não podemos nos esquecer de que essa memória é traçada sob a perspectiva do colonizador, afinal os verdadeiros brasis do Quinhentos, com as suas fábulas selvagens, restritas à oralidade e, portanto, ao presente da enunciação, ficaram perdidos no passado. Essa escrita, que dissimula o artifício e que, como apregoa Gandavo, serve “pera remedio e porveito dos homens” interessados em viver no Novo Mundo, não tem o fito de descortinar a realidade dos íncolas do Brasil do século XVI. Valendo-se de preceitos ditados pelas *auctoritates* dos gêneros deliberativo e epidítico, serve para pôr debaixo dos olhos dos leitores europeus alheios ao Novo Mundo o motivo por que estas terras deveriam ser defendidas e fortificadas. Para demonstrar a honestidade e utilidade dessa causa, apresenta os costumes bárbaros dos índios, os quais desvelam o seu *éthos*, necessitado de conversão pelos padres portugueses. Como Portugal é a nação eleita por Deus, cabe aos portugueses colonizar os índios, transformá-los em humanos e obrigá-los ao trabalho, a fim de engrossar os cabedais do Reino. Isso é feito em prol do bem comum, que consiste em conciliar os interesses de todos os membros do corpo político do Estado, que tem o Rei como cabeça.

Dessarte, resta-nos dizer que esses cronistas nos legaram, como salienta Hansen, um “arquivo de coisas sobre o Brasil”. Nesse arquivo, encontramos, para dizer de forma sumária, o retrato de um índio sem Fé, Lei e Rei, que vivia sem justiça e desordenadamente, como ressaltamos desde a epígrafe deste capítulo, um resumo para todas as classificações a que aludimos. Nesse sentido, podemos dizer que, como poder de memória da experiência de poder e previsão do futuro, a escrita coloniza. Coloniza porque é pautada na Providência divina, que se repete em todos os tempos. Uma Providência entendida como disposição prévia dos meios necessários para a consecução de um fim que, no caso, é a conversão dos brasis e a exploração de riquezas para Portugal. Trata-se, aí, de uma escrita prognosticável, que delibera sobre o futuro por

meio da demonstração da utilidade da causa debatida. Assim, ela coloniza porque subordina o gentio a uma posição de escravo, pois é preferível que seja escravo a que viva a sua liberdade natural do mato. Isso porque, na doutrina do pacto de sujeição, liberdade implica subordinação ao Rei e às leis portuguesas. Ademais, reiteramos que esses cronistas, conforme podemos notar nos dois últimos capítulos, repetem a tradição das autoridades canônicas por meio dos *topoi* da memória partilhada, aduzindo razões para a defesa das práticas catequéticas ou daquelas relativas à escravização. Tratam-se, efetivamente, de dados simbólicos, para não fugir às palavras de Hansen, adaptados a uma nova realidade, ou seja: à falta de história e à suposta inocência dos ameríndios. Como todos *ostopoi*, tratam-se, apenas, de repetições da *tradio*, que não são mecânicas, mas que competem com os discursos imitados, produzindo variações de predicados deles. Indubitavelmente, há muito mais trechos dos tratados aqui analisados para serem estudados, pois a riqueza das narrações e descrições é muito grande. Ela revela o conhecimento retórico de Cardim, Gandavo e Sousa e o excelente uso que fazem dos preceitos dos gêneros deliberativo e epidítico. Infelizmente, a necessidade de brevidade não nos permitiu analisar outros trechos além dos que apresentamos. Isso fica para um próximo trabalho.

6.Considerações Finais

Diante do que foi exposto ao longo dos quatro capítulos desta dissertação, salientamos que os escritos de Cardim (1980), Gandavo (1964) e Sousa (2001) são regrados retoricamente, uma vez que efetuam descrições dos índios e da natureza americana, aplicando *topoi* da memória partilhada. Para chegar a essa atestação, expusemos, no primeiro capítulo, os conceitos de Retórica, Representação e *Topoi*, sem perder de vista a relação destes com a memória. Esse capítulo foi fundamental para nos fazer compreender o funcionamento da Instituição Retórica: as partes da oratória – invenção, disposição, elocução, memória e ação; as funções da oratória – ensinar, persuadir e deleitar; as partes do discurso – exórdio, narração e a descrição que a integra, divisão, confirmação, refutação e peroração; assim como as doutrinas do *prépon* ou *decorum* e da *proportio* ou *commensuratio*. Além disso, foi possível compreender as noções de *fides*, *virtus* gramatical, *ingenium*, *auctoritas*, *endoxon*, etc. Com isso, entendemos que a Retórica como conjunto unitário fechado e acabado não existe. Na verdade, ela é um conjunto de técnicas utilizadas para falar e escrever bem. Entre essas técnicas, destacamos aquelas atinentes aos procedimentos descritivos – *ekphrasis* e *enargeia* –, das quais nos valem para analisar os escritos dos cronistas supracitados.

