



Weberson Fernandes Grizoste

OS TIMBIRAS: OS PARADOXOS ANTIÉPICOS DA ILÍADA BRASILEIRA

Tese de Doutoramento em Poética e Hermenêutica
orientada por Carlos Ascenso André e apresentada no
Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas/Faculdade
de Letras da Universidade de Coimbra

2013



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Tese realizada com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia - financiamento no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCES.

WEBERSON FERNANDES GRIZOSTE

Os Timbiras:

os paradoxos antiépicos da Ilíada brasileira

Dissertação de Doutoramento na área de Poética e Hermenêutica, especialidade de Poética e Hermenêutica, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor Doutor Carlos Manuel Bernardo Ascenso André.

Faculdade de Letras
Universidade de Coimbra
2013

Vbi eras quando ponebam fundamenta terrae?

Indica Mihi, si habes intelligentiam.

Job 38:4

SUMÁRIO

Resumo.....	9
Abstract.....	11
Preâmbulo.....	13
Nota preliminar – Abreviações e siglas	17
Introdução	19
<i>Advertência: aparato crítico - Apontamentos</i>	<i>27</i>
I – A estética da recepção: de Homero a Virgílio e de Virgílio a Gonçalves Dias.....	33
II – O índio e a sua hermenêutica: da província de Santa Cruz ao Império do Brasil	49
2.1. <i>A desconstrução do Novo Mundo e do índio no imaginário europeu.....</i>	<i>51</i>
<i>O gentio e o bom selvagem: princípios da poética americana</i>	<i>63</i>
2.2. <i>Da necessidade de construir uma epopéia nacional</i>	<i>75</i>
III - A procura de uma <i>Ilíada</i> Brasileira.....	101
3.1. <i>As contradições do Humilde Cantor de um povo extinto</i>	<i>103</i>
<i>Princípios hermenêuticos de uma poética antiépica.....</i>	<i>117</i>
3.2. <i>Meditação, Práxis e Poiesis antiépica sobre o Império do Brasil.....</i>	<i>131</i>
3.3. <i>A proposta da Ilíada Brasileira.....</i>	<i>155</i>
<i>O Amazonas, os Timbiras, os Gamelas e os Tupis</i>	<i>177</i>
<i>A hermenêutica da ambivalência ou poética antiépica?.....</i>	<i>188</i>
<i>A poética antiépica dos prognósticos do Império</i>	<i>195</i>

IV - Uma Eneida Brasileira?	199
4.1. <i>Itajuba e Eneias.....</i>	201
<i>Um combate de morubixabas</i>	206
<i>Um herói infeliz e magoado.....</i>	217
4.2. <i>Croá no diálogo com a tragédia: Coema e Dido.....</i>	230
4.3. <i>Ogib e Príamo</i>	245
4.4. <i>Quando os Sonhos descem do Ibaque</i>	263
<i>Os sonhos que desceram do Ibaque.....</i>	282
<i>Impulsões clássicas no maravilhoso d'Os Timbiras</i>	294
4.5. <i>O retrato da América Infeliz.....</i>	299
<i>A ruína de uma sociedade utópica.....</i>	312
<i>A América irrecuperável.....</i>	320
<i>Haverá espaço para novas utopias?.....</i>	342
4.6. <i>Gurupema: anti-herói por excelência</i>	349
4.7. <i>Jurucei no duelo da Ethos entre Gamelas e Timbiras e o final abrupto do poema</i>	366
<i>Ethos e Pathos: os guerreiros Timbiras.....</i>	368
<i>Ethos e Pathos: os guerreiros Gamelas e a visita de Jurucei.....</i>	376
<i>O conflito final da Eneida Brasileira: Virgílio e Gonçalves Dias.....</i>	385
4.8. <i>O fracasso de Gonçalves Dias</i>	390
Considerações finais.....	411
Glossário.....	419
Bibliografia	430
Índice Onomástico.....	455
Índice Toponímico, Povos e Instituições.....	474
<i>Folha final – fragmento de poema</i>	483

RESUMO

São muitos os motivos que nos estimularam a desenvolver um trabalho em que as duas epopeias escolhidas pertencem, uma a um poeta latino do século I a.C, a outra a um poeta do Novo Mundo, do século XIX. Em primeiro lugar, notámos a excepcional influência de Virgílio na estrutura épica de *Os Timbiras*, apesar de Gonçalves Dias tê-la designado, no princípio, de *Íliada* Brasileira; daí o porquê de o título dessa pesquisa evocar o poema de Homero. Ambos os poemas surgiram da mesma maneira e com a mesma intenção: encomendados pelos monarcas, deveriam tornar-se o poema épico nacional, um panegírico da nacionalidade de um povo que carecia afirmar-se enquanto tal, com vista a legar um monumento com uma mensagem de paz e amor aos seus descendentes.

Em *Meditação*, Gonçalves Dias havia refletido sobre a falta de monumentos excepcionais no Império do Brasil, e por isso exaltara mais as pinturas do Japurá, sentindo que elas transmitiam mais contentamento do que as cidades do Império – semelhantes às árvores raquíticas plantadas no sertão. Decidido a mudar essa realidade, ciente de que os Portugueses eram mais famosos pelo poema do seu vate maior do que pelas armas, encorajado pelo Imperador e por seus admiradores, com a promessa de uma gratificação vantajosa e a glória de ser chamado de “poeta nacional”, Gonçalves Dias anunciou *Os Timbiras*, a que ele mesmo também chamou de *Génesis* Americano.

Contudo, *Os Timbiras* se tornaram um poema de sofrimento, do amor que não sobrevive sem a guerra, do homem americano para sempre perdido, uma reflexão daquilo que o Brasil realmente é: um filho de Portugal. Do outro lado, a *Eneida* celebrava a paz por meio da guerra, porque só ela é capaz de assegurar o controlo sobre a turba insatisfeita; é o poema de Tróia ressuscitada no Lácio, embora o herói fundador não tenha chegado a ver cumprir a profecia dos deuses, e por isso tenha preferido perecer junto com os outros Troianos, nas muralhas da cidade.

As semelhanças entre os poemas são muitas: Eneias é um homem sem pátria à procura de asilo no Lácio; Itajuba e os Timbiras irão numa busca debalde por asilo na terra dos seus ancestrais, no vale imponente e hostil do Amazonas (esse rio, o exemplo excelso da nacionalidade brasileira, mestiço no nome, conservou no seu curso o indígena “Solimões”, substituindo “Pará” pelo termo europeu, surgido de uma lenda sobretudo europeia). A América infeliz e arruinada é a imagem de Tróia arrasada; Roma surge das cinzas de Tróia e o Brasil das cinzas do homem Americano. A forma como Eneias conduz a batalha contra Turno, bem como o seu desfecho, revelaram o espírito do homem Romano, daí o porquê de tanto pessimismo. Do outro lado, Gonçalves Dias queixar-se-ia que a América era um arremedo das terras longínquas: uma mistura de África e Europa amalgamada com as cinzas da América distante no espaço.

Eis a fraqueza do poeta: não consegue assistir ao (triste) arremedo e cantá-lo sem despojar a sua mágoa com os infortúnios da raça brasileira, do homem africano e do homem americano diante da cobiça e soberba do europeu. Assim, em *Meditação* o poeta cai exânime; em *Os Timbiras*, Juruçei é quem cai, sob a mira de uma flecha traiçoeira. Por fim, o seu *Génesis* assumiu feições apocalíticas, e a *Ilíada* vestiu as roupagens de uma *Eneida* tropical. O Brasil, enquanto arremedo, não teve a sorte de Portugal. Dom Pedro II não teve a sorte de Augusto. Gonçalves Dias não teve a sorte de Camões, porque não conseguiu salvar o seu poema das águas bravias do Atlântico, junto à baía de Cumã.

A *Eneida* ficou inacabada, *Os Timbiras* também. Inacabado para sempre porque o poeta não encontrou fôlego para concluir a sua epopeia, além de que a era dos poemas longos tinha já cumprido o seu ciclo. Restou-nos um poema taciturno bastante semelhante à *Eneida*, porque ambos revelam a realidade nua e cruel da humanidade: o rosto da morte que não vive sem a vida, o rosto da glória que surge da ruína. Ambos os poetas, Gonçalves Dias e Virgílio, morreram tristes, magoados, feridos com todas as mágoas de uma nação inteira, sem que as suas mensagens tenham sido compreendidas pelas gentes de seu tempo, além da angustiante incerteza de que as do futuro, essas sim, viriam a entendê-los.

ABSTRACT

There are several reasons that made us develop a work upon two chosen epic poems, one from a Latin poet of the 1st century B.C., the other one from a poet of the New World in the 19th century. On one hand, we noticed the exceptional influence of Virgil on the epic structure of the *Timbiras*, even if Gonçalves Dias himself called to his poem, at the beginning, the Brazilian *Iliad*; hence why the title of this research reminds us of Homer's poem. Both poems appeared in the same way and with the same purpose: commissioned by monarchs, they were to become the National Epic Poem, a panegyric of the nationality of the one people that wanted to affirm as such, and bequeath to erect a monument of peace and love for their descendants.

In *Meditação*, Gonçalves Dias had reflected upon the lack of exceptional monuments in the Brazilian Empire, and that is why he prefers to exalt more the Japura pictures, feeling that they conveyed more contentment than the cities of the Empire themselves, which resembled the stunted trees planted in the *sertão*. He was determined to exchange this reality, aware that the Portuguese people was more famous for the poetry of his major poet than for the arms, encouraged by the Emperor and their admirers, with the promise of a advantageous gratification and the glory to be known as the National Poet; Gonçalves Dias announced the *Timbiras*, which he also called American *Genesis*.

However, the *Timbiras* became a poem of suffering, of love that cannot survive without war, of the American man forever lost, a reflection of what Brazil really is: a son of Portugal. On the other hand, the *Aeneid*, celebrating peace and war, since only the latest is able to ensure the control of the unhappy crowd; it is the poem of a Troy that rebirths in the Latio, although the founding hero was not see fulfilled the prophecy of the gods; hence why he preferred to have perished together with the Trojans, near the city walls.

The similarities between the poems are several: Aeneas is a man without a homeland seeking for asylum in the Latio; Itajuba and the *Timbiras* in vain will search for asylum in the homeland of their ancestor, in the imposing and hostile Amazon valley (this river, the excelsior example of the Brazilian nationality, within its mestizo name, kept "Solimões", the original indigenous, supplanting "Pará" for the European name, from a legend which is mostly European). The ruined and unhappy America is the same image of the ruined Troy; Rome arised from the Trojan ashes as did Brazil from the American man's ashes. The way in which Aeneas manages the battle against Turno, as well as its upshot, revealed the spirit of the Roman man, and there is the reason for so

much pessimism. On the other hand, Gonçalves Dias complains that America was a reproduction of remote lands: a mixture of Africa and Europe amalgamated within the ashes of a distant America.

Here rests the poet's weakness: he fails to watch to the (sad) reproduction and sings without relinquish his pains for the misfortunes of the Brazilian race, of the African and American man previous to the greed and arrogance of the European. Therefore, in *Meditação*, the poet falls lifeless; in the *Timbiras*, the one who falls is Juruçei, under the gun of a treacherous arrow. Lastly, his *Genesis* assumed apocalyptic features and in it the *Iliad* donned the garb of a tropical *Aeneid*. Being a reproduction, Brazil didn't have Portugal's luck. Don Pedro II hadn't August luck. And not even Gonçalves Dias had the luck of Camões, when failing to save his poem of the Atlantic choppy water, near the Cumã bay.

The *Aeneid* remains unfinished, as the *Timbiras* do. Unfinished forever since his poet had not breath to finish and polish his epepee, and since he was already far beyond the era of longs poems. He left us rather a taciturn poem, quite similar to Virgil's *Aeneid*, because they both reveal the stark humanity reality: the face of death that cannot survive without the life, the face of glory that emerges from ruin. Both poets, Gonçalves Dias and Virgil, died sad, hurting, wounded by the pains of an entire nation, without their messages having been understood by the people of his time, but also with the agonizing uncertainty if they would be understood by the people of the future.

PREÂMBULO

A vila, Nova Alvorada, onde vivi os meus primeiros dez anos, estava rodeada de nhambiquaras, aqueles sobre os quais Nimuendaju escreveu. A memória daqueles índios sorridentes em cima da carroceria de uma camioneta Toyota Bandeirantes nunca me saiu do olhar. Ironicamente, um nome homónimo do primeiro grupo de indivíduos brasileiros que os perturbou. Em meados da década de 90, os madeireiros da região provocaram a fuga em massa destes índios. Recordo-me muito bem de ver sitiada a sede do recém-criado município de Comodoro. Eles estavam em todas as partes, grupos de rapazes e raparigas, mulheres e crianças; ocuparam todas as casas que puderam. Só abandonaram a cidade quando as autoridades da Capital receberam o alarme, e assim devolveram-nos aos seus assentamentos.

Aprendi desde muito cedo essa diferença, eles e nós, que quase nunca se mescla. Na prática há um exíguo relacionamento, cultivado por uns poucos indivíduos: missionários, mormente protestantes; madeireiros e autoridades da Funai (Fundação Nacional do Índio). O primeiro grupo na tentativa de salvar as suas almas, o segundo em extrair deles tudo quanto pudessem. Porque ambos vêm no índio uma natural improficiência para o progresso e uma vocação para ser ludibriado pelos outros e pelo demónio; já o terceiro grupo é o interessado em salvar suas peles. Lembro-me de missionários que conseguiam conduzir uma aldeia inteira para uma confraternização nos meios urbanos. Mas estes grupos tímidos ficavam reunidos num canto com trejeitos que me soavam a acanho e sem muitos decoros e galhardias da nossa civilização. Hoje sei que aquela visão curiosa que eu tinha do índio foi patrocinada por cinco séculos de relacionamentos e estranhamentos entre os dois povos.

Vinte anos depois, já com boa parte da tese escrita, fui ao sítio da minha infância, donde estive incontáveis vezes ao longo da minha vida. Antes de chegarmos tivemos de pagar a quantia razoável de R\$ 20 em portagem para atravessar o território dos Parecis. Esse episódio gerou uma conversa de descontentamento por parte de algumas pessoas que estavam na viatura, viam-no como uma classe improdutiva, com excessos de privilégios e com demasiadas terras. Em Comodoro me deparei com uma daquelas cenas que vi incontáveis vezes, naquele mesmo lugar, e que ainda não tinha-me apercebido: dois adolescentes caminhavam com um fone de ouvido, conversando entre si, em nhambiquara. Voltei para Portugal sem respostas para os meus inúmeros questionamentos, mas com a convicção absoluta de que o Brasil não era a unidade linguística que me ensinaram nos bancos escolares.

A lembrança dos índios que vi, a leitura de *Meditação* e d'*Os Timbiras* e tantas autoridades as quais estão citadas nesse trabalho, me forçaram a um processo lento e doloroso à medida que fui descobrindo que para além da literatura havia uma realidade semelhante ainda existente. A consciência da falsa crença de um país linguisticamente homogêneo foi se desfazendo em mim. O índio de hoje é um verdadeiro estranho à República Federativa do Brasil, e talvez tenha sido o problema mais fácil de ser resolvido, porque boa parte deles contentaram-se com a vida numa Reserva, donde o governo vela evitando recalçados interesses independentistas (só em Mato Grosso sei que existem duas vezes o tamanho de Portugal distribuídos entre 78 reservas e etnias confederadas), enquanto que a maioria dos descendentes dos africanos permanecem à margem da sociedade nos meios suburbanos. Isso torna essa tese um estudo que contempla uma realidade pouco latente, porém ignorada gratuitamente pelos brasileiros.

Então, como já tive a ventura de dizer em 2009, na ocasião da dissertação de mestrado, conheci Gonçalves Dias em 2000 por intermédio da professora Vera Cruz, a ela devo o prazer pelo estudo da poesia e devo também a minha pena. Mas o embrião para os Estudos Clássicos nasceu em 2004 durante os seminários de *Literatura Latina* ministrados pela Professora Doutora Maria Inês Parolin na Universidade do Estado de Mato Grosso. Ao cabo, em 2006 apresentei uma monografia, sob sua orientação, *O Anti-herói clássico*, num estudo que analisava a *Eneida*, *Ilíada*, *Odisseia* e *Job*. Em 2008 durante o seminário de *Matrizes Latinas da Poesia Ocidental*, ministrado pelo Professor Doutor Carlos Ascenso André, nasceu a atenção pelos estudos de tema antiépico, que culminaram em uma dissertação comparativa de Virgílio e Gonçalves Dias, publicada em livro pelo CECH sob o título de *A dimensão anti-épica de Virgílio e o Indianismo de Gonçalves Dias* (2011).

De fato, esta tese agora é um prolongamento daquele estudo, bastante mais afinado, acreditado pelo meu Orientador, o Doutor Carlos Ascenso André, com quem deixarei uma dívida impossível de ser saldada. Sua paciência, zelo pelo trabalho, organização, espírito crítico e sensibilidade para os temas literários influíram na qualidade final desta pesquisa. Tenho por ele uma imensa admiração, ser-me-á exemplo nas minhas futuras incursões acadêmicas, dele levarei a honra de sua amizade e o orgulho de o ter tido como Orientador, e de ter seguido essa linha de estudos do professor Walter de Medeiros a quem tive a ventura de ter conhecido num desses colóquios.

Dedico esta tese de doutorado as pessoas mais importantes da minha vida, aquelas as quais amei desde sempre e cuja saudade zombou dos meus objetivos forçando-me a voltar ao Mato Grosso e a cruzá-lo todas as vezes em busca de um alento para continuidade dos meus trabalhos. Em primeira mão à minha família, os meus pais, Lenilda Maria Grizoste e José Fernandes Grizoste, e as minhas irmãs Josiane Cristina Grizoste e Josilaine Patrícia Grizoste; e ao impulso dado com a chegada do meu sobrinho, Heitor Grizoste Alves Rezende, cujo nome tive a honra de atribuir. Oferto, em segunda mão, a toda a minha família, tão numerosa que não poderia citar aqui uma centena de nomes, mas nem por isso deixaram de ser participativos na minha formação, antes porém estendo o oferecimento em nome dos nossos progenitores, Maria Oliveira, Sebastião Inácio e Leonina Maria.

Gostaria de reconhecer uma infinidade de amigos, mestres e instituições que acompanharam e fizeram parte deste meu percurso. Agradeço ao meu Orientador, já referido, o Doutor Carlos Ascenso André porque sem o seu auxílio nada disso teria sido feito. À Fundação para a Ciência e Tecnologia que concedeu-me uma bolsa de doutoramento, por quatro anos, indispensável à concretização do trabalho. Ao Centro de

Estudos Clássicos e Humanísticos que me acolheu e facilitou o acesso a bibliografia dispendiosa em Portugal e no exterior, subsidiada ora pela FCT e ora pelo CECH, duas estadias que somaram oito meses em Oxford e outra de um mês no Rio de Janeiro, além de duas breves deslocações para Évora e Mendoza. À Faculdade de Letras, à Universidade de Coimbra e a esta cidade cujo encanto só invadiu-me num momento em que a despedida zombou do meu sentimento. Ao apoio dos respetivos professores: a Doutora Maria do Céu Fialho que proveu-me todas as prerrogativas necessárias sempre que as solicitei; a Doutora Margarida de Miranda pelas valiosas aulas de latim; ao Doutor José Luís Brandão pelo companheirismo e animosidade; a Doutora Maria Luíza Portocarrero, pela atenção nos corredores da faculdade; a Doutora Ana Paula Arnaut pelo carisma; professores dos quais tive o gosto de ter sido discípulo. Ao Doutor Delfim Ferreira Leão a quem devo a honra de ter encontrado Coimbra e ao Doutor Francisco Oliveira pela hombridade com que me atendeu. A Doutora Maria Inês Parolin, ela que me meteu, de fato, nesse mundo da literatura e que não abandonei pela obrigação de honrá-la minimamente com o meu empenho.

Ao Professor Doutor Thomas Earle que, animosamente, me acolheu em Oxford. Seu carisma e atenção é um prestígio que, não pouco, envaideceu-me; propiciou-me a participação de eventos e classes com alunos de Língua Portuguesa do Saint Peter College e uma conferência na Wellington Street. Ao Professor Doutor Guillermo de Santis da Universidade de Cordoba, deu-me o acesso à Universidade Nacional del Cuyo, em Mendoza, na Argentina; também apontou-me livrarias donde pude adquirir obras imprescindíveis para esta pesquisa e cuja amizade tem sido bastante valiosa. Ao Matías Sebastián Fernandez Robbio que interessou-se pela minha dissertação de mestrado e deu-me o prestígio publicando uma resenha na *Revista de Estudios Clásicos* da Universidade del Cuyo. Ao Reverendo o Professor Ilmar Almeida, cuja amizade tornou-se fundamental nessa fase final do doutorado; arcou e empenhou introduzindo-me à importantes instituições e autoridades académicas do Maranhão. A Doutora Dilercy Adler e ao Dr. Vaz Leopoldo que me integraram nas atividades da comemoração, de Agosto, dos 190 anos de nascimento de Gonçalves Dias, e também a Professora Dinacy Corrêa cujo apoio permitiu tudo isto.

À Bodleian Library e ao Taylor Institute e principalmente a Sackler Library onde escrevi praticamente toda a minha tese. A Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, ao Museu do Índio, ao Real Gabinete Português de Leitura, e a Universidade Federal do Rio de Janeiro na pessoa da Doutora Alice Cunha que me acolheu naquela cidade e universidade; ao Instituto de Estudos Clássicos com um agradecimento especial a Custódia Morgado, a Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e personificando nela todas as Bibliotecas da Universidade que precisei visitar; a Harvard Library; a Stanford University; a University of California na pessoa de Kathryn Stine; ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro na pessoa de Roberto Schmidt de Almeida; ao Projeto Brasiliana da Universidade de São Paulo que disponibiliza tantas obras importantes das quais pude-me servir à vontade. Enfim, aos respetivos funcionários de todas estas bibliotecas mencionadas que gentilmente me atenderam.

Ao Doutor Katsuzo Koike, companheiro que ombreou comigo uma boa parte desse doutorado, em sua companhia pelas livrarias europeias teve a gentileza de muitas vezes apontar-me vários livros que subsidiaram-me nesta pesquisa ou que enriqueceram o espólio da minha biblioteca; e com quem tive a honra de publicar uma obra, os *Estudos de Hermenêutica e Antiguidade Clássica* (2013). Ao Doutor Pedro Martins e a Mestra Isabela Stoian, duas amigas que se constituíram importantes fortalezas em duas fases distintas do meu doutorado e cujas despedidas foram as mais dolorosas que suportei. Aos meus companheiros de Instituto, a Ália Rodrigues pelos apoios facultados

e companheirismo dos últimos dias; a Ana Seïça Carvalho que participou ativamente desde o começo e prestigiou-me apresentando um volume das minhas poesias; o Doutor Carlos de Jesus cuja intervenção é notória nessa tese; a Elisabete Cação que sempre me atendeu com amizade e atenção; a Francisca de Lourdes Louro, uma das mais notáveis companheiras que este Curso me deu; ao Nelson Henrique Ferreira pelo carisma; a Ângela Leão e a Sophia Carvalho pela alegria e a atenção.