Nesse sentido, afirmamos que os discursos retoricamente regrados não são realistas ou naturalistas, mas verossímeis. E assim o são porque imitam outros discursos considerados verdadeiros pela maioria dos sábios – *endoxon*. Essa compreensão foi também essencial para entendermos o conceito de representação nas letras coloniais do século XVI, afinal a representação era uma estrutura quádrupla que pressupunha o uso particular de signos no lugar de outra coisa qualquer; a presença da coisa ausente produzida por meio dos signos; a codificação retórica e a posição hierárquica encenada. Após analisar as representações dos cronistas, percebemos que essas quatro acepções não se excluem, antes se complementam, na medida em que, para a produção destes escritos, os descritores, iluminados pela luz natural da Graça, lançaram mão de ornamentos de elocução para pôr sob os olhos a natureza americana ausente, sem perder de vista os preceitos retóricos ditados pelas autoridades do gênero tratado. Dessa forma, encenaram, ainda, a sua posição no corpo místico do Império, ou seja, a de discretos, civilizados. Cardim, Gandavo e Sousa, por meio das suas narrativas, evidenciam as suas

posições de cortesãos na sociedade de Corte portuguesa, opondo a si, metonímia para todos os outros portugueses, os índios bárbaros, antropófagos, selvagens, brutos, cruéis, luxuriosos, indolentes, nus, entre outros predicados e predicativos, do Novo Mundo. Para fazer ver esse índio, eles aplicaram os *topoi* dos gêneros deliberativo e epidítico.

Quanto aos *topoi*, definidos no primeiro capítulo, reiteramos, apenas, que são os lugares comuns específicos do gênero tratado. Destarte, podemos dizer que os cronistas, ao produzirem os seus discursos, operaram um verossímil de aplicação, preenchendo os esquemas argumentativos (*quaestio finita*) com os elencos fornecidos pelas autoridades dos gêneros (*quaestio infinita*). Quanto a esses preceitos ditados pelas autoridades, expusemo-los no segundo capítulo, chamando a atenção para os gêneros deliberativo e epidítico. Antes, contudo, de fazer isso, trouxemos à baila a concepção de memória aristotélica que norteou este estudo. Nesse contexto, a memória é entendida como pertencente ao passado. No presente, há apenas uma imagem mental que pertence à faculdade sensorial comum. Daí Cícero propor uma memória de lugares e coisas que vai ao encontro da concepção do Estagirita. Para ele, quem quisesse cultivar a memória, deveria eleger certos lugares e colocar neles as imagens das coisas que quisesse recordar, de sorte que a ordem dos lugares conservasse a mesma ordem das coisas, que seriam recordadas por suas imagens. Assim, Cardim, Gandavo e Sousa reatualizam o discurso das autoridades dos gêneros tratados por meio da aplicação dos lugares comuns da memória partilhada, não de forma mecânica, mas emulativamente, levando em conta os aspectos particulares da matéria que estava sendo tratada: o Novo Mundo e os seus habitantes.

No segundo capítulo, como já dissemos, pusemos à vista os referidos lugares comuns ditados pelas autoridades: Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Alcaçár, entre outros. Detivemo-nos, evidentemente, nos gêneros deliberativo, que faz referência ao futuro, tendo como lugares comuns o útil, o honesto, o agradável, o necessário, o que se deve temer, a esperança, entre outros, e epidítico ou demonstrativo, que faz referência ao presente, elogiando e vituperando pessoas, coisas e eventos, a nação, a pátria, os bens e males do corpo, os bens e males do ânimo ou da alma, como as virtudes e os vícios. O conhecimento desses *topoi* foi indispensável para que pudéssemos analisar os textos dos cronistas. Por conseguinte, no terceiro capítulo, trouxemos à liça uma série de excertos das aludidas narrativas, demonstrando os procedimentos apontados nos primeiros capítulos. Demonstramos a aplicação, pelos cronistas, de *topoi* do exórdio modesto, da dedicatória, da peroração, do *locus amoenus*, tudo isso com o fito de persuadir a Coroa

Portuguesa a defender e fortificar as terras do Novo Mundo. Quanto a isso, lembramos que o discurso deveria mostrar a utilidade e a honestidade da causa debatida, a saber: a exploração de riquezas, associada, evidentemente, à conversão do gentio. Para isso, era necessário provar, por meio de argumentos genéricos, que a terra era aprazível, pois era útil.