Aos demais companheiros que adquiri em Coimbra: a Rita Gomes cuja amizade proibiu-me a solidão em Coimbra; a Brigitte Gooskens que além da afeição ps-me ao alcance de importante obra sob posse da Harvard University; entre outras pessoas, algumas que me ajudaram nesse pretendido e forçdo exílio: Ayfer Aksu, Branca Ribeiro, Irene de Felice, Liya Khanipova, Maria Lygia, Olga Masyutina, Yuji Tsuji; a Cristiane Gomes e ao Rafael Gonçlves que vindos da minha terra alimentaram-me nestes últimos dias a saudade extensiva do meu sertão. E, por fim, aos amigos que adquiri em Oxford, que tornaram a minha estadia naquela cidade tão aprazível que tornou-se uma recordação dolorosa de conservar, não citarei os nomes, porque são vários, tantos quantos não esperava encontrar.

Por fim agradeço aos incontáveis amigos da minha terra, porque volta e meia preocupavam-se com o andamento dos meus estudos, lembravam-me saudosos dos nossos momentos embora felizes pelas minhas conquistas. Estes diletos amigos os quais estimei imensamente embora longe da vista dos olhos, entre eles, Mizael Duarte, o primeiro de todos, que não reencontro, pela primeira vez, há seis longos anos, impostos pelos desencontros e esta ingratidão do exílio. Ao Cb. João Silva de Moraes, esse ancião maranhense erradicado em Mato Grosso que alimentou-me a aspiração nos estudos gonçlvinos. Ainda quatro nomes merecem uma menção, por se terem mantido à par deste o início do desenvolvimento da minha pesquisa: Andreia Chapini, Fanny Aquino, Gabriela Cantes e Lidiane Gonçlves.

Alfim, o meu agradecimento derradeiro, a minha dvida impagável e eterna, ficará para a República Portuguesa, porque além de me acolher, financiou-me com uma bolsa de doutorado através da Fundação para a Ciência e Tecnologia. Deixarei essa terra regozijando e contente por ter descoberto uma parte da essência do povo português, facilmente reconhecíveis por serem tão diferentes e tão iguais aos brasileiros. Desse contributo do Estado Português fica uma gratidão que não saberei externar nunca, porque o coração é terra que ninguém pisa, inclusive nós mesmos...

Coimbra, 22 de julho de 2013

NOTA PRELIMINAR

ABREVIACÕES E SIGLAS

Abreviações de Autores:

<i>Arist</i>	Aristóteles
<i>Hom</i>	Homero
<i>Hor</i>	Horácio
<i>G.Dias</i>	Gonçalves Dias
<i>Verg</i>	Virgílio

Lista de Abreviações das obras e autores

<i>AcliBe</i>	Representação à Assembléa Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura – José Bonifácio de Andrada e Silva.
<i>Aen</i>	Eneida - Virgílio
<i>Arauc</i>	La Araucana – Alonso de Ercilla
<i>Ars</i>	Arte Poética – Horácio
<i>B.O.</i>	Brasil e Oceania – Gonçalves Dias
<i>Braz</i>	Brazilíada ou Portugal immune, e Salvo – Tomás António Silva.
<i>D.Cab.</i>	O descobrimento do Brasil por Pedro Alvares Cabral foi devido a um mero acaso? – Gonçalves Dias
<i>Car</i>	Caramuru – Santa Rita Durão
<i>Cta</i>	A confederação dos Tamoios – Gonçalves de Magalhães
<i>Dicio</i>	Dicionário da Língua Tupi – Gonçalves Dias
<i>Div.Somn</i>	Da adivinhação pelo Sono – Aristóteles
<i>Ecl</i>	Bucólicas Eclogas – Virgílio
<i>EnB</i>	Eneida Brasileira – Virgílio
<i>EnP</i>	Eneida Portuguesa – Virgílio
<i>G.</i>	Geórgicas – Virgílio
<i>Ges.Men</i>	Feitos de Mem de Sá – José de Anchieta
<i>Il</i>	Ilíada – Homero
<i>Inferno</i>	Divina Comédia – Dante Alighieri
<i>Insomn</i>	Dos Sonhos – Aristóteles
<i>Lus</i>	Os Lusíadas – Camões
<i>Med</i>	Meditação – Gonçalves Dias

<i>Mem</i>	Da Memória e da Reminiscência
<i>Met</i>	Metamorfoses – Ovídio
<i>Muh</i>	Muhuraida ou o Trimfo da fé – Henrique João Wilkens
<i>Od</i>	Odisseia – Homero
<i>Po</i>	Poética – Aristóteles
<i>R. Berr</i>	Reflexões sobre os Anais históricos do Maranhão por Bernardo Pereira Berredo – Gonçalves Dias
<i>Rel.ins</i>	Relatório sobre a instrução Pública em Diversas províncias do Norte – Gonçalves Dias
<i>Rh</i>	Retórica – Aristóteles
<i>RR</i>	Resposta a Religião – Gonçalves Dias
<i>Somn.Vig</i>	Do Sono e da Vigília – Aristóteles
<i>Tim</i>	Os Timbiras – Gonçalves Dias
<i>Quit.</i>	Quitúbia – Basílio da Gama
<i>Ura</i>	O Uruguai – Basílio da Gama

- As abreviaturas dos textos latinos estão de acordo com a *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

Abreviaturas gerais

Apud	Na obra de
Atrib.	Autor atribuído
Cf.	Confrontar com o seguinte autor
Cit	Citado
Et alii	E outros autores
Fl.	Folha
Fl. av.	Folha avulsa
Ibidem	No mesmo lugar
Id.	Id est «isto é»
Idem	O mesmo
In	Na obra de
Infra	Diremos a frente
Mt.	Minha Tradução
Obj. Cit.	Objeto citado
Oc	Ocorrências
Pg.	Página
Ps.	Post scriptum
Rep.	Volume Republicado
Sd	Sem data de publicação
Supra	Dito anteriormente
Vs.	Verso de página.
Vs. Fl.	Verso da folha

NOTAS GERAIS

- Notas de rodapé que contenham asterisco não possuem a página oficial e foram citados de acordo como arquivo disponível para consulta.
- A foto da capa foi cedida pelo fotógrafo Cesar Barreto e o direito de usar a imagem pelo Museu Nacional de Belas Artes.

INTRODUÇÃO

No Museu Imperial de Petrópolis encontramos o retrato em cuja base do cartão suporte constam tais informações: “Phot. Commercial – Rua da Constituição 10 – Rio/Cliché direto – Registrado”, sendo presumido a sua tiragem o ano de 1890. “É o rosto de Gulliver atormentado pelos liliputianos”, descreveu Pedro Vasquez¹; mais adiante complementa: “é o retrato de um homem de aparência aristocrática [...], mas vestido com simplicidade burguesa, com aquela aparência de “mestre-escola” que seus opositores tanto condenavam”. O homem aparenta ser um octogenário, mas na realidade era sexagenário, faleceu aos 66 anos. Recentemente a *Revista de História da Biblioteca Nacional*, número 86 (2012), trouxe em sua capa esta imagem com os dizeres “Pedro II, o estranho – contradições do monarca republicano”.

No mesmo Museu Imperial vê-se uma aquarela de Pedro Américo de 1872, bastante mais conhecida que a imagem supracitada. Nesta vez o Imperador está em pé diante da Assembleia Geral ostentando um cetro à mão direita. Naquele mesmo ano, Francisco Manuel Chaves Pinheiro concebeu a escultura de um índio ostentando o mesmo cetro e um escudo contendo o brasão de armas do Império do Brasil, hoje em posse do Museu Nacional de Belas Artes². São os dois maiores símbolos da nacionalidade brasileira, D. Pedro II e o Índio.

Voltemos a comparação de Pedro Vasquez, não foi a primeira vez que a sociedade brasileira tinha sido acusada de liliputiana. Gonçalves Dias desapontado no regresso ao Maranhão, escreveu a Alexandre Teófilo de Carvalho Leal: “Meu amigo – Aqui estou como o Gulliver quando acordou na terra dos Pigmeus”³. Nessa época, o Indianismo florescia em toda a América, e o poeta recém chegado de Coimbra, estava prestes a consagrar-se como o maior poeta Indianista do Brasil. Decepcionado com a realidade, ele escrevia o seu texto mais paradoxal e paradigmático – *Meditação*. Noutra espécie de monólogo perguntava a Teófilo⁴: “podeis compor *Lusíadas*, quem vo-lo proíbe?” Logo a seguir percebeu que ele podia fazer até mais que isto, e comunica a

¹ Vasquez, 2012, 4. Estava à frente de uma nação com mais de 80% de analfabetos, mas foi lembrado sempre por sua dedicação à instrução pública. Aldé, 2012, 17.

² A escultura de Chaves Pinheiros foi denominada *Índio simbolizando a nação brasileira* e o quadro de Américo é *D. Pedro na abertura da Assembleia Geral*, ambos de 1872. Schwarcz, 2003, 178-179.

³ 1845, Ago., 31, carta a Teófilo, Dias, 1998, 1042.

⁴ 1847, Abr. 6, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1067.

Henriques Leal a sua grande ideia: compor “uma *Ilíada* Brasileira”⁵. Porém, por trás dessa ambição estava a promessa de glória e de proteção do Imperador e uma quantia de 15 mil Réis anuais até o fim da vida. O Brasil estava no tempo de Camões, e D. Pedro II estava determinado a encontrar um poeta épico a altura do bardo lusitano⁶.

Ângela Domingues em *Quando os índios eram vassalos*⁷, traz-nos uma importante reflexão: eram os americanos vassalos? Sabemos que o Romantismo Americano dinamizou-se através do seu homem nativo e a Europa aplaudiu e fomentou este tipo de literatura alegando que aí se encontrava a originalidade. Para analisarmos o contexto de uma *Ilíada* Brasileira baseada no índio fomos obrigados a refletir as questões de origem desse tipo de literatura. Para reconstruirmos essa análise vimo-nos obrigado a esmiuçar a história e separar a verdade poética dela. Esmiuçar não se faz sem golpear as carnes, os nervos, a fim de deixar crua a ossada inteira. Assim não se separa a literatura da história sem tocar em ambas, sendo tão distintas e tão unidas entre si. Cabe pois compreender, que no tocante a história e a etnografia, estudadas largamente nesta pesquisa, são nada mais, nada menos, que um processo de dissecação para apurar uma literatura pura e transparente. Nesta empresa despedaçamos a penha a procura do nosso mineral literário, esmigalhando a história moderna, as leis do direito internacional, a sociologia, a filosofia, a religião, a teologia, a etnografia, a etnologia, a antropologia, o indigenismo, a gramática e a linguística e inclusive a botânica e zoologia; consultando documentos históricos, correspondências pessoais e comerciais, cartas de viagens e descrições geográficas.

A etnografia, para Silvio Romero, é a base principal para a compreensão da literatura, nomeadamente de um povo misturado como o brasileiro, enquanto não dotar o país de uma bem nítida compreensão dessa ordem de ideias, a política e a vida social serão objetos de investigações e expedientes puramente empíricos, a literatura e a crítica serão apenas uma retórica banal mais ou menos habilmente manejada⁸.

A história é a evocação do passado da humanidade⁹, é o passado selecionado e construído, numa escolha operada, segundo alguns critérios conscientes e inconscientes, psicológicos e ideológicos¹⁰. A epopeia difere da história porque não é a vida vivida, mas recontada¹¹, por isto muitas vezes a história grega coincide substancialmente com a da literatura¹². Antonio Caponneto¹³ analisou os vínculos entre a poesia e a história e da forma como propôs no prefácio buscou o primeiro rumo quando decididamente recorreu aos gregos e encontrou a resposta inicial na *Poética* de Aristóteles¹⁴. A poesia é mais excelente que a história, porque a poesia é *mimese* e a *mimese* é a manifestação de uma

⁵ 1847, Jul., 5, *Apud* Leal, 1874, 89-90; *Obj. Cit* : Moises, 1989, 36; Ricardo, 1964, 56; Bandeira, 1964, 66-67; Costa, 2001, 46.

⁶ “Podeis compor *Lusíadas*, quem vo-lo proíbe? O governo que é inteligente e esclarecido, dará ao vosso maior poeta no fim da sua vida os 15 mil réis anuais d’El Rei D. Sebastião, e a Misericórdia franqueará os seus hospitais ao protegido do rei! Não usava assim Luís 14, nem o Duque de Ferrara, conquanto aquele tivesse a sua Bastilha, e este masmorras no seu palácio. No entanto vou prosseguindo na minha carreira, não porque eu me tenha pelo maior dos nossos poetas, mas talvez porque sou de todos o mais tolo, ou o mais teimoso.” 1847, Abr. 6, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1067.

⁷ Em *Quando os índios eram vassalos*, Domingues não trata dos povos da floresta como gentes vencidas; mas não ignora o processo de extinção das etnias. Domingues, 2000, 15.

⁸ Romero, 1888, 860.

⁹ Como diria Imbert, a história nos diz que Cervantes é anterior a Galdós, que este deriva do primeiro, e não que plasmaram valores estéticos. Imbert, 1971, 22-23.

¹⁰ Varga, 1981, 184.

¹¹ Madelénat, 1986, 19.

¹² Jaeger, 2001, 19.

¹³ Caponneto, 2002, 9 e 23.

¹⁴ Arist. *Po.* 1451b.

forma, e a forma de expressão mais genuína do ser. Para Aristóteles a poesia é mais filosófica e mais elevada que a história, porque a poesia diz mais do geral e a história no particular¹⁵. Philip Sidney tem feito uma interpretação desse mesmo discurso, segundo o qual, Aristóteles responde claramente essa questão dizendo que o poeta é *Philosophoteron* e *Spoudaioteron*, isto é mais filosófico, um estudo mais sério que a história¹⁶.

A literatura e a arte podem ser vistas também como sendo de sua relação com a práxis da história humana na sua vida social¹⁷. Todorov descreveu a importância da literatura para a história¹⁸. Geólogos, botânicos, zoólogos, etnógrafos, filósofos, economistas, historiadores das ideias, pregadores da religião e da moral, linguistas, psicólogos podem lançar a rede na literatura para colher dela, por exemplo, dados, ilustrações e até ornamentos. Mas, obviamente que não estão a estudar literatura e muito menos a valorá-la¹⁹. Para Percy Shelley²⁰ o poema é a imagem da vida na sua verdade eterna. Lá está a diferença com a história, é que a história é um catálogo de fatos, que tem uma conexão de tempo, lugar, circunstância, causa e efeito; a ordem é a criação de ações de acordo com as formas imutáveis da natureza humana, como existe na mente do seu criador que é em si a imagem de todas as outras mentes. Dessa forma, os matizes históricos do poema frequentemente citados e quase num sentido apologético-histórico, não surgem no sentido de comprovar a validade histórica d'*Os Timbiras*, mas de exibir as contradições que a condição política do Império influenciou sobre a epopeia tornando-a um poema antiépico.

Sob o ponto de vista sociológico buscamos compreender o lugar da literatura na sociedade gonçalvina, sem descartar o consumo de literatura de seu tempo bem como a organização da vida literária e as suas influências, além do seu funcionamento social que só podemos compreender por ter sido definido através da “evolução literária”²¹. Porque a sociologia dá voltas ao redor da literatura e os seus passos são inumeráveis e sobrepõem-se. A sociologia assoma dentro do mesmo prédio da história, mas com um outro viés; assim como dentro da história existe a história da literatura, dentro da sociologia geral há uma sociologia literária²². Por outro lado, a separação mecânica da sociologia com a história da literatura, recomendada por H. Fügen e H. Meyer não é admissível²³; porque os conceitos de acontecimento e de narração são menos importantes em história literária que em história geral²⁴. A sociologia da literatura não considera a sua finalidade suficientemente dialética quando o relato estabelece caminho

¹⁵ Joseph Addison abordando os prazeres da imaginação poética contrasta-a com a importância imaginativa da história e da filosofia moral. Os escritores de poesia e ficção tomam por empréstimos objetos exteriores e reúnem combinando-os ao seu bel prazer, ao passo que os historiadores, filósofos naturais, viajantes e geógrafos são obrigados a descreverem os objetos visíveis com existência real. Addison, 2002, 89.

¹⁶ Sidney, 1965, 35.

¹⁷ Werner Krauss, «Litteraturgeschichte als geschichtlicher Auftrag», *Studien und Aufsätze*, Berlim, 1959, pg. 26, 66, *Apud* Jauss, 1978, 32.

¹⁸ Todorov, 1973, 14.

¹⁹ Imbert, 1971, 16-17.

²⁰ Shelley, 1965, 186.

²¹ Zima, 1981, 250. Todorov nomeia a evolução literária por “discurso literário”. *Apud ibidem*.

²² Imbert, 1971, 25-28.

²³ Fügen, Hans-Norbert, *Die Hauptrichtungen der Literatur-Soziologie und ihre Methoden*, Bonn, Bouvier; *et quoque*: Meyer, Henry, *Studium Generale* (1965). De acordo com Elsberg, Fügen e Meyer são irracionalmente incognoscíveis, porque ao estudarem o leitor não se apoiam numa concepção histórica e objetiva das obras que o cativam. Elsberg, 1980, 290.

²⁴ Os acontecimentos são acidentais e a narração só intervém em certos níveis, sob uma forma muito elementar, tal como quando se fala em correntes literárias. Varga, 1981, 187-188.

entre o autor da obra com o público²⁵; a sociologia da literatura nasceu da exigência de dar uma sistematização crítica a um fato artístico não catalogável com habituais parâmetros²⁶. Uma das características da sociologia empírica da literatura consiste em tratar os textos ficcionais como documentos sociais²⁷. Contudo, há os especialistas literários de um lado e os sociólogos de outro. Os literários operando num eterno presente textual e os sociólogos sendo inculto ao extremo, não querendo abordar a cultura literária²⁸. O resultado é que a dimensão social da literatura e da arte é reduzida ao domínio da recepção da função secundária, simplesmente reconhece um fato já conhecido pelos outros²⁹.

A filosofia está intrinsecamente ligada à poesia. Caponneto ao retomar esta relação por quatro aspetos, nos dois primeiros recorreu aos gregos e o seu estudo pairou sobre Aristóteles e Platão, porque a filosofia é a arte mais antiga para a crítica literária. Para os filósofos Deleuze e Guattari a filosofia é a arte de formar, de inventar e de fabricar conceitos³⁰. O filósofo é o amigo do conceito, é conceito em potencial o que quer dizer que a filosofia vai além de uma simples arte de formar, de inventar ou fabricar conceitos³¹, dado que estes conceitos não são necessariamente formas, descobertas ou produtos³². Dessa forma o poeta age como filósofo e a sua filosofia se manifesta através da sua poesia. A poesia é a sua fabriqueta e o poema é o produto final, que de uma forma reinterpreta o mundo através da *mimese*.

Montaigne um dos pais da teoria do *Bom Selvagem* credencia através da filosofia o selvagem enquanto elemento epopeico, ou pelo menos digno disso. A primeira questão que surge é porque comparamos *Os Timbiras* com a *Eneida* e não com a *Ilíada* como o título certamente apregoa. Em primeiro lugar, o *Bom Selvagem* está mais próximo de Virgílio do que de Homero. Highet³³ reconhece que os *Ensaio*s de Montaigne tinham muito de latim e pouco de grego, sendo o poeta favorito Virgílio, essencialmente as *Geórgicas*. Rousseau não tinha o grego, mas conhecia o latim³⁴, e ele foi quem primeiro acreditou que o homem perfeito era o selvagem americano, apesar de que, como bem observa Highet, nem ele, nem os outros revolucionários apregoaram a dissolução do Estado para um retorno a anarquia primitiva. Contudo, somente estes fatores não credenciam a *Eneida* em lugar da *Ilíada* para uma análise d'*Os Timbiras*. Como veremos, a obra de Gonçalves Dias está muito mais próxima de Virgílio, pelo tempo e pela forma em que surge: primeiro enquanto poema encomendado, segundo enquanto elemento de representação do caráter nacional. A *Ilíada* não foi feita com a intenção de ser um poema nacional, mas Virgílio é claramente tendencioso, e Augusto é quem encomenda o seu poema, tal como o Imperador D. Pedro II.

Para Schenk³⁵ nada revela a essência do Romantismo melhor do que confia a Nietzsche em *O Nascimento da tragédia no Espírito da Música* (1872). Ele fala da

²⁵ Jauss, 1978, 55.

²⁶ Zenzo e Pelosi, 1976, 145.

²⁷ Zima, 1981, 238.

²⁸ Durand, 1983, 4546.

²⁹ Jauss, 1978, 38; Brunet, 1983, 73.

³⁰ Deleuze e Guattari, 1992, 10.

³¹ Deleuze e Guattari assinalam alguns destes conceitos que ainda continuam a ser assinalados: substância de Aristóteles, cogito de Descartes, mónada de Leibniz, condição de Kant, potência de Schelling, duração de Bergson (1992, 14). O conceito filosófico não se refere ao vivido, mas consiste na sua criação em estabelecer um acontecimento que sobrevoe qualquer vivido; cada conceito talha o acontecimento à sua maneira, Deleuze e Guattari reivindicam o conceito como parte exclusiva à filosofia (1992, 35).

³² Deleuze e Guattari, 1992, 12.

³³ Highet, 1976, 188.

³⁴ Highet, 1976, 393.

³⁵ Schenk, 1979, 233.

dissonância do espírito humano e ele pergunta-nos “Que é o homem?” Sendo assim, o Indianismo enquanto movimento inserido dentro do Romantismo, não lhe foge ao modelo engendrado. Complexo de tendências que se entre abrocham violentamente: tendências arcaizantes contra inovantes, lusitanizantes contra brasileirantes, eruditas contra popularizantes³⁶. A epopeia pode parecer um dinossauro literário, uma indigesta poesia arqueológica (*archéopoésie*), inflada e soprada, até mesmo gordura: no entanto, foi este tipo de grande obra, onde se implantou o dom dos vates: brilho de estilo, senso de proporções, entrada lúcida e panorâmica de um mundo e de uma cultura³⁷. Assim, a proposta da *Ilíada* Brasileira vai em busca do brasileiro, do verdadeiro brasileiro, que o poeta não sabe muito bem como ele é. Por isso ele esbarra na angústia da mestiçagem da qual ele mesmo é fruto e na triste realidade do indígena que ele tenta resgatar. Por outro lado, a ideia de compor uma *Ilíada* Brasileira revela a consciência do poeta que, sabia que, não escaparia da influência dos poetas antigos. É malicioso e viril rosnar para os pequenos lapsos de uma caneta, de que Virgílio se não está isento. Horácio reconhece, que honestamente acena para Homero algumas vezes³⁸. Para Ezra Pound³⁹, o autor pode ser influenciado por muitos grandes artistas, mas deve ter a decência e a sinceridade de reconhecer o débito, ou tentar conciliar isto.

Há elementos subliminares tão arraigados dentro d’*Os Timbiras* que quiçá o próprio poeta desconhecia. Evidentemente que só podemos ter esta percepção por causa da visão histórica daquele momento, uma visão esclarecida pela crítica e a história da literatura. Talvez seja uma leitura dogmática com um critério pré-estabelecido, fixo, inflexível e autoritário; ou a partir do método impressionista imposto pela nossa experiência e compreensão literária do que é ser antiépico, do que é ser antipoético. Não escapará sequer o método revisionista, porque de certa forma revisitaremos os valores literários para iluminá-los à luz do presente⁴⁰.

Este trabalho esbarra sobre dois pilares da crítica literária: primeiro teoria literária e depois na estética da recepção⁴¹. Sobre a teoria literária, segundo Heide Göttner os estudos literários constituem-se verdadeiras ciências com pretensões teóricas da qual dispomos várias «artes poéticas». Trata-se de recolhas de regras destinadas à criação de novas obras poéticas e a apreciação das já existentes, processo no qual a *Poética* de Aristóteles desempenha um papel essencial na Antiguidade⁴². Por outro lado, a estética da recepção coloca-nos na via da literatura comparada, e esta confunde-se com a história das relações literárias internacionais⁴³; reconstruindo o horizonte de expectativas dos recetores, Jauss pretende determinar a situação histórica de cada obra literária⁴⁴, o que nos coloca de volta a questão histórica no surgimento d’*Os Timbiras*. Partindo da premissa de que a literatura é a expressão da sociedade, instalou-se, no interior da crítica comparatista oitocentista uma tendência que se ocupava em

³⁶ Houaiss, 1967, 24.

³⁷ Madelénat, 1986, 12.

³⁸ Dryden, 1965, 81. John Dryden (1631-1700) está tratando nesse artigo sobre a licença poética numa apologia a poesia heróica.

³⁹ Pound, 1965, 322.

⁴⁰ Imbert, 1971, 184-198. Classificando os métodos da crítica literária, Imbert estabelece que o escritor exprime uma experiência particular que conjugado de tal forma induz o leitor a uma experiência parecida. Imbert, 1971, 106-107.

⁴¹ A teoria da recepção surgiu nos finais dos anos 60 do último século e teve uma influência sobretudo na Alemanha (*rezeptionstheorie, rezeptionsästhetik*) Steinmetz, 1981, 151; Machado e Pageux, 1988, 84.

⁴² Göttner, 1981, 22.

⁴³ Guyard, 1951, 12.

⁴⁴ Steinmetz, 1981, 160. O horizonte é função do sistema de referência (género, forma, tema), e este é por sua vez, determinado pelo conjunto de obras anteriormente lido e recebido.

estabelecer relações entre a literatura e os assuntos de âmbito social⁴⁵. Nesse âmbito, através do Romantismo a afirmação da origem das nações coincide substancialmente com as relações entre as diversas literaturas⁴⁶. Os agentes do cosmopolitismo literário são: o conhecimento linguístico, as traduções, os trabalhos críticos, revistas e jornais e as viagens⁴⁷.

Segundo Leal os autores preferidos de Gonçalves Dias eram: Filinto Elyσιο, Virgílio, Horacio e Victor Hugo⁴⁸. Para Athayde, Porto-Alegre pinta, Magalhães filosofa, e Gonçalves Dias é historiador, Norberto crítico, Teixeira de Sousa romancista⁴⁹. Se o bardo maranhense escreve história ou é advogado dos índios como diz Bilac⁵⁰, o trabalho de Virgílio relatava a política de seu tempo⁵¹. Contudo, no Indianismo, para Kothe⁵², não houve uma captação correta do índio do mato, mas uma *imitatio* livresca francocêntrica, acrescida dos influxos da *prairie* estadunidense. Segundo ele, esse índio institucionalizado pelo Cânone tem desprezado a versão mais interessante do indígena, a de Voltaire: instrumento de sátira iluminista que também chegou a ser produzida no Brasil⁵³.

Cada país, cada raça, possui não apenas uma via criadora própria, como também crítica; e mostra-se menos alheia às deficiências e limitações dos seus hábitos críticos do que do seu criador⁵⁴. Como resultado colonizador de um povo latino o Brasil não podia escapar da influência de Virgílio. Gonçalves Dias e cita-o em carta provavelmente de cor⁵⁵, porque o verso é incompleto: *una salus [uictis] nullam sperare salutem*⁵⁶ (*Aen.* 2.354). É curioso que este verso tenha sido citado de Manaus, onde o poeta pretendia colocar de volta os Timbiras fugitivos, onde ele viu americanos em um estado mais próximo ao dos primitivos. Há, com certeza, uma relação desse verso da *Eneida* com o fato de ele se denominar “Cantor de um povo extinto” e com a sua experiência no vale do Amazonas. A vida humana está condenada à penumbra. Aristóteles já havia dito que o ser humano tem olhos nictalopes e não resiste à luz do meio-dia. Estamos pois condenados à caverna, à luz cinzenta das sombras e penumbras e a dilucidar a realidade “entre duas luzes”⁵⁷.

A imitação, principalmente do trágico e do epopeico, posto que tem mais dignidade, como a prática de Homero, proporciona aos homens os meios necessários

⁴⁵ Vieira, 2008, 19 (a).

⁴⁶ Guyard, 1951, 9-11. Segundo Guyard, o livro teórico de um inglês, M. H. Posnett, *Comparative Literature* (1886), marca a inauguração oficial dos estudos comparativos. No mesmo ano, Edouard Rod começou em Gênova seu curso de história das literaturas comparadas; um ano após, na Alemanha, Max Koch emitiu a *Revue de littérature comparée* (1887). Em 1895, Joseph Texte lançou *Jean-Jacques Rousseau et les origenes du cosmopolisme littéraire*, sendo esta a primeira grande tese do comparatismo científico em França. De 1897 à 1904 se sucedeu diversas produções bibliográficas de Betz e Baldensperger, e Paulo Hazard fundou em 1921 a *Revue de littérature comparée* francesa e dirigiu a coleção aí anexada.

⁴⁷ Guyard, 1951, 27-33.

⁴⁸ Leal, 1874, 47.

⁴⁹ Athayde, Tristão de, «Gonçalves Dias, o crítico», *O Jornal*, Rio de Janeiro, 14 de Agosto de 1923. . In Silva, M. N., *O Pensamento brasileiro no centenário do nascimento do poeta dos Timbiras, álbum contendo vários artigos, conferências, palestras, tópicos, etc sobre a vida e a obra literária de Gonçalves Dias*. I-06,12,002. Fl. 63 a vs. fl. 64.

⁵⁰ Bilac, 1909, 8.

⁵¹ Powell, 2008, 15.

⁵² Kothe, 2000, 71.

⁵³ Kothe, 2000, 71-72.

⁵⁴ Eliot, 1962, 21.

⁵⁵ Em carta de Manaus, 11/08/1961 *apud* Pereira, 1943, 292.

⁵⁶ “A única salvação para os vencidos é não esperar salvação alguma”.

⁵⁷ Mardones, 2005, 13.

para a sua elevação, como o temor, a compaixão, e a possibilidade de identificar-se com um cânone de conduta em virtude dos seus méritos e rechaça-los por seus patéticos deméritos⁵⁸. Assim, *Os Timbiras* surge como o método de conduta para uma sociedade que em *Meditação* o poeta declarou anómala. Mas esse método baseia-se em um código de conduta extinto por essa mesma sociedade que o quer como guia. Isso explica porque Shakespeare associou a poesia à loucura, e como refletindo-o Freud conclui que os mecanismos da criação poética são os mesmos que as fantasias históricas e por isso que a poesia é “fine frenzy”, isto é, frenesi como penalidade⁵⁹. A poesia é imaginação⁶⁰, e o poeta é sempre acompanhado do seu prazer⁶¹. Mas como são ficções poéticas, como são hipocentauros e quimeras, são assim como são os anjos e substâncias imateriais, coisas da nossa natureza só servem para serem imaginadas⁶².

Além do psicologismo filosófico⁶³ de Gonçalves Dias, tentaremos contextualizar a poesia gonçalvina da forma que faz a Retórica e a Hermenêutica no interior de uma Semiótica geral. A semiótica tem-se mostrado mais aberta do lado da interpretação do que para o lado da produção de sistemas significantes, de outro modo, não se pode negar à hermenêutica suas ligações teológicas e filológicas. A Retórica até certo ponto coincide com a Hermenêutica, entretanto não pode eliminá-la dessa análise uma vez que quando interpretamos refazemos, em sentido inverso, o caminho percorrido pelo autor⁶⁴. O processo de interpretação será efetuado a partir dos componentes auto-reflexivos e segundo o seu modelo próprio e «ensimesmado»⁶⁵; porque a interpretação coloca-nos frente a frente com a linguagem no contexto sociocultural da época⁶⁶.

Dom Quixote necessitou de Cervantes como Ulisses de Homero, e a sua existência se projeta e eterniza não apenas por serem figuras literárias, mas pelo mesmo que são enquanto descobrimentos poéticos de categorias paradigmáticas⁶⁷. Nesse mesmo contexto surge *Os Timbiras*, não importa o quanto tem de verdadeiro da cultura indígena. O seu índio é literário e histórico, não é o índio de Caminha, nem dos

⁵⁸ Caponneto, 2002, 30.

⁵⁹ No texto original, Freud utiliza o termo poesia e “fine frenzy”. Freud, 1956, 184.

⁶⁰ William Bryant distingue esse tipo de crítica literária, ela estabelece que a poesia consiste-se unicamente num exercício de imaginação. Eles distinguem a poesia de pathos. Eles falam de poesia pura, que elas significam passagens de meras imagens, com o mínimo possível de infusão de emoções humanas. E por isso ele declara: “I do not know by what authority these gentlemen take the term poetry from the people, and thus limit its meaning.” Bryant, 1965, 216. Coleridge distingue imaginação (imagination) de fantasia (fancy), a fantasia é uma faculdade acumuladora e associadora, uma forma de memória emancipada da ordem do tempo e do espaço. A imaginação pelo contrário, é autêntica potencialidade criadora e por isso considerava-a como fonte primária. *Apud* Silva, 2011, 552-553.

⁶¹ Shelley, 1965, 187; *et apud* Silva, 2011, 553.

⁶² Dryden, 1965, 87.

⁶³ Varga critica a hermenêutica que se fecha sobre o psicologismo filosófico, deixando por assim dizer, de descrever os processos e nomear os instrumentos de que se serve a arte da interpretação. Varga, 1981, 87.

⁶⁴ Essa teoria foi difundida por Kibédi Varga quando analisou os métodos da teoria literária e apresentou a semiótica, a retórica e a hermenêutica como três partes importantes para a atividade interpretativa do destinatário. Varga, 1981, 56-60.

⁶⁵ Couto, 1989, 31. Hermenêutica, entreexpressiva do ensimesmamento da obra, do texto. Empréstimos de Prado Coelho em «A figura do ensimesmamento» in *Os universos da crítica* (1982) e Umberto Eco em «El texto estético como ejemplo de invención» in *Tratado da semiótica general* (1981). A nossa adoção do livro de Carlos Couto como referencial teórico nesta tese se deu pelo seu aprofundado estudo da *poiéticas* da *mimesis*, de *heuresis* e heurísticas e a sua teoria da receção da morte, apesar desses estudos terem sido voltadas para o emblemático livro germânico *Theatrum-mortis humanae tripartitum* de Johann Weichard (1682), com textos e figuras dedicadas ao tema da morte.

⁶⁶ Dijk, 1981, 93.

⁶⁷ Caponneto, 2002, 35. Isso acontece porque a arte poética é uma inteligência criadora, por participação e analogicamente falando, e por assim mesmo ela leva-nos a *las raíces del conocimiento interior*, dita pela fórmula maurussiana. Maurras, Charles, *La musique intérieure*, Paris, Grasset, 1925. *Apud ibidem*.

cronistas que o influenciou. O conceito moral e ético do homem americano é mais europeu que americano propriamente dito.

Por isso, para estudar *Os Timbiras* dividimos este trabalho em quatro partes: na Primeira parte falaremos na Estética da recepção de Homero a Virgílio e posteriormente Virgílio a Gonçalves Dias. Na Segunda parte abordaremos a construção do homem americano no imaginário europeu e os reflexos dessa criação já com nação americana constituída e independente. Na Terceira parte faremos um retorno à vida e obra de Gonçalves Dias, porque entendemos que a obra de um poeta está relacionada com a sua vida, e como diz Büchner: “tutto Virgilio è presente in ogni verso”⁶⁸; num segundo momento, abordaremos *Meditação* porque se configura como um protótipo para *Os Timbiras* e cujo reflexo será analisado ao longo da Quarta parte desta pesquisa. A análise d’*Os Timbiras* começa já na metade da Terceira parte e se estende ao longo do Quarto Capítulo que ocupará um terço da extensão desse trabalho. A *Eneida* aparecerá paulatinamente nessa análise sempre que um quadro d’*Os Timbiras* exigir, e ao final desta análise veremos que a epopeia não é só aquilo que o poeta se propôs fazer, mas também o que ele fez inconscientemente, e até em contradição com o que ele queria⁶⁹, e por fim mostraremos o fracasso do poeta no empreendimento dessa obra colossal.

O ponto fraco dessa pesquisa é a falta de textos sobre *Os Timbiras* propriamente dito. Não encontramos nenhuma obra cujo foco fosse o mesmo. Na apaixonada biografia de Gonçalves Dias escrita por seu conterrâneo, Antônio Henriques Leal encontramos a mais extensa discussão sobre *Os Timbiras*⁷⁰. Leal inicia exatamente de onde julgávamos que uma crítica literária sobre *Os Timbiras* não poderia esquecer e continua ao longo das setenta e oito páginas. O poeta promete-nos uma *Ilíada Brasileira*, portanto é impossível falar da sua tentativa de fabricar uma epopeia sem mostrarmos a influência de Homero, bem como a necessidade de se fazer uma epopeia durante o Império brasileiro. Por isso, Henriques Leal não ignora a sombra que acompanha Gonçalves Dias ao longo do seu percurso, Gonçalves de Magalhães; nem terá deixado de exibir paralelismos com José de Alencar. O segundo crítico digno de ser mencionado é Fritz Ackermann, embora sua análise seja uma fração ínfima comparativamente ao que se exige uma tese.

O que aqui está em causa é a *Ilíada Brasileira* que, conforme veremos, está mais próxima da *Eneida*. Mas, para muitos, o poema de Virgílio é uma cópia dos quadros homéricos e isto reconhecemos. Contudo a dimensão do sofrimento humano na *Eneida* assume proporções bastante mais originais que se aproximam d’*Os Timbiras*: em ambos, os heróis, Eneas e Itajuba, fazem parte de um povo vencido que são cinzas de um Império nascente; e em ambos os casos os seus poetas foram conclamados a fazerem um poema que evocasse esse passado da nação. Através das matrizes de duas linhas de orientação, épica e antiépica, da poesia gonçalvina, eis o meu modesto contributo às letras do Brasil e Maranhão, que acredito ser o primeiro do género, de quem espera ter sabido ler o contexto virgiliano n’*Os Timbiras*, da *Eneida Brasileira*.

⁶⁸ Büchner, 1963, 536-537.

⁶⁹ De Sanctis citado por Croce, B., *La poésie*, Paris, Ed. Française, 1951. Pg 222. *apud* Ricardo, 1964, 71.

⁷⁰ A crítica literária da referida obra ocupa cerca de um-sexto de toda a obra, nela Leal trava uma análise ora concordando, ora discordando dos críticos do poema, dentre os quais destacamos Franklin Távora, Macedo Soares, Pinheiro Chagas, Francisco Octaviano, Bernardo Guimarães, Sotero Reis, J. M. de Macedo e o poeta Antônio Cândido Gonçalves Crespo. Leal, 1874, 250-328.

ADVERTÊNCIA

APARATO CRÍTICO – APONTAMENTOS

A ideia de utilizarmos a primeira edição d’*Os Timbiras* surgiu muito mais por necessidade do que por vaidade do ofício⁷¹. Já privilegiei noutra ocasião uma organização específica, e o fato de a descartarmos aqui não implica nenhum desmerecimento, senão a constatação de pequenas falhas que são primordiais para resguardar uma interpretação hermenêutica fidedigna num trabalho desta magnitude. Depois de constatararmos algumas lacunas na edição de Alexei Bueno, tratámos de examinar outras edições, nunca com o intuito de lá encontrarmos as mesmas deficiências, nem de outras naturezas, antes de justificar a necessidade de recorrermos à edição de 1857. Não foi nem será depreciativamente que apontaremos tais lapsos, já que todos estes autores e organizadores foram peças importantes para a continuidade da difusão da poesia gonçalvina, e oxalá outros apareçam. Certamente que aqueles que cometeram tais falhas não o fariam se tivessem percebido o erro, e consideramos que as dificuldades tecnológicas epocais e os erros tipográficos detetados os eximem de esclarecimentos. Da mesma sorte, não nos eximimos da possibilidade de mergulharmos em determinadas lacunas e cometermos outras falhas em virtude das inquirições excessivas – considerações estas que não servem apenas para este aparato crítico, senão para toda a extensão da pesquisa.

Quando Antônio Houaiss publicou as poesias de Gonçalves Dias considerou determinantes para as suas alterações a importância das modificações realizadas pelo poeta Manuel Bandeira. Aliás, no lançamento das obras de Gonçalves Dias, Houaiss explicou precisamente por que razão a editora não desejava incluir um aparato crítico que justificasse cada lição adotada nas passagens dúbias⁷².

De fato o poeta modernista Bandeira, invocando a opinião de Sousa da Silveira, reconheceu o valor psicológico da pontuação, razão pela qual a respeitou largamente.

⁷¹ Wolfgang Kayser dá como salvação ao pesquisador o sempre regresso à primeira edição, visto que entre ela e o leitor há uma série de intromissão. Kayser, 1976, 21-28.

⁷² Houaiss, 1967, 29-30. A obra em causa, como Houaiss indica em nota de texto (p. 182); trata-se de: Gonçalves Dias, *Poesia completa e prosa escolhida*. Vd. Manuel Bandeira, «A vida e obra do poeta. A poética de Gonçalves Dias»; Antônio Houaiss «O texto dos poemas», Alexandre Herculano «Futuro literário de Portugal e do Brasil», Rio de Janeiro, Editôra José Aguilar Ltda., 1959. Houaiss acredita que a lição conservadora incide naqueles lugares cuja modernização ou manutenção do original não se pode fazer com segurança, porque desconhecemos suficientemente a realidade linguística que subjaz ao revestimento gráfico do texto. *Ibidem*, 28.

Dos pontos em que preferiu modernizá-la ou modificá-la, deixou constância no aparato crítico da obra. Por exemplo, no verso 4.246, introduziu um ponto de interrogação, e pelo contexto, estou perfeitamente de acordo com a alteração. Houaiss recorda que o critério de respeitar a pontuação nos autores modernos, isto é, do século XVI em diante, é altamente válido. Mas a sua asserção corrobora a nossa opção pela primeira edição:

Problema de interpretação, só nos textos estreitamente didáticos merece, se cabe, ser modificado ao sabor do cânon vigente hoje em dia, mas ainda assim com respeito máximo possível da pontuação original, se existente⁷³.

De tal maneira, não nos compete examinar um texto adulterado, senão as suas adulterações, a fim de tirarmos proveito para uma auxiliada interpretação hermenêutica. Aludiremos pois que a alteração de Bandeira no verso 4.246, repontada por Houaiss, foi copiada por Alexei Bueno e Montello, tal como outras importantes correções que não se revelaram de todo nefastas; por exemplo, o verso 3.393 “mas trevas” é corrigido para: “Fácil triunfo conquistas nas trevas”, ou o verso 4.64 (“Agrestes, sim, mas belas. Gênio antigo”), que no original se lia “mas belo”, ambos prováveis erros de tipografia⁷⁴.

A edição de Manuel Bandeira, aparentemente, serviu de aferição em lugar do protótipo original (talvez pela autoridade que concerne o poeta e organizador), e, quiçá, usada com maior argúcia, algo que não nos importa comprovar, senão elaborar uma concisa observação e comparação entre as edições. Além disso, a elaborada *Cronologia de Gonçalves Dias* da autoria de Manuel Bandeira, cuja epígrafe diz ter sido “baseada no *Panteon Maranhense*, de Antônio Henriques Leal e nas pesquisas posteriores de M. Nogueira da Silva e Lúcia Miguel-Pereira”⁷⁵, reaparece em Houaiss⁷⁶ com a mesma ordenação frásica, exceptuando a supressão de alguns elementos considerados irrelevantes, repetindo em nota a epígrafe de Bandeira. Entretanto, a mesma cronologia reaparece, já sem a referida epígrafe mas com as mesmas supressões de Houaiss, em Alexei Bueno⁷⁷. Quem confronta as respectivas cronologias saberá julgar donde vem a autoria.

Faço menção à *Reportagem Iconográfica* de Houaiss e Alexei Bueno⁷⁸, em especial à reprodução, pelo primeiro, de uma “xilogravura” que adjudica a José Pedroso⁷⁹, afirmando que foi publicada no *Pantheon Maranhense*, cujo autor, Henriques Leal, arbitra e concede a autoria ao francês M. Viennot, asseverando a fidedigna semelhança com a imagem do poeta⁸⁰. Não quero entrar no mérito da lavra mas, a ter sido Pedroso o autor, certamente fê-lo recriando; aliás, em seu merecimento, uma ocular observação não demonstra diferenças entre as imagens. Quanto a referências biográficas, e a título de curiosidade, faço honrosa menção à representação da imagem de Teófilo de Carvalho⁸¹, além de dois retratos singulares, de Olympia e da filha do

⁷³ Houaiss, 1959, 82. *Poesia e Prosa completas*, org. Alexei Bueno, e *Poesia completa e prosa escolhida*, 1959.

⁷⁴ Houaiss, 1959, 90. Cita, obviamente, o verso 392, que corrigimos para 393.

⁷⁵ Cronologia de Gonçalves Dias, in Dias, 1944, X-XXIV. Assim mesmo grafada pelo autor: *Panteon Maranhense*.