Por meio da descrição de árvores, clima, ventos, animais, entre outros, Cardim, Gandavo e Sousa demonstraram quão aprazíveis e úteis eram as terras do Novo Mundo. Mas, nelas, havia os índios, seus primeiros habitantes. Deles, falamos no quarto capítulo. Eles eram um evidente impedimento ao projeto colonizador. Portanto, era necessário sujeitá-los. Então, nas descrições, eles são figurados como antropófagos, nus, sem pelos, ataviados com pedras e colares de contas, luxuriosos, indolentes, sem Fé, Lei e Rei, para demonstrar a necessidade de sua conversão à Santa Fé Católica. Convertidos e sob a tutela dos padres, eles não atacariam os engenhos e fazendas dos portugueses com a sua liberdade feroz. Eles estariam subordinados aos padres, que os levariam aonde quisessem; abandonariam os seus costumes abomináveis e reconheceriam a sua posição de súditos do Rei de Portugal. Essa feiura de corpo e de alma, expressa pelo *éthos* mau dos ameríndios, é um *topos* do gênero epidítico, que visa à utilidade e ao deleite. A utilidade é clara: era necessário pôr à vista um retrato dos índios que demonstrasse o seu barbarismo, pois era preciso persuadir os europeus alheios ao Novo Mundo acerca da necessidade de convertê-los à Santa Fé Cristã. E Cardim, Gandavo e Sousa fizeram-no magistralmente. Eles demonstraram não apenas o conhecimento dos preceitos das autoridades, mas também o seu engenho. Por isso, esses textos provocam a maravilha dos leitores. Eles deleitam porque os destinatários, discretos, ficam persuadidos com a descrição de coisas desconhecidas a partir das que eles conhecem e porque é engenhoso o modo de descrevê-las.

Esse retrato põe sob os olhos os índios do Brasil, com os seus costumes sediciosos e o seu *éthos* mau. Por meio das técnicas da *ekphrasis* e da *enargeia*, podemos ver, com olhos incorpóreos, o índio nu, sem pelos, comendo a carne do inimigo, ou cantando, ou guerreando, ou pescando, ou sendo aprisionado em Guerra Justa, ou remando, ou conduzindo navios, barcos e canoas, ou usando o pelo de um bicho peçonhento para fazer o membro viril crescer, ou vivendo à custa de pouco trabalho, ou se disciplinando nas festas litúrgicas da Igreja Católica promovidas pelos padres. O retrato desse índio, como dissemos, é apenas uma abstração, pois, em nenhum momento nesta dissertação, pretendemos que o discurso imitasse a realidade, expondo

os dados brutos da empiria. Ele é fruto do engenho dos cronistas que, aplicando os *topoi* da memória partilhada, revelaram a sua agudeza prudencial. Desse modo, por meio da demonstração dos procedimentos utilizados por esses cronistas, evidenciamos o regramento retórico dos seus escritos. Indubitavelmente, esse retrato do Novo Mundo e de seus habitantes que pusemos à vista ao longo desta dissertação tem muito mais contornos e, quiçá, um colorido mais vibrante, mas a necessidade de brevidade não nos permitiu ir adiante. Como dissemos ao final do último capítulo, isso fica para um próximo estudo.

Referências

ALCAÇÁR, Bartolomeu. *Das Especies, Invenção, e Disposição das Oraçoens, que pertencem ao Genero Exornativo*. Lisboa: Officina de Manoel Coelho Amado, 1750.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradutor Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Victor Civita, 1984. (Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha)

_____. Da memória e da revocação. In: ARISTÓTELES. *Parva Naturalia*. Tradutor Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012a. (Série Aristóteles. Clássicos Edipro)

_____. *Poética*. Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os pensadores, v. 2.

_____. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Imprensa Nacional Casada Moeda, 1998.

[ARISTÓTELES]. *Retórica a Alexandre*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012b.

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta a El-rei d. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1974.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de e HANSEN, João Adolfo. Modelos culturais e representação: uma leitura de Roger Chartier. *Varia Historia*. n. 16, p. 7-24, Belo Horizonte, set. 1996.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Portugal: Difusão Editorial, S.A, 2002.

CICERÓN, Marco Tulio. De la Invención Retórica. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Vida y Discursos*. Traducción de D. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Impreso por Librería de los Sucesores de Hernando, 1924a.

_____. Diálogos del Orador. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Vida y Discursos*. Traducción de D. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Impreso por Librería de los Sucesores de Hernando, 1924b.

_____. El Orador. In: CICERÓN, Marco Tulio. *Vida y Discursos*. Traducción de D. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Impreso por Librería de los Sucesores de Hernando, 1924c.