⁷⁶ Dias, 1959, 49-54.

⁷⁷ Dias, 1998, 71-81.

⁷⁸ Dias, 1959, 55-64; 1998, 83-92.

⁷⁹ In Dias, 1959, 57.

⁸⁰ Leal, 1874, 196. A imagem, segundo Leal, é da autoria do francês M. Viennot, e estava na época numa sala da Camara Municipal de Caxias, feita a expensas do irmão do poeta, João Manuel Gonçalves Dias, e por ele oferecida ao Município. É representada no *Pantheon Maranhense* antes das páginas do prelo.

⁸¹ In Dias, 1959, 57. A origem é do *Pantheon Maranhense*. Vd. Leal, 1874, entre as páginas 160 e 161.

poeta, identificada como realizada no dia de seu passamento⁸². Entretanto, lamentavelmente, Houaiss ignora a autoria – se é que a conhecia, já que se trata de uma fotografia singular. Já a iconografia de Alexei Bueno, apesar de ser mais ampla, é, ao nosso crivo, menos atractiva, exceto pela primeira figura que pertenceu a Ana Amélia⁸³.

Manuel Bandeira fez um excelente trabalho na recuperação e reprodução das obras do bardo maranhense, contribuindo ainda com minuciosas críticas poéticas de suma importância. No que compete a *Os Timbiras*, sua edição é a primeira com versos numerados, algo que Gonçalves Dias recusou a fazer. A numeração de versos por Bandeira é de fato importante para a análise literária, principalmente de um poema épico. Entretanto, regista-se a supressão do verso 3.92, quiçá por negligência durante o seu árduo trabalho de compilação. Descarto que o tenha feito conscientemente, como fez a propósito das alterações de pontuação, todas elas justificadas, pelo que o verso suprimido deve ser um completo lapso. Sem justificativas ficou também a fusão de um hemistíquio inacabado com o verso seguinte (2.430-431), o que alterou significativamente a numeração dos versos.

Apesar de todos os três terem respeitado, por exemplo, o verso 3.544 da primeira edição (“Vista a pell’ do tapyr”), limitaram-se a atualizar para “Vista a pel’ do tapir”, respeitando assim a métrica do verso 3.543⁸⁴. Note-se aqui um lapso de Houaiss, porque referiu-se ao verso 3.543 quando, no original, se trata do verso 3.544, isto porque Houaiss – quiçá fac-similando Manuel Bandeira –, na sua edição de 1959, também eliminou sumariamente o verso 3.92 (“E o brilho e os dotes da sem par belleza!”), erro que também a edição mais tardia de Alexei Bueno comete. Assim, o terceiro canto originalmente apresenta 609 versos, contra os 608 das edições de Bandeira, Houaiss e Bueno. Da mesma maneira, no verso 2.430, Houaiss e Bueno fundiram o hemistíquio inacabado com o verso 431, alterando assim para 451 versos, quando originalmente eram 452. Na edição de Josué Montello, de 1965, a exclusão do verso 3.92, entretanto, dá espaço ao verso 2.431 como se fosse o segundo hemistíquio do verso 2.430, tal como fizeram os três compiladores referidos.

Montello separa as estrofes a seu bel-prazer, sem correspondência com a primeira edição (ex. 4.52 de 53), tanto que, inclusive, alguns dos hemistíquios, separados na primeira edição, são por ele unidos num mesmo verso. Na realidade, a edição de Montello separa alguns hemistíquios, mas mantém-nos sempre na mesma estrofe (ex. 2.448, 4.161), além de excluir sumária e completamente quatro versos: 1.222 (“D’ aquella heróe, vossa perfidia atesta”), 2.44 (“Em pedra, que os humanos tanto exaltão!”), 3.255 (“Festejar o trunfo: o canto e a dança”) e 4.300 (“Mortos por tributo ao mar volvendo”); arrebatada por própria conta o verso 3.381 (“Da batalha no campo achais defuntos”) e coloca-o entre 3.346 e 3.347; muda o verso 3.566 (“O fui, que à noite se encontrava sempre”), que originalmente é “Debalde o fui, que à noite o achava sempre”; altera “sem conto” para “sem conta” (2.18)⁸⁵, “Lá estão” para “Lá ’stão” (4.364) e

⁸² In Dias, 1959, 58. Chamavam Bibi (Joana Olympia Dias) a filha do poeta. Bandeira, 1998, 40-41 (b).

⁸³ In Dias, 1998, 85.

⁸⁴ Houaiss, 1959, 89.

⁸⁵ A expressão adjetiva tem largo curso na língua clássica e corresponde rigorosamente a um “inumeral”. Melo (1992, 46) esquiva-se de acompanhar Nascentes (Nascentes, Antenor, *Dicionário etimológico Resumido*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1996.) que interpreta o termo “conto” como “narrativa”, derivado de “contar”, sem considerar a antiguidade da língua e os paralelismos francês, italiano e espanhol, ou outros de tempos ainda mais remotos. Houve uma dilatação de sentido, porque quem conta enumera, esmiúça, atenta nas circunstâncias, enfeita. De modo que o argumento semântico, por si, não clarifica a questão; mas, aliado ao excursus românico, gera certeza, e também não é provável que os primitivos falantes italianos, franceses e espanhóis tivessem produzido o mesmo tipo de variação,

“desleixo” para “des eixo” (4.400) – este último parece-se mais com erro de tipografia. Há que reparar, portanto, que a edição de Montello é a que mais foge à edição de Bandeira, desde logo pelo simples fato de não ter suprimido o verso 3.92, embora também tenha usado, por exemplo, o ponto de interrogação imposto por Bandeira no verso 4.246 – o original.

Em suma, assim se distribui a numeração dos versos de cada canto, consoante a edição:

Cantos	Original	Bandeira	Houaiss	Montello	Bueno
Introdução	60	60	60	60	60
Canto 1	391	391	391	390	391
Canto 2	452	451	451	450	451
Canto 3	609	608	608	607	608
Canto 4	522	522	522	521	522
Total⁸⁶	2034	2032	2032	2028	2032

Dessa forma, optámos pela citação da primeira edição de *Os Timbiras*, respeitando a pontuação e a forma utilizada naquela versão em todas as citações. No entanto, todas as citações de outras obras de Gonçalves Dias são feitas a partir da organização de Alexei Bueno, sempre com devidas observações ao texto original, do qual tivemos o privilégio de dispor durante a pesquisa.

Evitaremos assim cometermos erros na análise, porque como evidenciou Manuel Bandeira, o organizador da edição Garnier se meteu a corrigir erros tipográficos. Em alguns versos d’*Os Timbiras*, Alberto de Oliveira anotou com palavras de “errado” e “errado ou pelo menos frouxo”; baseado na escola parnasiana, esquecido de que cada escola tem o seu próprio sistema⁸⁷.

Para a *Eneida*, fonte comparativa, usamos quatro traduções para a língua portuguesa, a saber, a de Agostinho da Silva (1999), Luís Cerqueira, Cristina Guerreiro e Ana Alexandra Alves (2011), João Barreto (1981) e Odorico Mendes (2008). Para o original latino, utilizamos três obras: a edição bilíngue de Odorico Mendes (de Le Belles Lettres), de Gian Conte (2004) e Hirtzel (1963), sendo que todas as citações

ao passo que sabemos que toda esta área da antiga Roma prestou a tal dilatação, até porque ‘les lois intellectuelles du langage’ são universais. Aliás, o recurso foi empregue em *Caramuru* e *Os Lusíadas*.

Os bredos namorados rutilantes,
As flores de courana celebradas,
E outras sem conto pelo prado imenso,
Que deixam quem as vê como suspenso. (*Car.*, 7.42.5-8)

Orientais exércitos, sem conto, (*Lus.* 4.23.7)
Ao grande Eolo mandam já recado
Da parte de Netuno, que sem conto
Solte as fúrias dos ventos repugnantes, (*Lus.* 6.35.5-7)

Eis os versos onde a mesma sentença se repete n’ *Os Timbiras*:

Sem conto seus guerreiros, (2.18)
Calcar aos pés cadáveres sem conto (2.141)
É certo que haverá mortos sem conto (3.367)
Da batalha do canto achais defuntos,
Vossa glória e brasão, corpos sem conto, (3.382)
Quase ígaras sem conto figuravam (4.69)

⁸⁶ Sousa Pinto também, erroneamente contabilizou um total de 2.033 versos. Pinto, 1928, 20.

⁸⁷ Bandeira, 1998, 59, b. Segundo consta este autor, a edição d’*Os Timbiras* pertencida à Alberto Oliveira pertence hoje à Biblioteca da Academia Brasileira de Letras.

foram uniformizadas pela edição de Hirtzel. Essa tradução foi-nos de grande proveito, uma vez que se trata de uma tradução contemporânea a Gonçalves Dias e acusada de um nacionalismo que por vezes se esquece do lado literato⁸⁸, lançada pela primeira vez em 1854 e republicada em 1858. A receção da obra em Portugal, nesse mesmo século, foi dúbia, mas apreciada por Herculano e Rebelo da Silva, e o próprio Gonçalves Dias queixar-se-ia que os demais não podiam avaliar a tradução por se terem já esquecido das humanidades⁸⁹. Odorico praticamente recriou a *Eneida* em Português, em versos decassílabos, na linguagem árdua da ortografia daquele século e com emprego de termos arcaicos. Por vezes, à tradução se interpõe a epopeia camoniana⁹⁰, e essa assunção da obra de Camões é importante para a nossa análise, uma vez que sabemos que, no século XIX, os românticos reagiram ao modelo do lusitano. Aliás, a forma arcaica “imigo” apontada por Vasconcellos⁹¹, tomada de Camões – onde aparece com frequência – também aparece n’*Os Timbiras* por nove vezes⁹², servindo-se o poema, em apenas uma ocasião, da forma atualizada “inimigo” (*Tim.* 2.424). A tradução de Odorico Mendes é importante para percebermos a influência de Virgílio subsidiada por ela, já que a primeira edição da *Eneida Brasileira* é de 1854 e *Os Timbiras* de 1857; e como contraponto de Odorico Mendes e Gonçalves Dias usamos a *Eneida Portuguesa* de João Franco Barreto, de 1664, muitíssimas vezes usada como fonte de comparação pelo próprio Odorico. Todas as citações dos originais da *Eneida* foram indicadas a sua tradução de acordo com a edição de Luís Cerqueira, Cristina Guerreiro e Ana Alexandra Alves (2011). As demais traduções de outros poetas latinos estão identificadas na bibliografia desta obra, exceto quanto identificamos como tradução nossa, pela ausência ou desconhecimento de tradução das mesmas.

O *Curso de Tupi Antigo* do Pe. A. Barbosa (1956), a par do *Método moderno de Tupi antigo* de Eduardo Navarro (2005) foram de extrema valia para compreendermos a estruturação desse idioma, e juntamos a este arsenal o Dicionário do próprio Gonçalves Dias (2008), a *Arte de Gramática* (1990) e a *Lírica portuguesa e tupi* (1984) do Pe. Anchieta e o *Dicionário etimológico da língua portuguesa* de José Machado (1967). Encontrámos uma ou outra nota noutros autores, mas foi nestes que encontrámos o maior quinhão. Finalmente, algumas dificuldades impostas pela escassez de obras desse idioma, cujo legado é marcante na língua brasileira, obrigou-nos a um apuramento morfológico que se mostrou bastante profícuo.

⁸⁸ O tradutor atirou-se à faina sem emoção, sem entusiasmo e munido de um sistema preconcebido. O preconceito era a monomania de não exceder o número de versos de Virgílio e Homero para provar a ideia pueril de ser a língua portuguesa tão concisa como o latim e o grego. Para obter este resultado esdruxulo e estravagante Odorico torturou frases, inventou termos, fez transposições bárbaras e períodos obscuros, jungiu arcaísmos a neologismos, latinizou e grecificou palavras e proposições. “num português macarrónico abafou, evaporou toda a poesia de Virgílio e Homero”. Silvio Romero revelou ser incapaz de ler três páginas seguidas sem sentir repugnância e enjôo. E abrir ao acaso e tropeçar na pior das afetações, a afetação gramaticeira, purista e pseudo-clássica. Romero, 1888, t1, 466-467.

⁸⁹ *Apud* Wilson Martins, in Vasconcellos, 2008, 9.

⁹⁰ Vasconcellos, 2008, 12. Essa adaptação foi assumidamente citada por Odorico Mendes na primeira edição. Vejamos as semelhanças:

Et trepidae matres pressere ad pectora natos. (Aen. 7.518)

E as mães de susto | aos peitos os filhinhos apertaram. (*EnB.* 7.515-516)

E as mães, que o som terrível escutaram,

aos peitos os filhinhos apertaram. (*Lus.* 4.28.7-8.)

⁹¹ Vasconcellos, 2008, 15, 26. Na tradução, cita uma ocorrência no verso 1.78.

⁹² *Tim.* 1.22; 2.103; 3.371, 441; 4.13, 73, 122 (2 vezes), 279.

CAPÍTULO I

**A ESTÉTICA DA RECEÇÃO: DE HOMERO A VIRGÍLIO E DE
VIRGÍLIO A GONÇALVES DIAS**

Moriamur et in media arma ruamus.
Vna salus uictis nullam sperare salutem.’

Eneida, 2.353-354

A propósito do título desta pesquisa, é impossível não abordarmos a problemática da recepção da estética clássica. Ao contrário do que sugere o título, esse capítulo tem como objetivo as bases da *Ilíada* brasileira na epopeia romana – a *Eneida*. Virgílio teve o maior efeito entre todos os poetas latinos⁹³, tendo em vista que dos romanos nos chegaram mais escritos do que dos gregos, principalmente pela proximidade do tempo⁹⁴, além do fato que o impacto da *Eneida* sobre os poetas subsequentes foi imediato e tão persuasivo que uma quantia de livros a seu respeito se escreveram⁹⁵. Todavia, é impossível falar de Virgílio sem abordar o célebre poeta helênico; ademais, como veremos adiante, Gonçalves Dias delimitou a sua *Ilíada* brasileira não deliberadamente, sob o conceito virgiliano de epopeia, primeiro porque Virgílio está menos remoto no tempo e na tradição e depois porque *Os Timbiras* surgem com o mesmo caráter da *Eneida* – propaganda política⁹⁶ –, tendo ambos como contexto Impérios marcados pelas problemáticas sociais, guerras civis e a carência de uma identidade; por outro lado, os textos homéricos surgiram pela tradição oral presente na Antiguidade⁹⁷; essa é uma das diferenças que marca Virgílio em relação a Homero – do grego o poema épico oral e do romano é escrito⁹⁸. Não que Homero tenha sido o único poeta oral da antiguidade, essa é a principal diferença entre um *Beowulf* e o *Paraíso Perdido*, por exemplo; dando uma diferença entre o que significava ouvir e o que significava ler, entre o que era recitado e o que era colocado primeiramente em livro⁹⁹.

Tzvetan Todorov¹⁰⁰ identifica diferentes «registros» no âmbito da linguagem, pela presença ou ausência de referência de um discurso anterior. Denomina “monovalente” aquele que de modo algum evoca as maneiras de falar anteriores, e “polivalente” aquele que o faz de modo mais ou menos implícito, além de nos lembrar que a história literária clássica tratou com desconfiança este segundo tipo de escrita. A paródia era a única forma autorizada, no entanto era um discurso que ridicularizava e depreciava as propriedades do discurso anterior; a outro nível, quando este caráter estava ausente do discurso, então o historiador falava de plágio. Todorov¹⁰¹, no entanto, defende que Bakhtin foi o primeiro a formular uma teoria da polivalência; noutra vertente, inaugurando uma psicanálise da história literária, Harold Bloom¹⁰² apresentou-nos a “angústia da influência”. Quando se atinge o nível da interpretação, a recepção de um texto pressupõe sempre o contexto da experiência anterior, dentro da percepção estética do autor: o problema da subjetividade da interpretação e do gosto isolado do

⁹³ Williams, 1969, 119.

⁹⁴ Richard, 2010, 90.

⁹⁵ Syed, 2005, 13.

⁹⁶ Ainda que K.W. Grandsen acha que a *Eneida* não pode ser propaganda política, porque Augusto não precisava de propaganda, in *Virgil's Iliad* (1984), e concorda nessa assertiva R. Jenkyns (1998); no entanto a tradição literária demonstra que eles (Virgílio, Horácio, Tito Lívio) eram agentes de uma propaganda imposta, conforme observou atentamente J. L. Pomatiños (1987) *apud* Powell, 2008, 8.

⁹⁷ Quinn, 1968, 277.

⁹⁸ Bowra, 1966, 56.

⁹⁹ Bowra, 1966, 54.

¹⁰⁰ Todorov, 1973, 35.

¹⁰¹ Todorov, 1973, 36.

¹⁰² *Apud* Todorov, 1973, 37.

leitor ou as diferentes categorias de leituras não podem ser colocados apropriadamente se inicialmente reconstitui este horizonte de uma experiência estética intersubjetiva que funda toda a compreensão individual de um texto e do efeito que ele produz¹⁰³.

Imitação, influência, tradução, recepção ou cópia? Todorov¹⁰⁴, na sua *Poética*, traçou estes elementos, questionando de que maneira o poeta pode escrever um texto permanecendo fiel ao texto primo e conservando-o intacto, e como pode articular um discurso que seja imanente a um discurso anterior. Os textos devem distinguir-se por duas maneiras: primeiro, na medida em que no próprio texto literário há um objeto de conhecimento suficiente; e segundo, porque qualquer texto singular é a manifestação de uma estrutura abstrata¹⁰⁵. Todorov¹⁰⁶ fala de releitura e reconhece que nessa prática existem releituras mais fiéis que outras. Thomas, Martindale e Jauss¹⁰⁷, por seu lado, falam em recepção, sendo que, para Jauss, a admissão acontece visto que o consumo da arte não é passivo, mas sim uma atividade estética, pendente de aprovação e de recusa. Não obstante, tanto Jauss, quanto Steinmetz definem que história da literatura é um processo de recepção e de produção estética, que opera com a atualização dos textos literários pelo leitor que leu, a crítica que refletiu, e o próprio escritor, que por sua vez o produziu¹⁰⁸. Assim a história literária da estética da recepção sempre coincide com os efeitos de história evidenciados por Gadamer, que pretendeu erigir um conceito do classicismo como protótipo da mediação histórica entre o passado e o presente¹⁰⁹. Outros conceitos diferem, mas a essência é a recepção, assim Panoussi¹¹⁰, Jenny e Kristeva¹¹¹ falam em intertextualidade e para Jenny fora disso o texto literário seria incompreensível¹¹². Schlunk compreende como adaptação, integração e fonte de inspiração¹¹³, olhando para o poeta enquanto tradutor, um artista que constrói o seu mosaico com base no poema arquétipo. Williams¹¹⁴ fala em «rework» e «re-examine»; Hardie¹¹⁵, Wigotsky¹¹⁶ e Otis¹¹⁷ em imitação. Vamos ao mais antigo estudo do gênero, a *Poética* de Aristóteles¹¹⁸, onde ele fala em *mimesis*, imitação da natureza; com base

¹⁰³ Jauss, 1978, 51.

¹⁰⁴ Todorov, 1973, 9.

¹⁰⁵ Todorov, 1973, 7.

¹⁰⁶ Todorov, 1973, 10.

¹⁰⁷ Thomas, 2001, 2; Martindale, 1993, 2; Jauss, 1979, 57.

¹⁰⁸ Jauss, 1978, 48 ; Steinmetz, 1981, 160.

¹⁰⁹ Jauss, 1978, 61; Steinmetz, 1981, 163-164.

¹¹⁰ Panoussi, 2009, 1-7.

¹¹¹ Kristeva *apud* Vieira, 2008, 27 et Worton e Still, 1990, 1. O termo intertextualidade surgiu nos anos de 1960. Worton e Still, 1990, 2.

¹¹² Laurent Jenny define os diferentes tipos de intertextualidade que existem como sendo a imitação, a paródia, a citação, a montagem e o plágio, etc. Jenny, 1979, 5-6.

¹¹³ “Adapation and integration”. Schlunk, 1974, 107, 1.

¹¹⁴ Williams, 1967, 24.

¹¹⁵ “Imitation”. Hardie, 1998, 57.

¹¹⁶ Wigotsky, 1972, 12. No prefácio de *Vergil and early latin poetry*, o autor revela que este texto consiste na revisão e expansão de uma dissertação de 1964, apresentada em Princeton, sob o título *Imitations of early Latin poetry Vergil's Aeneid*.

¹¹⁷ Otis 1969, 29. E “Virgil's 'reproduction' of Homer”. *Ibidem*, 42.

¹¹⁸ Worton e Still, 1990, 3; Sidney, 1965, 27; Jonson, 1965, 73. Paul Ricoeur observou que na *Poética* de Aristóteles a *Mimesis praxeos* tem como único referente a *praxis*, ou o fazer humano. In Ricoeur, Paul, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1985, pg. 60. *apud* Portocarrero, 2005, 40 (b). Segundo o mesmo filósofo, foi pois, o *mythos*, que na sua forma originária de lenda oral deu origem a literatura; *ibidem*, 34; e não só, senão que continua o *mythos* a ser o núcleo fundamental da literatura. *ibidem*, 42. Ricoeur valoriza na relação *mimesis-mythos-catharsis* o *mythos*, pela capacidade de criar algo novo, de ordenação e organização. *ibidem*, 39-40. Heidegger seguindo H. G. Gadamer também enfatizou a *mimesis* como um produto relacionado ao conhecimento e verdade. Ele define a *mimesis* como “recognition”, mais produtiva do que imitativa. *Vd.* Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und method*, vol 1, Tübingen, Mohr,

nele é que Platão¹¹⁹ falou em cópia, e, por isso Wigotsky diz que se trata de um arremedo apenas «structural» e «allusive», e justamente por isso é que Otis diz que o sucesso de Virgílio deve-se à sua “imitation” de Homero, algo muito diferente da simples “reproduction”. Homero é de fato o arquétipo para Virgílio e os estudiosos são unânimes em reconhecer isto¹²⁰; a complexidade virgiliana é que ele tinha de reproduzir o elemento não-homérico, colocando Homero em contexto romano e alcançando o equilíbrio para realizá-lo. Voltemos a distinção entre Platão e Aristóteles. O platonismo foi originalmente impresso a partir da tradição europeia, no campo da história e da teoria da arte¹²¹. Platão rejeita os poetas dizem Melberg, Worton e Still¹²² com a objeção de Jauss¹²³. As razões de Platão não ser aceito dentro da comunidade ideal são duas: epistemológica e moral; mas toda a razão dele tem uma palavra em comum: *mimesis*. E Platão usa a palavra com uma primariamente significância visual: *mimesis* sugere imagem, uma imagem visual relatada para imitação, representação. O sentimento poético, claro, pode desenvolver-se a si mesmo em vários modos – em pintura, em escultura, em arquitetura, em dança – muito especialmente em música¹²⁴, – e muito peculiarmente e com um amplo território, na composição da paisagem de um jardim¹²⁵. A pintura e a escultura são artes imitativas, enquanto a poesia é assim apenas metaforicamente¹²⁶. Por isso Aristóteles descreve que o animal pintado em um quadro é ao mesmo tempo um animal e uma cópia, sendo os dois diferentes e ao mesmo tempo a mesma coisa¹²⁷; Horácio iria um pouco mais além e concederia ao poeta e ao pintor um

1990 [1960], 118. *apud* Melberg, 1995, 5. O conceito de *mythos* e *praxis* Aristóteles dá a *mimesis* uma nova função, no sexto capítulo da sua *Poética* ele define a “imitation of na action” (*Mimesis praxeos*; 1449b). *Mythos* é a “structure of events”, que Aristóteles ainda no seu sexto capítulo da *Poética* chama de “a alma da arte trágica” (1450a38/39). Melberg, 1995, 44.

¹¹⁹ Worton e Still, 1990, 3. Na *Theories of Mimesis*, Melberg pauta-se em quatro fundamentos da concepção do fazer literário: Platão falou em *Mimesis*, Cervantes em *Imitación*, Rousseau em *Rêverie* (Rousseau usa um conceito como “Rêverie” e “chimère” em dialeto de proximidade e distância cujo significado é análogo ao de *mimesis* e “imitación”), e Kierkegaard fala em *Gjentalgelse* (Melberg traduz para o inglês literalmente como “the taking back”, isto é, “tomar no passado”). O autor constata que Erich Auerbach em 1946 chamou de *Mimesis*, o que ele próprio define como “repetition”; ou seja, “it is a concept referring to a kind of movement back and forth that seems to be going on between the different parts of the text, between its irony and its pathos, between the two characters of the narration – the narrator (an ironic Constantin) and his object (a pathetic young man) – between the two parts of the text and its appendix, between the text and the reader, between the ideal reader Mr X and all other readers, between the two or even three or four temporal levels of the text (the first part has two retorld stories, the second part os held in an undetermined present, while the appendix letter is given a date”. Melberg, 1995, 10-189.

¹²⁰ Clausen, 1987,

¹²¹ Jauss, 1978, 132.

¹²² “Plato rejected the poets” in Melberg, 1995, 10; “Enemy of all poets” in Worton e Still, 1990, 2-3.

¹²³ Embora possa ser argumentado que Platão não se opôs como os termos de uma alternativa, mas considerado como graus no caminho da evolução dos dois aspetos da beleza: a experiência sensorial e supra-sensível, conhecimento e encontrado nele, em frente à crítica ontológica da arte como *mimese* ruim. Outros propuseram, por exemplo, o mito do Demiurgo em seu diálogo *Timeu*, susceptível de reforçar a dignidade dos poetas. Jauss, 1978, 133.

¹²⁴ T. Eliot em *The music of poetry*, acha que a poesia pode ganhar muito com os estudos sobre música: como o conhecimento técnico da forma musical é desejável, Eliot não sabe dizer exatamente como, mas acreditava que as propriedades que concernem a música era parcimoniosamente à da poesia, que são, a sensibilidade de ritmo e a sensibilidade de estrutura. Eliot, 1965, 347.

¹²⁵ Poe, 1965, 279.

¹²⁶ Bryant, 1965, 213; Machado e Pageux, 1988, 145-148. A definição de Simonide é que a poesia é uma pintura falante e a pintura é uma poesia muda. *Apud* Varga, 1981, 167. Entretanto, como recorda Carlos André a definição da “poesia como *pintura que fala* e a pintura como *poesia muda*” é de Plutarco e foi citada por Camões em *Lus.* 7.76.7-8; 8.41.7-8. André, 1984, 62.

¹²⁷ Aristóteles, *Mem.* 450b.

poder maior do que a própria natureza das coisas: *pictoribus atque poetis quidlibet audenti sempre fuit aequa potestas*¹²⁸. Mas a diferença entre a *Mimesis* aristotélica e a platônica, é que para Aristóteles a *Mimesis* é definida pelo *Mythos* e *Praxis*, que leva o conceito fechado para as áreas de tempo e ação; já para Platão, a *Mimesis* é aquilo “which is closer to image, imagination and imitation”¹²⁹.

Contudo, a questão da recepção esbarra na questão da influência, e o conceito de «influência» é visto atualmente com certa desconfiança, devido sobretudo à sua utilização abusiva pelo Positivismo, embora seja oriundo do Renascimento. Este conceito foi renovado sob o nome de recepção e intertextualidade¹³⁰. Dessa maneira, um determinado signifiante significa determinado significado, e um fato evoca outro; um episódio simboliza uma ideia, e outro elucida uma psicologia¹³¹. Em suma, a poesia é imitação, e ela situa-se na realidade externa ou no mundo psíquico do indivíduo¹³². A poética é, pois, uma abordagem da literatura, ao mesmo tempo abstrata e interna¹³³; e a experiência estética não se inicia pela compreensão e interpretação do significado de uma obra, menos ainda pela reconstrução da intenção do seu autor. A experiência primária de uma obra de arte realiza-se em sintonia com o seu «Einstellung auf» (efeito estético), na compreensão fruidora e na fruição compreensiva¹³⁴. A polaridade entre a arte e a natureza, a correlação do belo com a verdade e o bem, a congruência da forma com o conteúdo, da arte com a significação, a relação entre a imitação e a criação eram as questões canônicas supremas da reflexão filosófica da arte¹³⁵.

A hermenêutica literária tem dois modos de recepção: de um lado, aclarar o processo atual em que se concretizam o efeito e o significado do texto para o leitor contemporâneo, e de outro, reconstruir o processo histórico pelo qual o texto é sempre recebido e interpretado diferentemente por leitores de tempos diversos¹³⁶. Das funções vitais «Lebensweltlich» (à maneira do mundo da vida) da arte, passou-se a considerar apenas o lado produtivo da experiência estética, raramente o recetivo e quase nunca o comunicativo¹³⁷. De acordo com Jauss¹³⁸ a experiência estética só é vista como genuína quando se priva de todo prazer e se eleva ao nível da reflexão estética. Dessa forma, quem procura e encontra prazer ante as obras de arte não passa de um idiota. O prazer da arte não passa de uma reação burguesa, ou seja, seu caráter estético serve apenas os interesses camuflados do poder.

Em suma, Homero é a fonte de toda literatura posterior¹³⁹, e não poderia Virgílio escapar ao vulto do poeta helênico. A audácia de embarcar numa compreensão imitativa de Homero era composta pela prevacente antiga visão de que Homero era

¹²⁸ “A pintores e a poetas igualmente se concedeu, desde sempre, a faculdade de tudo ousar”. Hor. *Ars.* 9-10. *Obj. Cit.* André, 1984, 61.

¹²⁹ Melberg, 1995, 44.

¹³⁰ Vieira, 2008, 26.

¹³¹ Todorov, 1973, 21, 22. O autor divide as relações, no texto literário, em dois grandes grupos: *in praesentia* (com os elementos copresentes) e *in absentia* (com os elementos presentes e ausentes). As relações *in absentia* se dizem do sentido e da simbolização, ao passo que as *in praesentia* são as relações de configuração e de construção. Na linguística, *in praesentia* são as relações sintagmáticas e *in absentia* as relações paradigmáticas.

¹³² Vieira, 2008, 31. A crítica antiga falava em mimese, ou arte imitativa. Bryant, 1965, 213.

¹³³ Todorov, 1973, 11.

¹³⁴ Jauss, 1979, 46.

¹³⁵ Jauss, 1979, 43.

¹³⁶ Jauss, 1979, 46.

¹³⁷ Jauss, 1979, 44.

¹³⁸ Jauss, 1979, 71.

¹³⁹ Hardie, 1998, 57: “If Homer is the fountainhead of all later literature, to imitate the poet who contains multitudes will allow the admissions of things that seem less than epic, or even non-epic.”

não só o mais antigo poeta que tinha escrito no gênero, mas também o poeta universal, a fonte de toda literatura e sabedoria posteriores, quase como um deus em estatura, aquele que compreendeu os mais profundos mistérios do universo¹⁴⁰.

Percy Shelley¹⁴¹ declara que Virgílio em um sentido muito alto era um criador; apesar disso, já na Antiguidade os estudos sobre a imitação virgiliana eram contraditórios¹⁴²: as duras palavras extraídas de Macróbio (5.17.1-3) - ‘cedo igitur’ *Eustathius ait ‘Vergilianum uolumen, quia locos singulos eius inspiciens Homericorum uersuum promptius admonebor’*¹⁴³ – sugerem que Virgílio estava deficitário na invenção poética. Donato faz uma análise análoga à de Macróbio¹⁴⁴; Cassiodoro, por sua vez, atribui a Virgílio uma atitude de superioridade desdenhosa; mas essa história, que passou de Cassiodoro, vem da versão interpolada da vida de Donato¹⁴⁵. Virgílio tece uma rede de intertextualidades, controlada pela sua seleção e invenção a partir da sua leitura de Homero¹⁴⁶, se torna, de fato, a evocação mais profunda do poeta grego¹⁴⁷. Schlunk¹⁴⁸ vê imitação em todos os quadros épicos virgilianos: a invocação, os monólogos e os diálogos dos deuses, as tempestades, as orações de Ulisses e Eneias, e até a chegada em segurança aos seus respectivos portos têm sido postas a par com o poema grego. Por isso, Shelley também observou a fama de imitador que Virgílio herdou, mesmo quando ele criou através da cópia, e também por isso ele desconfia da grandeza épica do poeta latino, enaltecendo antes Dante e Milton¹⁴⁹.

Mesmo em quadros relativamente menos abordados, a imitação tem sido apontada. Por exemplo, para Sellar¹⁵⁰, a passagem no primeiro livro da *Eneida* entre Júpiter e Vênus recorda claramente a cena no primeiro livro da *Ilíada*, onde Tétis intercede para que Zeus glorifique o seu filho, ato que culmina na morte de Heitor, encontra paralelo no poema latino quando Vênus exige o cumprimento da promessa do

¹⁴⁰ Hardie, 1998, 57: “almost god-like stature”

¹⁴¹ Shelley, 1965, 195-196.

¹⁴² Wigotsky, 1972, 6-7. Machado e Pageux observaram que a *imitatio* era um dos princípios da poética, no entanto foram contraditórios ao dizerem que até o século XIX a imitação nada tinha de condenável. Machado e Pageux, 1988, 99-100.

¹⁴³ “Cedo, portanto, diz Eustáquio, ao livro de Virgílio, porque, ao olhar cada cada um dos seus passos, vêm-me à lembrança prontamente os versos de Homero.” Mt..

¹⁴⁴ *Obtrectatores Vergilio numquam defuerunt, nec mirum: nam ne Homero quidem. (...) Asconius Pedianus libro, quem contra obtrectatores Vergilii scripsit, pauca admodum obiecta ei proponit eaque circa historiam fere, et quod pleraque ab Homero sumpsisset; sed hoc ipsum crimen sic defendere assuetum ait: ‘cur non illi quoque eadem furta temptarent? uerum intellecturos facilius esse Herculi clauam quam Homero versum subripere’* (Vigilli Vita 43-46, Suet.), *apud* Wigotsky, 1972, 6.

(«Nunca faltaram detratores a Virgílio, o que não admira, pois também não faltaram a Homero. (...)

Ascânio Pediano, em um livro que ele escreveu contra os difamadores de Virgílio, poucas objeções lhe suscita e essas quase só a respeito da história e por ter colhido a maior parte de Homero; mas esta mesma falta diz que costumava assim defender-se dela: ‘por que os meus críticos também não tentam os mesmos roubos? Se o fizerem, eles vão perceber que é mais fácil furtar a clava a Hércules do que um verso de Homero’.» Mt.).

¹⁴⁵ *Apud* Wigotsky, 1972, 6.

¹⁴⁶ Theodorakopoulos, 1997, 159-160.

¹⁴⁷ Quinn, 1968, 278.

¹⁴⁸ Schlunk, 1974, 49.

¹⁴⁹ Por isto, Percy Shelley considera que depois de Homero o segundo poeta épico é Dante, cuja série de criações tinha definido uma relação inteligível para o conhecimento e sentimento e religião da idade em que ele viveu e da idade que os seguiu: desenvolvendo-se em correspondência com o seu desenvolvimento. E o terceiro é Milton. Mas, conclui por dizer que se o título de épico em seu sentido mais alto for recusado para a *Eneida*, muito menos poderá ser concedido a *Orlando Furioso*, *Jerusalém Libertada*, *Os Lusíadas* e *Fada Rainha*. Shelley, 1965, 201.

¹⁵⁰ Sellar, 1897, 316, 317.

deus, da raça que devia nascer do sangue de Teucro. Wigotsky¹⁵¹ vê na morte de Pátroclo o modelo homérico para a morte de Camila: enquanto a motivação da imprudência destrói o herói grego, um desejo cego pela glória causada por sua fortuna anterior é transferida para Camila.

A *Eneida* é metade iliádica e metade odisseica¹⁵² e, em geral, os livros 1-6 são relacionados com a *Odisseia*¹⁵³, e os 7-12 com a *Ilíada*¹⁵⁴. A definição mais conclusiva foi dada por Otis, para ele o caminho mais curto para caracterizar a *Eneida* talvez seja chamá-la de *Odisseia-Ilíada* romana¹⁵⁵. Contudo há objeções, Schlunk¹⁵⁶ diz que a *Eneida* não pode ser vista como uma mera tradução da *Odisseia* e da *Ilíada*, porque possui um mosaico de passagens épicas que Virgílio escolheu e adaptou cuidadosamente, artisticamente integrado em sua própria palavra, num mundo digno de classificação semelhante ao de Homero. Além disso, a metade iliádica da *Eneida* termina com ato de loucura e raiva terrível que culmina no assassinato de Turno¹⁵⁷, que apesar da contribuição homérica é um quadro muito virgiliano.

Há inegável inovação nas cópias dos quadros homéricos, e elas se dizem da dimensão humana que Homero não tem. Schlunk¹⁵⁸ recorda que Heitor, ao contrário da corça, não se esconde, mas foge com esperança de encontrar salvação junto da muralha. Heitor virou-se para a cidade, mas Aquiles fê-lo voltar para a planície. Entretanto, não se pode chamar esse quadro antiépico, porque Heitor não foge definitivamente, retira-se apenas para uma nova ofensiva. Numa outra ocorrência, Paula Corrêa¹⁵⁹ lembra-nos do episódio da *Ilíada* (*Il.1.225*), quando Aquiles acusa Agamémnon de possuir “olhos de cão” e “coração de cervo”, isto é, de ter aspeto ameaçador (olhar impudente e atrevido), embora lhe falte a verdadeira coragem. Isso seria uma característica negativa para um comandante à altura de Agamémnon, e por isso Corrêa considera que isso fosse um episódio anti-heróico e ligado a temática de Arquíloco de Paros. Entretanto, ser anti-heróico não equivale a ser antiépico, porque na antiepopéia figura-se a penumbra, o esmorecimento, a decepção, a queixa e a falha humana¹⁶⁰; convém saber, dizia Eliade¹⁶¹, que Homero não foi nenhum teólogo, nem mitógrafo, sobretudo do elemento

¹⁵¹ Wigotsky, 1972, 11. *Il.18.165-202* em *Aen.9.1-24*.

¹⁵² Büchner, 1963, 402; Pereira, 1992, 77; Nelis, 2001, 2-3; Powell, 2008, 3; Williams, 1983, 83; Richard, 2010, 97; Green, 2004, XIII.

¹⁵³ Otis, 1969, 30-31. Nelis vê uma correspondência entre a *Odisseia* 9, concernente à saída dos Troianos de Tróia, entretanto acha que Virgílio também está imitando a saída dos Argonautas e mostra como Eneias se assemelha com Jasão. Tanto um, quanto o outro, saem de casa em lágrimas nos olhos, e foi necessário alguém dar a ordem para partirem. Nelis, 2001, 25.

¹⁵⁴ Reconhecido por Donato em *Vergilli Vita* 21, (*quasi amborum Homeri carminum instar*; Suet.), isto é, que o poema da *Eneida* combida os dois poemas de Homero. Stahl, 1998, 37. Vd. Wigotsky, 1972, 8; Williams, 1987, 137. Em nota, referindo-se a um texto anterior, afirma que “the division is of course not absolute”; in «The arming of Aeneas», *C&M* 26 (1967), 193-194. Nelis, 2001, 295 com base em Anderson (1957), Knauer (1964) e Gransden (1984). Geralmente, diz Schlunk, o livro 12 é indicado como o mais homérico entre todos os versos virgilianos, pois de fato ele combina duas cenas da *Ilíada*, a quebra da trégua («breaking of the truce», *Il.4*) e o duelo entre Heitor e Aquiles (*Il.22*). Cf. Schlunk, 1974, 82; Otis, 1969, 61.

¹⁵⁵ Otis, 1969, 27 fala de “a Roman *Odyssey-Iliad*”. Fowler elegera livro 8 como o mais Romano entre todos. Fowler, 1918, 2; ao todo são 116 símiles, dos quais 46 aparecem na metade odisseica de 1-4 e outros 70 entre os cantos 7 e 12, na metade iliádica. Hornsby, 1970, 7.

¹⁵⁶ Schlunk, 1974, 107-108.

¹⁵⁷ Ross, 2007, 2. Usa os termos “act of madness and terrible anger” e “slaying”, e afirma que “here there is no resolution.” Porque Virgílio não foi capaz de ter o mesmo sucesso com a *Ilíada* como ele conseguiu com a *Odisseia*. Otis, 1969, 61.

¹⁵⁸ Schlunk, 1974, 99-100.

¹⁵⁹ Corrêa, 1998, 153.

¹⁶⁰ Carvalho, 2008, 23, (b).

¹⁶¹ Eliade, 1989, 126-127.

noturno, ctoniano; com efeito, dos aspetos funerários da religião e mitologia grega, Homero quase nada diz.

Entretanto, a *Eneida* não sofre influência apenas de Homero, mas também das tragédias gregas¹⁶². Virgílio extrai para as suas obras o sucesso e o insucesso das obras gregas: a *Odisseia* com as peripécias de um herói que regressa de um triunfo militar representado na *Iliada*. Mas das tragédias gregas traz a degradação e a ruína de personagens que, por vezes, não mereciam estas catástrofes, como é o caso de *Medeia*, *Hipólito*, *Agamémnon*, *Ájax* e *Rei Édipo*; ou os triunfos morais adquiridos no abismo dos sofrimentos, como em *Filoctetes*, *Édipo em Colono* e *Prometeu Agrilhoado*. Wigotsky¹⁶³ também chama a atenção para a forma como Virgílio toma empréstimos das *Bucólicas* e das *Geórgicas*, além de referências explícitas a Teócrito e Hesíodo¹⁶⁴, em muitos episódios da *Eneida* seus modelos gregos mais próximos.

A inspiração virgiliana não veio apenas da Grécia ou das suas obras anteriores. Com efeito, Macróbio e Sérvio atestaram a influência de Lucílio e Cícero¹⁶⁵, e há ainda um relacionamento bastante evidente com Névio e Ênio¹⁶⁶. Para Cairns¹⁶⁷, Ênio é o pai da épica romana, e sua poesia caracteristicamente era favorável não apenas aos mais antigos reis de Roma, como também aos primeiros inimigos, influência que ele depositou sobre Virgílio. Contudo, certamente mais perceptível é o tratamento dos primeiros reis de Roma mas, para Wigotsky¹⁶⁸, Ênio é citado muito mais como uma matéria da gramática geral, embora a sua forma arcaica não seja usada por Virgílio; a influência de Lívio Andrônico refere-se à sua obra *Odyssia*¹⁶⁹ e, para Wigotsky, sair de Lívio para Névio é como ir da escuridão («darkness») para luz («light»). Acredita este autor que o fragmento *Bellum Punicum* é importante para Virgílio, já que Névio propõe, como a *Eneida*, uma combinação de peregrinação e batalha, “a Roman *Iliad* with Latin *Odyssey*”¹⁷⁰.

Catulo não é frequentemente imitado na *Eneida*, mas ele está em memoráveis e importantes passagens como no símile da flor da morte de Euríalo (*Aen.* 4.435) e no funeral de Palante (*Aen.* 11.68), ou mesmo na última palavra triste de Eneias: *Salve*

¹⁶² Quinn, 1968, 324.

¹⁶³ Wigotsky, 1972, 5. Nomeadamente *Buc.* 4.1, 6.1 e 10.50-51, *Geo.* 2.176. Cito com base em Cupaiuolo, «Tra Poesia e Poetica, su alcuni aspetti culturali della poesia latina nell'età Augustea», *Collana di Studi Latini* 15 (1966), 131-132.

¹⁶⁴ Sellar também nos fala desse desejo virgiliano pela vida rural, em primeiro lugar manifestado nas *Geórgicas*, cujo espírito é provavelmente herdado de Hesíodo, porque, como ele havia afirmado, já tinha sido o Teócrito, de Roma. Sellar, 1897, 175-176. Sobre a influência de Teócrito, Sellar nomeia especificamente o influxo do quarto e quinto idílios do poeta grego, *ibidem* 157. Acusa os poetas da Idade Augusta de adotarem alguns gregos como protótipos; assim, Horácio escolheu Alceu, Propércio de Calímaco, Virgílio atribui a Pólio o louvor de só compor poemas digno de Sófocles e, nas *Geórgicas*, reconhece Hesíodo como seu protótipo (*Ascraeumque cano Romana per oppida carmen. Geo.* 2.176; *apud ibidem* 175), o que também terá feito Propércio, reconhecendo a influência do sábio de Ascra. *Ibidem* 175. Mas todos bons poemas tem os seus méritos peculiares e falhas e todo grande poeta tem o seu ponto forte e fraco, «On originality and imitation» Bryant, 1965, 246.

¹⁶⁵ Wigotsky, 1972, 109. Em *Vergil and early latin poetry*, Wigotsky aponta a influência de Lívio Andrônico, de Névio e Ênio, Pacúvio, Ácio, Lucílio e Cícero, além de outros poetas épicos menores.

¹⁶⁶ Williams, 1967, 23. Cristinha Pinheiro, retomando a história de Dido na literatura latina, recorda que Névio antecipou elementos da epopeia virgiliana. Pinheiro, 2010, 11.

¹⁶⁷ Cairns evidencia uma importância maior a Ênio, na qual “as an epic writer Virgil may have drawn some inspiration in this area from the father of Roman epic, Ennius.” Cairns, 1989, 9. Os *Anais* foram o primeiro poema épico latino, no qual surge o hexâmetro e a base do estilo épico romano. Seu poema assume a dignidade de epos nacional, papel que conservou até o surgimento da *Eneida*. Schmid, 1973, 33.