[CÍCERO]. *Retórica a Herênio*. Tradução e Introdução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

CORREIA, Manoela. Sujidade de sangue e misoginia: leitura de poemas atribuídos a Gregório de Matos e Guerra. In: MUNIZ, Márcio e SEIDEL, Roberto (Orgs.). *Novos Nortos para a Literatura Portuguesa*. Universidade Estadual de Feira de Santana / Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural, 2007.

COURTINE, Jean-François. Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitoria a Suárez. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

GANDAVO, Pero de Magalhães de. *História da Província de Santa Cruz Tratado da Terra do Brasil*: introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Obelisco, 1964.

_____. *A primeira história do Brasil*: história da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Texto modernizado e notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GRUZINSKI, Serge. O Renascimento Ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. In: *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 175-195, mar. 2001.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, FILHO, Luciano Mendes Faria e VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. 3ª ed. 1ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2007b.

_____. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lucia Helena (org.). *Diálogos da conversão*: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: Ed. Unicamp, 2005b.

_____. Agudezas Seiscentistas. In: *Floema Especial* – Ano II, n. 2A, p. 85-109, out. 2006c.

_____. Anatomia da Sátira. In: VIEIRA, Bruno V. G e THAMOS, Márcio (orgs.). *Permanência Clássica*: Visões contemporâneas da Antiguidade Greco-romana. São Paulo: Escrituras, 2011.

_____. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Autor. In: JOBIM, José Luís (org.). *Palavras da Crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

- _____. Categorias epidíticas da ekphrasis. *Revista USP*, v. 71, p. 85-105, 2007a.
- _____. Instituição Retórica, Técnica Retórica, Discurso. *Revista Matraca*, v. 20, n. 33, p. 11-46, Rio de Janeiro, jul/dez. 2013.
- _____. Lugar-comum. In: AdmaMuhana, Mayra Laudanna e Luiz Armando Bagolin (orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume, 2012.
- _____. O Discreto. In: NOVAES, Aduato (org). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. Pedra e cal: freiráticos na sátira luso-brasileira do século XVII. In: GAMA, Luciana & MOREIRA, Marcello (orgs.). *Dossiê Brasil-Colônia*, Revista USP, n.57, p. 68-85, mar./maio, 2003.
- _____. Política católica e representações coloniais. *Revista Convergência Lusíada*. n. 21, p. 110-135, Rio de Janeiro, 2005a.
- _____. Razão de Estado. In: NOVAES, Aduato. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.
- _____. *Ut picturapoesis* e verossimilhança na doutrina do conceito no século XVII colonial. In: *Floema Especial – Ano II, n. 2A*, p. 85-109, out. 2006b.
- HESPANHA, António Manuel. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na trama das redes: Política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2012.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Ltda, 1980.
- LESTRINGANT, Frank. A outra conquista: os huguenotes no Brasil. In: NOVAES, Aduato (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- [LONGINO]. Do sublime. In: ARISTÓTELES, HORÁCIO e LONGINO. *A Poética Clássica*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 10ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2007. p. 187-188.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Marcello. As armas e os barões assinalados: poesia laudatória e política em Camões. In: *Revista Camoniana*, vol. 16, p. 129-164, São Paulo, 2004.

_____. *Exempla (I)*: pesquisa sobre o emprego de exemplos no *corpus* camoniano. *Estudios Portugueses*, Revista de Filología Portuguesa, Salamanca, n. 6, p.105-126, 2007.

_____. *Ut Pictura Poesis*: Análise bibliográfico-textual de dois membros da tradição de Gregório de Matos e Guerra. In: GAMA, Luciana & MOREIRA, Marcello (orgs.). *Dossiê Brasil-Colônia*, Revista USP, n.57, p. 86-103, mar./maio, 2003.

NÓBREGA, Padre Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Projeto editorial e direção de Sálvio Marcelo Soares. São Paulo: Metalibri, 2006.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Tese de Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. Sofista. In: PLATÃO. *Diálogos*. 2ª Ed. Tradução e notas Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

QUINTILIANO, M. Fabio. *Instituciones Oratorias*. Traduzidas para o espanhol e anotadas segundo a Edição de Rollin. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799. 2 tomos.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2000.

_____. *Imagens da Colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

RICOUER, Paul. Memória e imaginação. In: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain Fraçois, et al. Campinas, SP: Unicamp, 2007.

SANTOS, João Marinho dos. A expansão pela espada e pela cruz. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda, 2001.

TESAURO, Emanuele. Tratado dos Ridículos. In: TESAURO, Emanuele. *Il Cannochiale Aristotelico*. Tradução de Cláudia De Luca Nathan. Campinas: CEDAE, 1992.

TRINGALI, Dante. *A Arte Poética de Horácio*. São Paulo: Musa Editora, 1993.