¹⁶⁸ Wigotsky, 1972, 40.

¹⁶⁹ Wigotsky, 1972, 16.

¹⁷⁰ Wigotsky, 1972, 22.

*aeternum mihi maxime Palla / aeternumque uale*¹⁷¹ (*Aen.*11.97-98). Williams destaca ainda como inspirado no símile de Catulo o momento em que Ariadne, deserdada por Teseu, é usada pelo poeta como exemplo para Dido, sendo ainda mais notável o argumento de Dido para Eneias¹⁷².

Entretanto, Virgílio criou uma nova forma de epopeia, progredindo da simples narrativa épica para a exploração do comportamento humano. E qual a particular intenção dessa exploração? Primeiro, porque o poema trata da forma de vida dos romanos, da fundação por Eneias e da continuação, por seus descendentes, até a idade de Augusto, querido pelos deuses e um ser em consonância com o destino¹⁷³. Mas a sua arte, na medida em que é uma cópia da arte homérica, já produziu todos os efeitos que era suposto produzir sobre o mundo. Por isto, como diz Sellar¹⁷⁴, Virgílio jamais poderá entrar em rivalidade com Homero¹⁷⁵, porque este é o poeta da inspiração heróica.

Inspirou-se nos antigos e serviu de inspiração para a posteridade – é assim que definiríamos a obra de Virgílio; influenciou pela sua originalidade no que toca a inovação na exploração dos aspetos humanos das personagens. Fowler¹⁷⁶ vê, por exemplo, nos últimos versos da *Eneida* (12.887-952), a máxima sublimação poética, a áurea virgiliana, digna para ele ao ponto de não encontrar nada que se lhe compare em toda a poesia universal – exceto talvez o *Paraíso Perdido* e a *Divina Comédia*. Contudo devemos lembrar que a obra de Dante, na sua jornada do Inferno e do Purgatório e no Paraíso, tem como guia o poema pagão de Virgílio¹⁷⁷, que aliás, é o guia de Dante (*Inferno*. 1.63-75). Mas dessa sublimação virgiliana, diz Fowler: Homero está aqui, Lucrécio também, outros clássicos talvez, e para ele, vindo de Virgílio, poderia esperar-se aqui alguma ajuda de inspiração, para elevá-lo ao nível mais alto de que a poesia antiga era capaz. Mas o resultado não é amálgama, é Virgílio e Virgílio somente, perfeito em sua nobreza de ritmo, dicção e imaginação.

Mas na realidade as partes do poema mais memoráveis e mais caracteristicamente virgilianas são aquelas onde surgem associadas imagens de penumbra e espaços sombrios, cujas conotações e implicações se combinam para produzir uma complexidade muito além da franqueza e objetividade homéricas¹⁷⁸. Acaba por encerrar um conflito entre o otimismo de Roma, da sua glória futura, e uma «sympathetic» amargura para o sofrimento, de forma que o desastre acaba por ser a característica principal do poema, aspeto central na discussão em torno da originalidade de Virgílio¹⁷⁹. Para Wiesen¹⁸⁰, esta constante oscilação de grandes temas literários – do

¹⁷¹ “Adeus até sempre, meu querido Palante, até sempre adeus”.

¹⁷² Williams, 1967, 30. Para Williams *si quis mihi paruulus aula / luderet Aeneas* (*Aen.* 4.328-329) são os ecos dos versos de Catulo 61.209: *Torquatus uolo paruulus*.

¹⁷³ Williams, 1967, 26. Por esse motivo na sua concepção de herói, Augusto era a maior influência de Virgílio, conforme D. Feeney em «The taciturnity of Aeneas», *CQ* 33 (1983), 204-219 *apud* Powell, 2008, 8.

¹⁷⁴ Sellar, 1897, 78.

¹⁷⁵ Para Sellar, a língua grega é muito superior à latina na adaptação natural do diálogo, o que torna Cícero inferior a Platão e Virgílio inferior a Homero: “The language of Homer and the language of Plato are equally fitted for the expression of the greatest thoughts and feelings, and for the common intercourse of men with one another.” Sellar, 1897, 395.

¹⁷⁶ Fowler, 1919, 152,153. Desse quadro diz Fowler: “it is Virgil and Virgil only”.

¹⁷⁷ Williams, 1987, 147. Aqui Martindale fala em leitura de Virgílio. Martindale, 1993, 43-48.

¹⁷⁸ Williams, 1967, 25: “plainness and directness”.

¹⁷⁹ Williams, 1967, 28.

¹⁸⁰ Wiesen, 1973, 737: “human success against human failure, of life against death”.

sucesso humano frente à falha humana, da vida frente à morte¹⁸¹ – é o mais brilhante sucesso da técnica da *Eneida*.

A *Eneida* não está preocupada apenas em localizar a origem do presente no passado, mas também em narrar o processo de conversão, suave ou violento, segundo o qual o presente se desenvolveu através do passado. Nisso, a épica do exílio do herói e do seu povo está em estado de transição, forçada pelas circunstâncias em que a jornada para o futuro é remarcada pela continuidade ainda no presente¹⁸². A personagem virgiliana na narrativa presente do ano 40 a.C., não pode ter um certo conhecimento do futuro. Contudo, um gesto de simpática identificação dota a personagem momentaneamente da possibilidade de enxergar os acontecimentos até ao fim, nos momentos em que o narrador olha para trás¹⁸³.

Eneias era parente de Heitor, teve um caráter importante na *Ilíada*, foi contemporâneo de Ulisses e sobrevivente da longa batalha de Tróia, e por esta razão sabemos que a *Eneida*, seguindo a *Odisseia*, é a continuação e concretização da história que se passa na *Ilíada*¹⁸⁴. Como tal, para escrever um poema nacional sobre Roma o poeta dispõe da excitação e do fascínio deliberado das obras helênicas, como material para «rework and re-examine»¹⁸⁵. Para Cerqueira, Eneias é o negativo de Ulisses¹⁸⁶, mas há diferenças exorbitantes entre os heróis: o herói homérico, apesar de peregrino, vive com astúcia, seu objetivo é ganhar a honra para si mesmo e está regressando para junto da esposa («to return home, if he can»), ao passo que o virgiliano, em sua jornada, cada vez mais se afasta da pátria («to journey away from home for ever»), caminhando para o desconhecido em busca de uma nova casa, de um novo futuro, para fundar uma nova vida¹⁸⁷. Porque Eneias, ao contrário, aponta no sentido da *pietas* em sua busca pela terra que lhe haviam prometido os deuses¹⁸⁸. Eneias começa com um reconhecimento da mistura do amargo com o doce em seu destino, de como o seu sucesso futuro é marcado pela morte do *puer miserandus* (*Aen.* 2.42-44)¹⁸⁹. Os épicos homéricos certamente fazem muitas referências à realeza. Mas a frequência em Virgílio é significativamente maior do que em Homero¹⁹⁰, e Eneias é de fato o símbolo da monarquia augustana dentro da poesia¹⁹¹, porque ele se configura como o fundador da própria *gens romana*.

Esta é uma epopeia invertida, porquanto nela ocorre a desconstrução das obras homéricas não apenas no sentido temporal, mas também no que toca ao papel das próprias personagens: Eneias representa a raça de Heitor, agora na posição de Aquiles, e Turno o novo Aquiles na posição de Heitor¹⁹². Para Williams¹⁹³, Virgílio foi infeliz em seu herói já que, se comparado com Aquiles, ele é a sombra de um homem. Outro jeito possível de formular a básica tensão do poema, que em particular fica claro no livro 4, é

¹⁸¹ Carlos André define o poema como um canto de vida e de morte, e o lado humano é a sua maldição. André, 1992, 27-47 (b). *Obj. Cit.* Carvalho, 2008, 18 (b).

¹⁸² Hardie, 1998, 66.

¹⁸³ Kennedy, 1997, 51. Kennedy faz uma análise da implicação interpretativa de Virgílio na recepção moderna, baseando-se em Theodore Ziolkowski e Thomas Eliot, entre outros.

¹⁸⁴ Quinn, 1968, 289.

¹⁸⁵ Williams, 1967, 23-24.

¹⁸⁶ Cerqueira, 2003, 109. Com a diferença de que Ulisses é marcadamente um personagem antipático e odioso na *Eneida*. *Ibidem*, 107.

¹⁸⁷ Williams, 1967, 36.

¹⁸⁸ Schlunk, 1974, 58; Powell, 2008, 31; Otis, 1969, 36-37.

¹⁸⁹ O'Hara, 1990, 47.

¹⁹⁰ Cairns, 1989, 3; Quinn, 1968, 288.

¹⁹¹ Sellar, 1897, 349.

¹⁹² Williams, 1967, 38.

¹⁹³ Williams, 1967, 31, 37.

ver o filosófico conflito entre a conduta humana estóica e epicurista. Williams não diz nada em concreto, apenas sugere a *Eneida* 4, acerca do estoicismo e epicurismo de Eneias e Dido, embora esse conflito de ideologias seja uma das nuances do comportamento humano¹⁹⁴.

Eneias é um homem de paz, e os versos 107-112 do canto 12¹⁹⁵ comprovam o seu espírito, porquanto ele rejubila pelo seu tratado com os Latinos e a cessação do derramamento de sangue. Tanto é um homem de paz que, para o único combate para o qual é desafiado, tem de aguçar seu espírito bélico para trabalhar a ira contra Turno¹⁹⁶. A violação da fé no repúdio ao tratado é o pivô sobre o qual se desenvolve o livro de Turno (livro 12), o que Fowler¹⁹⁷ considera uma brecha na religião de Júpiter, uma ação ímpia que não poderia vir à tona; daqui o incomum da paixão de Eneias, a ameaça para destruição da cidade e agora essa cena terrível de vergonha e desespero de Amata. Este aspeto de Júpiter não é uma mera adaptação do grego Zeus, antes, para Fowler, este comentário sugere que se trata de sentimento e convicção religiosa inerentes à realidade romana.

Turno se move de uma arrogante confiança, nos livros 7 e 9, para a desilusão e a dolorosa consciência na última terça parte do livro 12¹⁹⁸. Fowler estuda o episódio em que Júpiter olha para os heróis em duelo, examina os lances e dita dois destinos diferentes, o que acaba por condenar o esforço:

Iuppiter ipse duas aequato examine lances
sustinet et fata imponit diuersa duorum,
quem damnet labor et quo uergat pondere letum¹⁹⁹ (*Aen.* 12.725-727)

Este pessimismo é comum em Virgílio em coisas maiores do destino, e nota-se uma tendência para brincar com o humilde esforço humano. Duvido²⁰⁰ que possamos ver “pessimismo” aqui, ou tratar a passagem como uma filosofia, ao invés de poesia. A questão, simples, é esta: por que razão Turno escala o mais pesado a um naufrágio? Para a imagem do equilíbrio é apenas uma maneira poética de contrastar os valores dos dois rivais²⁰¹.

A glória e a tragédia na *Eneida* e em Eneias são notáveis, e isto é um equilíbrio necessário e arriscado²⁰². Em geral, as maiores tragédias na *Eneida* centram-se em torno

¹⁹⁴ Williams, 1967, 34.

¹⁹⁵ *Nec minus interea maternis saeuus in armis
Aeneas acuit Martem et se suscitatur ira,
oblato gaudens componi foedere bellum.
tum socios maestique metum solatur Iuli,
fata docens, regique iubet responsa Latino
certa referre uiros et pacis dicere leges.*

“Entretanto, Eneias, não menos terrível revestido das armas maternas, aguça em si Marte e excita a sua cólera, rejubilando pelo facto de a guerra se decidir por meio do acordo que lhe foi oferecido. Então, consola os companheiros e acalma o medo do triste Julo, explicando-lhe os destinos. Depois, ordena a alguns homens que levem ao rei Latino respostas firmes e que lhes ditem as condições da paz.”

¹⁹⁶ Fowler, 1919, 52.

¹⁹⁷ Fowler, 1919, 112. A propósito, antes de comentar o referido episódio de que toma partido, Fowler cita os versos de *Aen.* 12.593-603.

¹⁹⁸ O’Hara, 1990, 62.

¹⁹⁹ “O próprio Júpiter segura os dois pratos da balança num equilíbrio perfeito, e neles coloca os destinos opostos de ambos: a quem esta prova condenará, para que lado se inclinará a morte com o seu peso.”

²⁰⁰ Fowler, 1919, 125-126.

²⁰¹ Fowler vê como uma imagem natural e familiar, citando timidamente em rodapé uma relação com *Daniel* 5:27: “foste pesado na balança e foste achado em falta”; note-se que, em Virgílio, a escala pesada é um mal.

²⁰² Cesare, 1974, 239.

de Turno e Dido, porque são personagens fatídicas por natureza e sozinhas, capazes de abarcar todo o grupo de “vítimas” do herói dentro da epopeia²⁰³, Turno e Dido são muito semelhantes e contra o nascimento de ambos está o jogo de Eneias²⁰⁴. Para Wigotsky²⁰⁵, é incontestável que Virgílio tenha modelado Dido, em muitos aspectos, a partir da *Medeia* de Apolônio; já Highet alega que a solidão para com o abandono de Eneias (*Aen.* 4.320-330) assemelha-se com *Medeia* de Eurípedes (*Med.* 499-515)²⁰⁶. E Nelis²⁰⁷, tomando partido, diz que os *Argonautica* são um dos mais importantes modelos usados por Virgílio, que os versos de *Aen.* 4.657-658 são provavelmente tirados do prólogo de Ênio ou da *Medeia* de Eurípedes, e alude mesmo à imitação de uma passagem em Catulo²⁰⁸. Contudo, a tragédia é o gênero mais associado com Dido, ela se encaixa perfeitamente no modelo aristotélico de herói trágico, um ser superior humilhado por uma falha trágica. A tragédia de Dido é introduzida no primeiro livro (*Aen.* 1.337), num discurso em que Vênus descreve a Eneias a história da rainha, à maneira do prólogo entregue a um deus de uma tragédia de Eurípedes²⁰⁹.

Virgílio tomou Homero como mestre, mas juntou a tradição itálica com a lição homérica²¹⁰; a *Eneida* canta as glórias de Roma, prudentemente unidas à lenda grega referente à guerra de Tróia, tradição que vinha desde Névio, é um poema que contém mitologia, mas também história, arqueologia e instituições²¹¹. Não se trata de um poema

²⁰³ Ross, 2007, 32-52. Turno, contudo é a maior vítima da epopeia virgiliana. Putnam, 1966, 151.

²⁰⁴ Hornsby, 1970, 103; Williams, 1992, 61.

²⁰⁵ Quoque Otis, 1969, 34.

²⁰⁶ Highet, 1972, 223.

²⁰⁷ Nelis, 2001, 6. Nelis elaborou um extenso trabalho analisando a intertextualidade entre *Os Argonautas* de Apolônio de Rodes e a *Eneida*, desde a viagem de Tróia a Cartago, a chegada e recepção por Dido, até o episódio da batalha final com Turno. Segundo o autor, Sérvio cita a *Os Argonautas* seis vezes, em relação à influência na *Eneida*, recordando que Macróbio (5.17.4) diz: *adeo, ut ARGONAVTICORVM QVARTO, quorum scriptor est APOLLONIVS, librum Aeneidos suae quartum totum paene formavit ad Didonem uel Aenean amatoriam incontinentiam Medaeae circa Iasonem transferendo*. (“assim, como no quarto canto d’*Os Argonautas* cujo escritor é Apolônio, elaborou o quarto livro da sua *Eneida* quase todo ele para transferir para Dido em relação a Eneias o excesso de amor de Medeia em relação a Jasão”) Mt.- *Apud Ibidem* 6. Otis cita o canto de Orfeu (*Arg.* 1.496f) como protótipo da curiosidade e emoção de Dido diante de Eneias (*Aen.* 1.748-765 2.1-13). Otis, 1969, 46-47.

²⁰⁸ Para Wigotsky, os quadros de Dido são meras imitações de poetas anteriores. Os versos da *Eneida* supracitados são: *felix, heu nimium felix, si litora tantum | numquam Dardaniae tetigissent nostra carinae!* (“Feliz, oh, demasiado feliz não houvessem nunca os navios dos Dárdanos tocado sequer as nossas praias!”) A imitação de Catulo refere-se a passagem 64.171-172: *Iuppiter omnipotens, utinam ne tempore primo | Cnosia Cecropiae tetigissent litora puppes*. (“Júpiter onipotente, oxalá, em tempos de outrora, não tivessem as naus de Cécrops tocado as praias de Cnósia” Mt.). (Citado por Macróbio 6.1.42). (*Cnosia* in Catulo, *Gnosia* in Macróbio; Wigotsky optou por *gnosia*). Assim como para Wigotsky, a *Buc.* 4.34-35 (*altera quae uehat Argo | delectos heroas*) (“heróis escolhidos, uma nova Argos levará dentro de si.” Mt.) remonta indubitavelmente a *Medeia* 250: *Argo, quia Argivi in ea delecti viri*. (“Argos, porque nela seguem guerreiros argivos escolhidos” Mt.) Similarmente, os versos de *Aen.* 4.534-536, onde Dido lamenta não ter futuro e se entrega à angústia, são uma imitação de *Medeia* 276-277, ou de *Andrômaca* 86-91, e outro exemplo de *topos* pode ser fundado em Catulo 64.177. Wigotsky, 1972, 76.

²⁰⁹ Hardie, 1998, 62. O ritual de violência e a falha do sacrifício, o suicídio, *devotio* e ritual, a fragilidade de reconciliação, o ritual de restauração, a lamentação ritual e a identidade cívica romana, a identidade heróica são aspectos apontados por Panoussi, em *Greek tragedy in Virgil’s “Aeneid”*, como intertextos com diversas tragédias gregas.

²¹⁰ Camps, 1969, 15 analisa esta grande semelhança entre o mundo cósmico de Virgílio e o de Homero. Mas, para Otis, 1964, 49, no caso de Virgílio há já uma determinada distância entre o cosmo e a humanidade, ao passo que, em Homero, os deuses não são tão divididos, porque Zeus tem mais poder e é mais onisciente que os outros deuses.

²¹¹ Martins, 1947, 35. Felisberto Martins está interessado apenas na comprovação da crise no *maravilhoso* na epopeia latina, e busca em Virgílio provas de ter sido o último grande poeta que conseguiu adotar o *maravilhoso* com a rara felicidade.

essencialmente mitológico²¹², semelhante às obras homéricas, mas, para Felisberto Martins, trata-se da história romana metrificada mas com um diferencial, a atribuição de caracteres do maravilhoso²¹³. De fato, a *Eneida*, aparentando apenas contar uma história esconde *outro sentimento*, já que o poema destrói o liame historiográfico com a inserção de Dido no tempo narrativo de Eneias – com vista a produzir louvores para certas virtudes inculcadas no caráter do herói –, ou de outros elementos extratextuais, como o imperador e os romanos em geral²¹⁴. Nessa corrente é que, n’*Os Lusíadas*, Camões procurou conciliar a dicotomia épica entre a *pureza da verdade* histórica e a imitação de Homero e Virgílio, o que obrigava igualmente a uma certa sublimação mitológica²¹⁵, isto é, à inserção do maravilhoso; e nessa via Gonçalves Dias também teria de entrar para compor *Os Timbiras*.

Mas, de acordo com a afirmação de Medeiros²¹⁶, a *Ilíada* ditava as leis do gênero épico, tanto que, em pleno século XVII, o *Paraíso Perdido* de Milton ainda se comprazia em narrar pela boca do arcanjo Rafael a grande batalha nos céus entre os esquadrões de Deus e os de Satanás. Apesar que Milton à quase semelhança de Virgílio era inteiramente literário, e Homero era literal e histórico²¹⁷; para Fowler²¹⁸, Milton foi atraído muito mais pelas características do universo virgiliano para a sua própria criação do campeão do lado errado, tornando digno o antagonismo do seu herói, uma grande figura no seu alto-sacrifício pela causa errada, o que, na última linha do seu livro, justifica o uso da palavra *indignata*. Porque Virgílio é um poeta, não um filósofo, como Milton, no seu tratamento de Satanás, é um poeta, não um teólogo²¹⁹.

A fortuna de Virgílio foi a sua influência sobre o mundo antigo, fazendo-se ouvir por toda a Idade Média e no Renascimento, quando “è il maestro di Dante in un senso profondo”²²⁰. Para Burrow e Highet²²¹, Dante é a mais sofisticada renovação de

²¹² Embora, muito se tem feito na arqueologia na tentativa de comprovar que a guerra de Tróia realmente tenha acontecido. Nos tempos antigos, quase todos escritores assumiram que isto era história; só mais tarde (Séc. XVIII e XIX a.C. que mais escritores disseram que a guerra tenha sido apenas ficção. Dalby, 2006, 31.

²¹³ Martins, 1947, 38.

²¹⁴ Alves, 2001, 27-29. Esta conclusão de Hélio Alves parte das quatro razões poéticas fornecidas por Boccaccio (*in Genealogia de gli dei. I quindice libri di M. et caetera*): contar o que aconteceu com Eneias antes do início da narração imitando a *Odisseia*; realizar uma alegoria moral; exaltar Augusto e a sua casa; exaltar o nome de Roma.

²¹⁵ Alves, 2001, 553.

²¹⁶ Medeiros, 1992, 8; o poema de Milton foi uma ponte para a quarta e última classe do épico no Renascimento. Highet, 1976, 146-147.

²¹⁷ Emerson, 1965, 269.

²¹⁸ Fowler, 1919, 127.

²¹⁹ Para Fowler, os versos *circumque atrae Formidinis ora | Iraeque Insidiaeque, dei comitatus, aguntur* (“e à sua volta agitam-se os rostos do negro Pavor, da Ira e da Traição, os companheiros do deus”) (*Aen.* 12.335-336), apesar de dependerem da linguagem homérica (*Il.* 4.440) – onde parecem tão modernos e literários como em Virgílio – são mais impressivos e usam expressões mais simples. Milton não poderia fugir do seu mestre nessa passagem, quando, no final no seu segundo livro, descreve o *comitatus* do Caos. Fowler, 1919, 77. Citando os versos de Milton abaixo:

“With him enthroned
Sat sable-vested Night, eldest of things,
The consort of his reign, and by them stood
Orcus and Ades, and the dreaded name
Of Demogorgon: Rumour next and Chance,
And Tumult and Confusion all embroiled,
And Discord with a thousand various mouths.” (Livro 2.961-967).

²²⁰ Büchner, 1963, 537-564; Richard, 2010, 94.

²²¹ Burrow, 1997, 80-87; Highet, 1976, 144.

Virgílio no período medieval²²². Ariosto imita o episódio de Niso e Euríalo no seu *Orlando Furioso*²²³, e, em 1572, Camões insistia n' *Os Lusíadas* na alusão a Virgílio para a heróica expansão portuguesa. A influência de Virgílio sobre a literatura medieval, renascença e Europa moderna ainda é incalculável²²⁴. O discurso em *Dom Quixote* por exemplo é uma imitação inocente de uma “well-known classical theme”, de Virgílio e Ovídio²²⁵. Conforme a constatação de Melberg, há um conflito entre a ordem “visual-spatial” e a ordem temporal, e isso é desenvolvido pela temporalidade que Cervantes na sua *imitación* excede ao clássico *Mimesis*²²⁶. Sobre essas mesmas obras do Renascimento, Hight²²⁷ fala em *translation, imitation* e *emulation*. A *translation* embora os efeitos do poder entrar por ela são mais diferentes do que se poderia supor; a *imitation* era feita de duas maneiras: o autor moderno decide que ele pode escrever poemas em latim que são tão bons quanto os de Virgílio e os outros modelos, ou então, escrevia poemas na sua própria língua; a terceira era a *emulation*, que impede os escritores modernos de usar algo, mas não tudo, de forma clássica e material, e para acrescentar muito de seu próprio estilo e assunto – no esforço para produzir algo que não é tão bom quanto as obras-primas clássicas, mas diferente e novo. Para Hight a *translation* era o mais importante elemento em literatura e foi praticada primeiramente pelo poeta Lívio Andrônico em 250 a.C. “turned Homer’s Odyssey into Latin for use as a text-book of Greek poetry ad legend”. Quando finalmente chegamos a Idade Moderna houve uma necessidade de um regresso a origem das nações neolatinas, e ao voltar para a Idade Média para fixar a origem da modernidade, tal como concebida, a consciência histórica do romantismo deu certa noção cronológica maior extensão do que ela já teve²²⁸.

No Brasil, os árcades Basílio da Gama e Santa Rita Durão foram os primeiros a elaborarem poemas épicos: o *Caramuru* é uma espécie de *Lusíadas* brasileiro, ao passo que *O Uruguai*, mais antigo, foi escrito em versos livres, fugindo à estética renascentista. Mas o arcadismo foi um movimento pré independência, tão logo que declarou a independência o Romantismo inaugurou no Brasil e com ele a necessidade de um novo poema épico. Independentemente do vulto de Camões, por trás também está o de Virgílio, cuja fonte, já vimos, é Homero; e Gonçalves Dias, quando manifestou o interesse de escrever a sua epopeia, denominou-a de *Ilíada* brasileira, de *Génesis* americano, de “criação recriada”. A partir desse ponto, podemos refletir que Gonçalves tinha a plena consciência da impossibilidade de inventar a partir do nada uma epopeia dos povos primitivos que habitavam o Brasil, sem que a sua “criação” fosse uma “recriação”; ou seja, o processo efrástico já estava arraigado na ideia de Gonçalves muito antes de sua obra vir à tona.

Gonçalves Dias tinha por princípio a *Ilíada*²²⁹, pelas guerras titânicas que empreenderia no meio da floresta, mas um êxodo traz a tona a *Odisseia*²³⁰ e conseqüentemente a *Eneida*²³¹. Mas a *Odisseia* é o poema da restauração da paz, do

²²² Para Hight o poema de Dante é o único em linguagem vernácula escrito durante a idade média. Hight, 1976, 144.

²²³ Burrow, 1997, 83.

²²⁴ Green, 2004, VII.

²²⁵ Melberg, 1995, 53-54.

²²⁶ Melberg, 1995, 55.

²²⁷ Hight, 2010, 104.

²²⁸ Jauss, 1978, 194.

²²⁹ Ross, 2007, 1: “the *Iliad* is the great poem of war.”

²³⁰ “the *Odyssey* of the restoration of peace – that is, the return from war and re-establishment of the social order, family, and home.” Ross, 2007, 1.

²³¹ “The *Aeneid* glorifies the indissoluble links uniting the past and the present”. Newman, 1967, 37.

retorno da guerra depois de consumidos os anos da juventude, ao passo que *Os Timbiras* pretendiam não um êxodo, mas uma diáspora, porque os Timbiras saíam pela floresta beirando o rio Amazonas como Eneias fugiu de Tróia ardente mar adentro, à procura de uma terra prometida pelos deuses; e assim como os troianos, a diáspora dos Timbiras era definitiva.

A poesia épica, no Romantismo brasileiro, ganha conotações totalmente diferentes, porque nos tempos clássicos os poemas eram cantados de geração em geração²³². Tinha por finalidade uma obra que celebrasse o Império do Brasil, com características não muito diferentes dos motivos que levaram ao surgimento da *Eneida*: a propaganda política. Gonçalves enfrenta o mesmo desafio que Virgílio²³³: se o poeta de Mântua tem de transportar para o universo latino um mundo que é grego, mas consegue esse feito na medida em que utiliza o universo latino no processo efrástico, também Gonçalves tem de transportar o universo cavalheiresco greco-latino para o ambiente nativo americano, o que não se trata de um ofício simples, antes de algo que requer uma forte competência poética. Gonçalves Dias é um poeta que não luta contra o caos, mas contra os clichés da opinião²³⁴, tal como o pintor não pinta sobre uma tela virgem, nem o escritor escreve numa página branca, mas a página e a tela estão coberta de clichés preexistentes, preestabelecidos, que os obrigam a apagar, limpar, laminar, ou até rasgar, para que uma nova corrente vinda do caos traga uma nova visão²³⁵.

²³² “Certainly epic singing was very popular in the archaic period, and certain themes doubtless became very familiar through repeated performance; it is also likely that audiences related particular themes being performed to a larger cycle of epic stories.” Ford, 1997, 85.

²³³ Há que se fazer uma comparação com as palavras de Sellar, ao afirmar que “first, that of writing a poem representative and commemorative of Rome and of his own epoch, in the spirit in which some of the Great architectural works of the empire, such as the Column of Trajan, the Arches of Titus of Constantine, were erected; and, secondly, that of writing an imitative epic of action, manners, and character which should afford to his countrymen an interest analogous to that which the Greeks derived from the Homeric poems”. Sellar, 1897, 310.

²³⁴ Galois, in Dalmas, *Evariste Galois*, pp. 121, 130. *Apud* Deleuze e Guattari, 1992, 178.

²³⁵ Deleuze e Guattari, 1992, 178-180.

CAPÍTULO II

**O ÍNDIO E A SUA HERMENÊUTICA: DA PROVÍNCIA DE
SANTA CRUZ AO IMPÉRIO DO BRASIL**

2.1. A «DES»CONSTRUÇÃO DO NOVO MUNDO E DO ÍNDIO NO IMAGINÁRIO EUROPEU

Não os entenderam os colonos, convencidos de que os índios, como os anormais da conduta, exigiam educação ou tratamento emendativo.

Estevão Pinto (1935, 256)

Todorov asseverou categoricamente que a descoberta da América, sem dúvida, foi o encontro mais espantoso da história universal²³⁶, nomeadamente sobre a descoberta efetuada por Cristóvão Colombo porque nas demais não se verificou aquela sensação de estranheza radical, visto que os europeus já tinham conhecimentos da China, África e Índia e mesmo a Oceania por ter sido posterior, não causou tamanho espanto²³⁷.

A minha dissertação pretende demonstrar que o projeto da *Ilíada* Brasileira – tentativa de emancipação da literatura brasileira pela glorificação dos seus heróis num poema digno de Homero – era na realidade uma auto-afirmação da Nova Lusitânia criada nos trópicos. O Brasil era um projeto português e o indianismo foi o acabamento desta realização. O Brasil nasce, nomeadamente em 1548 com o decreto de D. João III²³⁸, e o índio, como veremos, fez parte deste projeto e, no fundo daquele imaginário do nativo enquanto representante nacional por excelência, estava a realização camuflada do projeto português. A carta de Caminha à semelhança da que fora redigida por Colombo, iniciou, por assim dizer, a «des»construção do indígena brasileiro no imaginário europeu, como um ser ingénuo, dotado de bestialidades; que deveria passar por um processo de educação, a fim de alcançar os padrões da civilização²³⁹.

Todorov recorda como Colombo refletiu a constatação de ter encontrado os homens nus e repetiu isto continuamente em face da sua desilusão de só ter encontrado selvagens²⁴⁰. Para Todorov a descoberta era aquilo que o “eu” fez do “outro”; embora também seja possível descobrir os outros em si mesmo, e, por outro lado, o “eu” seja também um “outro”. Mas cada um dos outros é igualmente um “eu” apenas separados pelo ponto de vista de que os outros estão todos lá e só “eu” estou aqui²⁴¹. O autor então indaga se não seria possível através das notas de Colombo ver como os índios enxergaram os espanhóis, entretanto toda a informação está contaminada porque já no

²³⁶ Todorov, 1990, 13-14. Maria Beatriz Nizza da Silva detetou que entre os laicos e religiosos encontra-se três tipos de atitudes perante a cultura indígena: a condenação e rejeição; a observação e a descrição mais ou menos neutra; e a adoção e incorporação. Silva, 1992, 479.

²³⁷ A história moderna reconhece que outros navegadores europeus chegaram na América antes de Colombo, inclusive suspeitam que árabes e chineses tenham feito. Iglesias, 1997, 24; Carbonari, Formento e Travaglia, 1997, 47.

²³⁸ Em 1548, D. João III decide enviar Tomé de Sousa para fundar uma cidade (atual Salvador) na Capitania da Baía de Todos-os-Santos, que tinha sido integrada à coroa devido à morte de seu titular pelos Tupinambás, o donatário Francisco Pereira Coutinho. Couto, 1997, 187.

²³⁹ A narrativa de Pero Vaz de Caminha manteve-se inédita durante os séculos XVI e XVII, embora o seu conteúdo tivesse ecoado em textos impressos, tal como na carta do Rei Venturoso aos Reis Católicos em março de 1505. Dias, 1982, 223. Gonçalves Dias escreveu um artigo justificando que Pedro Álvares Cabral não tinha chegado no Brasil por acaso, como dizia alguns historiadores. Dias, 1868, 386-388.

²⁴⁰ Todorov, 1990, 47-48.

²⁴¹ Todorov, 1990, 11.

início o navegador viciou²⁴²: primeiro Colombo concluiu que os índios se pareciam mais com homens do que com animais – por andarem nus²⁴³, e depois o sempre irreverente e comum desejo de introduzi-los ao Cristianismo²⁴⁴.

Com a descoberta do Novo Mundo travou-se então uma discórdia na designação do homem descoberto, do trato e do seu lugar na cristandade. Adotaram então o termo “gentio” abundantemente utilizado pelos Jesuítas e empregado para todos os pagãos; a etimologia vem do hebraico *goyim* e exprime a condição primária de todos que não eram judeus. O termo designa nações ou povos, sendo predominantemente nos dicionários acrescentado o sentido de “grande número” e da característica de “não ser civilizada e cristã”²⁴⁵. Os primeiros colonos contudo, seguindo os navegantes, chamaram-lhe índios; a explicação mais antiga e um tanto quanto controversa para a designação é a de que os primeiros navegantes confundiram-se imaginando terem alcançado a Índia quando, em realidade, haviam-se aportado na América. Se por um lado alguns vão arguir em favor dos nativos americanos sobre a falsidade que paira sobre essa nomenclatura, Thévet interrogava porque chamavam a América de Índias quando a região Oriental assim denominada tirou o nome do famoso rio Indo e se achava muito distante do local²⁴⁶. O fato é que mesmo o gentio, depois de convertido perdia a designação e passava a ser índio e com o tempo o termo gentio deu lugar apenas a índio.

Para além da designação mais compreensível, o homem americano deu origem a outra discussão na Europa persuadida pelo seu cristianismo: qual a sua origem e o seu legado no seio histórico da cristandade? A tradição judaico-cristã, dizia que toda a humanidade descendia de Noé, pelo que alguns trataram logo de atribuírem origem à Cam²⁴⁷. Nos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, há uma porção destas teorias difundidas no século XVI; onde a voz de Ambrósio Fernandes Brandão surge em forma de um diálogo entre dois personagens: Brandonio e Alviano. Brandonio principia dizendo que nos relatos bíblicos o rei Salomão comprava especiarias em Ophir demorando três anos inteiros nessa viagem; situava-se este porto em Tharsis; mais tarde concluíram que Ophir estava em Sofala «Moçambique» e, que para lá chegarem, passavam por Mina «Gana» e o cabo de Boa Esperança. Devido as complicações marítimas da época, algumas naus se perderam indo parar no cabo de Santo Agostinho «Pernambuco» originando a povoação da América²⁴⁸. Alviano propõe que os outros americanos descendessem dos Chineses, que foram parar no Peru iniciando a povoação daquela extremidade; Brandonio concorda refletindo a diferença entre os dois povos: aqueles pouco inclinados à guerra enquanto o brasileiro belicosíssimo; tendo ainda o brasileiro muitos nomes hebreus e o hábito de tomar sobrinhas como esposas e

²⁴² Todorov, 1990, 55.

²⁴³ *Apud* Todorov, 1990, 48.

²⁴⁴ Todorov, 1990, 57.

²⁴⁵ Lello «pag. 1150» *Apud* Almeida, 1997, 261-262.

²⁴⁶ Thévet, 1978, 97.

²⁴⁷ Era dos filhos de Noé, no entanto não conclui que sejam descendentes de Cam, chega a dizer Brandonio que não sabia porque caminho haviam estas gentes chegado na América e na Índia. Brandão, 1943, 106. Léry, 1941, 201, o religioso francês estava convencido da descendência de Noé. Diz que Moisés fazendo menção dos filhos de Noé afirmou que Jafé habitou as ilhas «que ele acredita ser Grécia, Gália, Itália e outras terras separadas da Judéia pelo mar, mas descarta ser as terras adjacentes a América»; descarta Léry pertencerem a Sem por ser pai da nação bendita dos judeus; sobrava portanto Cam, o filho amaldiçoado e que ele acredita ser provável. Gomara indicou a mesma crença em relação aos selvagens peruanos. *Apud* Léry, 1941, 201 nas em *Hist. Gen. de las Indias*, § CCXVII, p. 277-278, *passim*. Léry declara que era adepto dessa crença dezesseis anos antes de ler Gomara. Ensinavam a caça e a guerra aos filhos, mostravam-se verdadeiros sucessores de Lamech, Nemrod e Esaú. Léry, 1941, 207.

²⁴⁸ Brandão, 1943, 110-112. Conclui o autor que Tharsis no frasis grego significa África.

conhecimento avançado da astronomia. Uma outra corrente dizia que eles saíram através do mar Vermelho e Oceano Índico e desenganados chegavam na América; outra hipótese é que após a confusão da Torre de Babel foram parar na Índia e dali no Novo Mundo²⁴⁹.

Para além das origens cristãs, alguns intrépidos quiseram dar uma origem mitológica para os americanos: Montaigne²⁵⁰ define que pudessem descender de Cartagineses que depois de serem vencidos pelos Romanos e envergonhados se lançaram pelo mundo; alguns atribuíam origem aos Troianos, companheiros de Eneias, que se desgarraram pelo Mediterrâneo e Atlântico; ou dos Fenícios que após quatro dias chegaram numa ilha movediça²⁵¹. Tomando parte nestas cousas, João de Souza, na *América Abreviada*, denominou-as como “graves opiniões”, justifica a sua teoria com base no que falaram alguns antigos filósofos: de haver nos tempos antigos «que ele situa» defronte a boca do Mediterrâneo e das duas Colunas de Hércules uma imensa ilha chamada Atlântida, tão dilatada que na grandeza excedia a Ásia e a África e por causa de grandes inundações desapareceu ficando por ocupar com o Atlântico, sendo Atlântida a própria América²⁵². São pontos controversos que buscavam apenas legitimar o domínio ibérico na América, algumas, até, são menos conhecidas como a menção do frei Vicente do Salvador a uma obra fantástica a que ele dá pouco crédito histórico de um certo D. Diego de Avalos, vizinho de Chuquiabue no Peru, que traçava a origem dos índios americanos à península Ibérica²⁵³.

O Renascimento trouxe ao imaginário Ocidental o mito de Atlântida, a fé cristã fundamentalista por meio dos seus inumeráveis adeptos procurará vê-la no paraíso edénico perdido pelo pecado original, outros irão sonhar simultaneamente com a existência de reinos fabulosos nas Américas, desde o Eldorado, as Amazonas²⁵⁴ e às Ilhas Afortunadas²⁵⁵, estas ilhas, de acordo com a tradição fenícia, eram designadas

²⁴⁹ Brandão, 1943, 112-114. O argumento da descendência das tribos israelitas pauta-se na história de Esdras. *Esdras* 2:13. Tapia e Folch citam II Reis 17 e 23. O mito judaico-índio teve êxito entre os séculos XVI e XIX, culminando inclusive numa famosa religião, cujo livro sagrado, *O Livro de Mórmon* transcrito por Joseph Smith (1830) descreve que os israelitas ao comando de Leí chegaram na América em 600 a.C. (1 *Néfi* 16); e posteriormente se dividiu em duas nações: nefitas e lamanitas. Contudo não eram os primeiros habitantes, porque uma outra nação, chamada de Jareditas, havia chegado muito antes, logo após a confusão das línguas na Torre de Babel (*Éter* 1-6). No primeiro capítulo da *História de las Índias de Nueva España*, o Frei Diego Durán dedicou-se a demonstrar que os índios eram restos das dez tribos perdidas de Israel e para provar essa teoria, Gregorio Garcia escreveu *Orígenes de los Índios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (1607). Tapia e Folch, 1990, 414.

²⁵⁰ Montaigne, 1910, 193-195.

²⁵¹ O autor conclui que era uma ilhota situada na costa do Algarve chamada Pessegueiro, onde se passava uma grande quantidade de atuns indo desovar dentro do estreito. Quanto aos Cartagineses conclui Brandonio que se tratava das ilhas Canárias «que estavam povoadas por uma gente chamada Guanches, que provavelmente descendiam dos cartagineses». Brandão, 1943, 107-108.

²⁵² “Esta grande ilha a meu ver podia ser a América, extendendo-se por todas as ilhas q’se achavam povoadas de gente presa lhe Cannárias, Madeyra e os Açores, q’ com signaes da terra ficaram aparecendo, de qual iria pouca distancia a da Africa com significa partícula: innavigabile eras.” Ferreira, *América Abreviada*, fls127- 128v e *Capítulo III*, fls 55-57. Cita o autor um texto latino do qual não sabemos a verdadeira autoria.

²⁵³ Os Espanhóis teriam expulso da península uma gente bárbara e antropófoga que habitavam a região serrana da Andaluzia; teriam depois de expulsos passado pelas Canárias e Cabo Verde antes de atingirem o Brasil, dividindo-se depois em dois grupos irmãos chamados Tupi e outro Guarani. Salvador, 1918, 51-52. Citado por Monteiro, 2001, 53.

²⁵⁴ Berrini, 1997, 14-15.

²⁵⁵ Segundo Gibbon e Mitchell, o mito do Jardim de Hespérides, das ilhas Afortunadas, Valhala, Vinland Terra de Ouro, todos localizados no Oeste, foram espalhados pela Europa e são originários de antigos mitos e lendas Egípcias que localizavam uma terra mística ao Oeste do rio Nilo. Gibbon e Mitchell, 2000, 16. Estas ilhas Afortunadas foram visitadas por São Brandão que viveu entre os séculos IV e V na

como Braaz; já os monges irlandeses chamavam-nas de Hy Brazil e situavam-nas a sudoeste dos Açores. Entre 1325 e 1482, alguns mapas incluíam-na naquela posição a Insulla de Brazil ou Isola de Brazil²⁵⁶. Montaigne não se ilude, não encontra nenhuma comprovação em Platão e Sólon de que o Novo Mundo fosse a Atlântida²⁵⁷. No entanto, buscando compreender a origem e o legado destes povos, os europeus jamais chegaram a um acordo, de maneira que ainda hoje são polémicas quaisquer afirmações sobre a origem e por quanto tempo os americanos viveram ocultos do restante do Mundo.

Com o mito fenício-irlandês concorrem ainda os mitos greco-romanos e judaico-cristãos. Marilena Chaui menciona o contributo de algumas profecias bíblicas: o livro de *Gênesis* faz alusão um paraíso terrestre, cortado por quatro rios a Oriente; *Isaías* descreve um Oriente-paraíso cortado por rios cujos leitos são de ouro e prata, safiras e rubis, em cujas montanhas derramam-se pedras preciosas, habitado por gentes indômitas, doces e inocentes como no dia da criação²⁵⁸. O padre António Vieira vai a *Bíblia* para justificar o domínio português na América, segundo o qual este evento estava profetizado pelo profeta Isaías: o texto fala sobre gente de alta estatura e pele bronzeada que vivia numa terra sulcada de rios²⁵⁹. Para Vieira os intérpretes antigos não tinham achado a verdadeira explicação desta passagem porque não podiam atinar porque não tinham notícia nem da terra, nem da gente citada pelo profeta.

Os quatro rios do *Gênesis* são o Pison, o Gion, o Tigre e o Eufrates; o cardeal e teólogo francês Pierre d'Ailly em 1410 no seu *Ymago mundi*, e Colombo depois dele, situavam o Éden na América, o livro do francês diz que poderia ser ao sul do Equador, todavia jamais numa zona tórrida, lembrando que alguns fatores, como a altitude, poderiam amenizar o clima²⁶⁰. Mas Américo Vespucci imagina o paraíso edênico ao deparar com luxuriantes árvores perenes americanas, plenas de frutos e inebriantes de perfumes. Por isto, mais tarde os rios nomeados em *Gênesis* são identificados como aos rios da Mata, ao Madalena, Amazonas e Orinoco²⁶¹. Mas a ideia desse paraíso não é só por sua fartura, mas também pela inocência da sua gente. Desconhecendo a moeda por causa da prodigalidade da terra, o homem americano não buscaria corromper os outros e os chefes não se tornariam despóticos, preservando a igualdade e a liberdade²⁶². Mas

Irlanda, estas ilhas por vezes foram identificadas com a ilha do Brasil. Para Gibbon e Mitchell, Leif Ericsson voltou a Noruega falando da Groelândia, cujo nome significa literalmente terra verde, e o seu retorno foi paciente de consultas e questões: haviam outras terras lá? Terras quentes e frutíferas? Teria ele ou os groelandinos vistos a ilha de São Brandão aumentando os mares para além da Irlanda? Teria ele visto os muitos vinhedos de Vinland ou as ilhas Afortunadas? Gibbon e Mitchell, 2000, 28. Além de semelhantes observações, Buarque de Holanda fala sobre a idealização poética se vê na *Odisseia*, onde se lê sobre lugares abençoados que não conhece neve, nem furação hibernal, ou grossas trovoadas. Apenas se diz sobre a amável viração que sopra das partes do Oeste, levada com a água do mar: doce refrigério para os homens. (*Od.* 4.563-568). Holanda, 1996, 154-160.

²⁵⁶ Chaui, 2001, 59-60; Buarque de Holanda difere algumas grafias em Hy Bressail, O'Brazil e Ysola de Braçir. Holanda, 1996, 173.

²⁵⁷ Montaigne, 1910, 192. Platão relata antiga crença egípcia recolhida de Solon por volta do ano de 600 a.C. No *Timeu* e no *Crítias* se encontram referências a Atlântida, uma informação recolhida de Sólon e relatava ao avô nonagenário de Crítias, então com 12 anos; este avô mais tarde repetirá ao neto a história que Solon contara. Estivera Solon no Egito e ali ouvira histórias que acontecera 9.000 anos antes, como inexistem documentos comprobatórios, quer do poema que Solon pretendia escrever, quer dos anais que os sacerdotes egípcios fizera alusão, ou se acredita na tradição oral, ou segundo postula a maior parte dos exegetas – o autor do mito da provável Atlântida é Platão²⁵⁷. Berrini, 1997, 13.

²⁵⁸ Chaui, 2001, 61.

²⁵⁹ Chaui, 2001, 77; Tapia e Folch, 1990, 412; citam o texto de *Isaías* 18:1-2 e o sermão do Pd. António Vieira: "História do Futuro ou Do Quinto Império do Mundo e as Esperanças de Portugal".

²⁶⁰ Holanda, 1996, 166-167.

²⁶¹ Berrini, 1997, 16-18.

²⁶² Ventura, 1991, 21.

esse exotismo das terras longínquas não foi um fenómeno da historiografia moderna, ele já estava presente na historiografia greco-latina, tanto que Heródoto conferia a Grécia o melhor clima e às terras remotas as melhores coisas²⁶³.

Logo que chegara no Brasil, surgiu um inflamado mito que perduraria por muito tempo no imaginário lusitano: em virtude da ausência de três letras no Tupi (F, L, R) e consideradas principais pelos inventores como o sinal de que não possuíam fé, lei nem rei²⁶⁴; embora admitissem que eles reconheciam a importância dos “principais” das aldeias²⁶⁵. As razões fundadas nesse mito como em todos os outros é a justificativa do que tem por trás da sua irracionalidade: dominação e exploração²⁶⁶, as palavras não precisam necessariamente das mesmas iniciais noutra língua para expressarem a mesma coisa, até no caso de línguas derivadas encontramos díspares paradigmas, imaginemos entre duas culturas sem contatos anteriores, Fé em romeno é *Credință*, por exemplo. Culpar a língua indígena pela falta desses vocábulos seria o mesmo que culpar a língua portuguesa pela ausência de um vocábulo que exprimissem *potiron*, aliás, palavra esta que o brasileiro apropriou-se na forma aportuguesada de mutirão. De maneira que, se ao índio faltava a fé, a lei e rei, ao lusitano faltaria as atividades comunitárias.

Na América houve grandes civilizações, e os europeus não foram capazes de compreendê-los, nem mesmo o regime dos pequenos Estados que havia no Brasil. Essa falta de reconhecimento se deu em relação ao restante do mundo, porque quando os europeus chegaram na Indonésia já as encontraram muçulmanizadas, e nem por isso souberam reconhecê-las da mesma maneira que reconheciam outros reinos da Europa; e Gonçalves Dias escreve isso no *Brazil e Oceania*. Como em África, Oceania e América não existia o conceito de Estado organizado semelhante ao que se viu na Europa e em partes da Ásia e norte de África; contudo, nos finais do século XIX, Francisco Prazeres²⁶⁷, no IHGB, defendia que as nações que povoaram o Brasil não tinham religião, nem estado monárquico, ou republicano; mas que cada nação tinha o seu cacique ou capitão eletivo que pela maior parte servia para se dirigirem nas ocasiões de guerra. Mas ainda é uma afirmação equivocada, porque ele se restringe a europeísmos, ao conceito de religião institucional e estado monárquico tributário; se esquecendo de referir que as tribos tinham fronteiras entre si e eram regidas pelos seus poderosos morubixabas, e mesmo relutantes alguns cronistas admiraram o poder destes que eles

²⁶³ O exótico encontrava nos locais mais afastados donde nenhum grego havia chegado, assim acreditavam que os extremos do mundo eram inabitados devido aos excessos climáticos, o frio extremo ao norte e o calor para o sul e leste. Koike, 2013, 107. A chamada “zona tórrida”, tão citada por estes cronistas coloniais, encerrava esse sentido de que os trópicos eram inabitáveis. Ferreira, *Capítulo III*, fls54 e 54v.

²⁶⁴ Brandão, 1943, 275. Segundo se atesta, a mais antiga referência à falta destas letras condicionadas a Fé, lei e rei foi Gândavo no *Tratado da terra do Brasil*. Gândavo, 2008, 65, (b). Repetido por Gabriel Soares de Sousa: “falta-lhes tres letras da do A B C, que são F, L, R grande ou dobrado, cousa muito para se notar; porque senão tem F, é porque não tem fé em nenhuma cousa que adorem; nem os nascidos entre os christãos e doutrinados pelos padres da Companhia tem fé em Deus Nosso Senhor, nem tem verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhe faça bem. E se não tem L na sua pronunciação, é porque não tem lei alguma que guardar, nem preceitos para se governar; e cada um faz a lei ao seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre elles leis com que se governem, nem tem lei uns com os outros. E se não tem esta letra R na sua pronunciação, é porque não tem rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguem, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai.” Sousa, 1938, 364-365. *América Abreviada*, fls. 124-124v. e também *Capítulo III* «o fragmento que encontrei e que atribui autor» fls. 51v e 52. Ricardo Fleckno questionou por que os índios não tinham no seu vocabulário palavras para traduzir Deus, Rei e Lei. *Apud* Taunay, 1938, 77.

²⁶⁵ Fernandes, 1989, 261; ainda de acordo com Brandão, para alguns grupos era cargo hereditário e outros eleitos de per si conquistados nos combates e na falta de herdeiros. Brandão, 1943, 273.

²⁶⁶ Adorno e Horkheimer, 1985, 55.

²⁶⁷ Prazeres, 1891, 14.

chamaram de “principais das aldeias”²⁶⁸. Considerar que eles tinham apenas uns “principais” é desconhecer o seu próprio regime de governo; Carlos Fausto relembra que os exemplos ilustrativos de Cunhambebe e Japi-açu patenteiam claramente que os tais chefes gozavam de maior prestígio e que obtinham maiores lucros nas guerras²⁶⁹. Hans Staden tendo sido prisioneiro e convivido com os Tupinambás, foi um dos poucos europeus a reconhecer o formato de Estado dos americanos e por isso ele foi o único que traduziu morubixaba por rei²⁷⁰; e foi capaz de perceber a importância dos maracás enquanto símbolo religioso, porque era pouco comprometido com a escolástica, como afirma Hélène Clastres²⁷¹. O próprio Thévet²⁷², depois de dizer que os índios não tinham religião alguma, pôs-se a reconhecer que o Pajé ou Caraíba era idolatrado e adorado e a eles eram dispensadas muitas honrarias e reverências. De sorte que estando um Pajé próximo da taba o poviléu ia recebê-lo antes mesmo que adentrasse, e recebiam-no com muitas súplicas de que os prognósticos fossem favoráveis, que lhes não atrasassem maldições, ao que estes respondiam com bem-aventuranças, e mais incongruente ainda: reconheceu que os índios acreditavam na imortalidade da alma; aliás, soube aproveitar muitíssimo bem da crença do índio, conforme narrou sobre quando foi indagado por Pindauçu «um morubixaba» quanto ao futuro dos Franceses após a morte, respondeu que iam viver com Tupã e notou que a sua resposta agradou ao índio chegando a convertê-lo mais tarde²⁷³.

O missionário calvinista Jean de Léry²⁷⁴, considerou que os habitantes do Velho Mundo deveriam louvar e agradecer a Deus pela superioridade que exerciam sobre os da quarta parte do mundo «América». Contrário ao que se julgaria, apesar desse olhar de inferioridade, os índios despertaram a admiração desse sacerdote, ao admitir que por mais bárbaros que fossem com os seus inimigos, tinham mais índole do que os campônios europeus²⁷⁵; enquanto tentavam converter os índios, os missionários muitas vezes encontravam cristãos vestidos como os selvagens, com várias mulheres e participando das festas no meio das tribos. Aliás, o calvinista ainda declarou que sentia-se mais seguro no meio do povo a que chamavam selvagem do que entre os franceses, onde encontravam-se muitos desleais e degenerados²⁷⁶. Montaigne²⁷⁷ critica aos europeus esclarecendo-os de que aquilo que era classificado como barbárie era simplesmente por ser alheio aos costumes até então conhecidos. Queixaram-se muito da frivolidade dos americanos nos assuntos religiosos; uma narração sobre os Gamelas, recolhida entre 1751 a 1753, por exemplo, diz que os índios iam buscar ferramentas na missão, e logo voltavam para as suas serras e sem se despedirem; relata também que um principal tinha ido a missão por sua livre vontade, e depois veio meter-se na canoa com sua mulher sem mais nem menos “porque esta gente é de incrível inconstância²⁷⁸”, queixou-se Antônio Machado. O autor da *América Abreviada* descreve-os como gentes

²⁶⁸ Brandão, 1943, 281; Ferreira, *América Abreviada*, fl. 119v e 120; Fernandes, 1989, 26.

²⁶⁹ Fausto, 1998, 389; Fernandes, 1989, 261.

²⁷⁰ Staden, 1988, 79.

²⁷¹ Clastres, 1978, 18.

²⁷² Thévet, 1978, 118.

²⁷³ Thévet, 1978, 121-122.

²⁷⁴ Léry, 1941, 187. Disse isto por dominarem a escrita e a transmissão dos conhecimentos através desta.

²⁷⁵ Léry, 1941, 200.

²⁷⁶ Léry, 1941, 218.

²⁷⁷ Montaigne, 1910, 196.

²⁷⁸ Sobre esta obra, o original se encontra na Biblioteca Pública de Évora, cf. Cunha Rivara, I, 52. Existe uma cópia no Arquivo Público do Pará, códice 673; e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 11,2.011. Foi publicado por Melo Morais, *Corografia IV*, 347-621. O autor é Antônio Machado, conforme identificou Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, IV, 127. «Nota da BN-RJ». Optamos por seguir a identificação de Leite por ignorância doutra. Machado, 11,2,011, vs. fl. 8.

inconstantíssimas, sem palavra segura, aleivosos, que mais se davam a sensualidade, mais vinho bebiam, mais gente matavam, é mais estimado no masculino e da mesma maneira as fêmeas mui lascivas e por qualquer leviandade debaixo de engano matam²⁷⁹.

Junto com a certeza de que o índio não tinha religião veio a necessidade de convertê-los do seu estado selvagem, então o “menos forte entre os fortes (o jesuíta) se propõe convencer o mais forte (o colono) a poupar o mais fraco dos três, o índio²⁸⁰”. O que se verifica é que a evangelização foi o meio pelo qual o colonizador conseguiu atingir o seu objetivo: fixar-se à terra; mas como Chateaubriand mesmo observou, foi evangelizando que os europeus massacraram os índios americanos²⁸¹. Catequizar tornou-se sinónimo de aporтуguesar, como as tradições indígenas eram consideradas gentílicas era necessário substituí-las por costumes portugueses e cristãos²⁸². Spix e Martius, no Maranhão se queixou que os colonizadores exigiam do índio uma renúncia imediata de todos os seus hábitos, tendências e costumes nativos, e principalmente nas leis e na religião que eles desconheciam e que por esse motivo os índios procuravam sempre fugir²⁸³.

Na sua experiência Léry²⁸⁴ exulta-se que os índios não eram avaros, mas decepciona-se porque sendo tão dissipadores mostravam tudo quanto traziam no corpo, do mesmo modo procediam ao partir, embora já vestissem as camisas. Todavia adotaram as vestes usando-as muito mais como ornamento do que como serventia, porque ao sentarem-se arregaçaram-nas até ao umbigo a fim de não estraga-las. Tão depreciativa era a sua visão que interpretou-os como interesseiros que queriam que se lhes vissem as nádegas e o traseiro, contrariando um provérbio comum entre os europeus porque “a carne humana é mais cara do que a roupa” então os índios “revelaram a magnificência de sua hospedagem” a mostrar “as nádegas, na opinião de que mais valem as camisas do que a pele” como verdadeiros cavalheiros e embaixadores cortesões²⁸⁵. A *América Abreviada* creditando a ascendência à Cam, atribui este comportamento como parte da degeneração, dizendo que se Caim matou como homem apaixonado, os gentios sem mais paixão que vícios matam, como feras para os tragar; enquanto Cam singelamente disse-se ter visto a nudez de seu pai, os americanos com todo pejo perdido descobrem tudo quanto vêem²⁸⁶. Mas esta questão de exegese é paradoxal e suscetível de exaustivas abordagens hermenêuticas que vão além da língua latina, escusar-mo-emos de estender sobre esse tema teológico tão dilatado.

Gilberto Freyre admite que o vestuário imposto pelos missionários europeus afetou diretamente as noções de moral e de higiene do indígena²⁸⁷; mas o que pensaram os primeiros americanos sobre as vestes dos europeus? Há um pressuposto tardio do

²⁷⁹ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 121v e 122.

²⁸⁰ Bosi, 2001, 142.

²⁸¹ Chateaubriand, 1948, 137, (vol. 2).

²⁸² Vieira, 2008, 52. Talvez a religião seguiu o mesmo papel sugerido por Amós Coelho da Silva, o de que nos dias atuais em que impera a violência, a educação, a exemplo da *paidéia* dos helenos, é o apanágio do homem. Silva, 2006, 157. Aliás, Gonçalves Dias viu com bons olhos a educação dos índios como método de civilização. No *Brazil e Oceania*, Dias, 1909, 354-355 e no seu relatório da instrução pública no Brasil. Dias, 1989, 364-365.

²⁸³ Spix e Martius, 1981, 248 (2). Para D’Orbigny, embora os americanos seguissem precisamente a religião cristã, na sua maior parte seguiam as cerimônias externamente, sem ter a verdadeira crença, ou sem considerar sob ponto de vista da moral europeia. D’Orbigny, 1839, v.1, 243.

²⁸⁴ Léry, 1941, 69.

²⁸⁵ Montaigne, Diderot e sobretudo Charron coligavam o pudor com a malícia nas sociedades cristãs: as pessoas não se vestem porque haja no corpo partes vergonhas; vestem-se porque a civilização, com sua ética falsa, criou nas pessoas sentimentos de malícia que forçaram a natureza. Dias, 1982, 218-219.

²⁸⁶ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 123v.

²⁸⁷ Freyre, 1974, 117.

aspeto ornamental e ético-moral muito ortodoxo em *O Papalagi*, onde Tuiavii tem uma conceção depreciativa por causa da quantidade excessiva de tecido que o europeu usa para cobrir as partes divinamente criadas para depois porem-se na tentativa de descobrirem. Mas a visão desse Samoano está literalmente corrompida por uma conspeção Luterana, principalmente na procura de justificativas porque as mulheres e as raparigas tinham direito de deixar a ver a carne do pescoço e das costas durante as festas, e por terem tapados os corpos os homens e adolescentes se punham a pensar diariamente e falarem-se muito nas formas do corpo feminino; apesar de dizerem que tudo quando se referia a carne era pecado. Esse conjunto de leis da religião sempre recaiu sobre a própria cabeça do homem europeu, os críticos da história usaram a carta de Caminha para julgar a índole daqueles navegantes, de fato a descrição da nudez feminina assumida publicamente ali, diz que as partes íntimas eram altas, “tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha²⁸⁸”.

A dimensão do índio na crítica histórico-religiosa de Europa transformou-se ao ser atingida pela ciência prima da antiguidade, a filosofia; que atribuiu-lhes características paradigmáticas e exemplares de uma sociedade harmónica. Sendo que o índio foi primeiramente o símbolo da pureza dá depois lugar a seres diabólicos que torturam os pecadores com suplícios atrozes²⁸⁹; isso porque o maior interesse dos Jesuítas era desintegrar as culturas indígenas com vista à europeização dos mesmos²⁹⁰. Conforme se constataria, liberto ou não, cristianizado, em 1545 o índio era um elemento do mundo lusitano, dos que ficaram integrados no sonho do Império conforme exemplifica muito bem uma pintura do Planisfério hoje sob posse da Biblioteca Nacional da Áustria²⁹¹. O índio só viria ser símbolo da nacionalidade porque foi o primeiro dono da terra que o português conquistou²⁹²; diante da invasão eles defenderam até o limite possível o seu modo de ser e de viver²⁹³, entretanto cada tribo lutava sozinha, desajudada pelas demais e as vezes fazendo alianças com o invasor para atacarem as suas rivais. Ignoravam elas que tinham um inimigo em comum e foi justamente a falta de união entre tribos que trouxe o domínio lusitano²⁹⁴. Contudo para Ribeiro e Sodré²⁹⁵, foi o próprio atraso do indígena brasileiro que dificultou ainda mais a colonização, comparando com as conquistas espanholas no México e no Peru; porque eles reagiram à subjugação, condicionando uma guerra secular de extermínio. O índio e o português travaram incansáveis lutas, praticavam mutuamente crueldades, porque não se entendiam nem poderiam se entender; foi irreduzível em sua identificação étnica quanto pode²⁹⁶. Concorria contra o português a união dentro de cada tribo, porque um ultraje feito a um índio por um só português era suficiente para que todos os outros fossem considerados inimigos; mas quanto a isto Estevão Pinto²⁹⁷ defende os indígenas porque conforme a prática atual dos povos ditos civilizados, povos inteiros são

²⁸⁸ Caminha, 1948, 210.

²⁸⁹ Dagoberto Markl *Apud* Batoréo, 2001, 129.

²⁹⁰ Vieira, 2008, 39.

²⁹¹ Batoréo, 2001, 132.

²⁹² Lopes in Silva, I-06,12,002. Vs. fl. 34.

²⁹³ Ribeiro, 1995, 49.

²⁹⁴ Ribeiro, 1995, 49; Iglesias, 1997, 29. Contudo, foi Gândavo o primeiro que detectou que a falta de união entre as tribos favorecia o domínio português. Gândavo, 2008, 65, (b).

²⁹⁵ Ribeiro, 1995, 49; Sodré, 1944, 62. Gilberto Freyre fala em “fase de semicivilização” para os índios ‘encontrados’ pelos espanhóis. Freyre, 1974, 97.

²⁹⁶ Ribeiro, 1995, 145-146. Para Vieira, 2008, 55 o indígena não estava preparado para abandonar seus costumes porque ainda acreditavam nas propriedades espirituais e mágicas do mundo natural, nos pagés e nos seus antepassados.

²⁹⁷ Pinto, 1935, 178.

responsabilizados pelos erros ou crimes de poucos indivíduos. Foi também essa fidelidade indígena que possibilitou que os portugueses se estabelecessem; nomes notáveis como Pirajobe, Tabira, Zorobabé, Tibiriçá, significaram milhares de soldados ao serviço dos portugueses. Reduzidos em números, os lusitanos jamais se estabeleceriam na terra sem a ajuda do índio aliado²⁹⁸.

O indígena tinha o sentimento de propriedade coletiva e o português de propriedade privada; por isto muitas coisas que pareciam normais aos indígenas, aos portugueses podia ser posse indevida de propriedade privada²⁹⁹. “A minha cabeça é minha e de mais ninguém!”, diz Tuiavii, questionando o europeu que acredita que uma palmeira seja sua só porque cresceu por acaso diante da sua cabana. “Nunca uma palmeira poderá pertencer-lhe, nunca³⁰⁰!” Uma das observações paradoxais d’*O Papalagui* diz-se sobre os pronomes possessivos nas línguas europeias, nesse caso o alemão, identificando os diferentes tipos de pertença do “meu” e do “teu”, para depois afirmar que aquele que se apossava do “teu” poderia ir para o *fale pui pui*, a prisão³⁰¹. Fica estarecido com esse direito de posse tão levado a sério, capaz de um europeu que tendo uma cabana suficiente para caber nela toda a aldeia da Samoa não era capaz de lá hospedar uma única pessoa, ou que tendo um cacho de banana não oferecesse uma única a um esfomeado. Não esconde contudo, que entre os seus era comum que os chefes das tribos tivessem mais esteiras e mais porcos, mas que isso era devido à sua pessoa, que os próprios aborígenes lhes ofereciam³⁰². Montaigne³⁰³ também recolheu dos índios em Rouen que se apresentaram ao rei Carlos IX, um depoimento de tal natureza: por um lado não compreendiam porque quantos homens rendessem obediência a uma criança e por outro por que algumas pessoas viviam cheias e fartas de comodidade de toda ordem, enquanto outra parte mendigava a suas portas, descarnada de fome e de miséria. Parecia lhes ainda razoável que esta outra metade era capaz de suportar tamanha injustiça sem estrangular os usurpadores.

Nenhuma prática indígena inflamou mais a crítica europeia como o canibalismo. Sáez³⁰⁴ recorda que, antes de fazer do canibalismo a marca registrada de uma cosmologia ameríndia, é necessário recordar que o Velho Mundo também teve a sua marca. Recorreu para isto ao dogma religioso mais comum dos europeus – o sangue e a carne do homem-deus consumido na eucaristia cristã, que fortalece e vivifica e purifica o homem pecador; ou nos contos infantis onde os personagens antagonistas são por via de regra, canibais e mesmo os protagonistas experimentam uma vez a carne humana. Além de muitos casos de antropofagia devido aos naufrágios e expedições perdidas ou cidades assediadas, incluindo um famoso caso durante a Primeira Cruzada, quando os cristãos famintos devoraram os corpos dos turcos da cidade de Ma’arrat-al-Numan. Enquanto Thévet³⁰⁵ diz acerca dos índios que haviam aprisionado uma pequena caravela e comido alguns portugueses, concluindo que o mesmo sucederia aos franceses caso caíssem em mãos indígenas; outro conterrâneo e até mais recente, Jean de Léry disse, sem pestanejar, que a gordura coletada nos moquéns tupinambás era matéria médica prezada, que, com o nome de óleo santo, chegava as boticas europeias

²⁹⁸ Orico, 1930, 36-38.

²⁹⁹ D’Evreux, 1929, 126.

³⁰⁰ Tuiavii, 2009, 40.

³⁰¹ Tuiavii, 2009, 40. A língua Tupi em rigor, não possuía pronomes possessivos, nem adjectivos possessivos. Os possessivos são na verdade, pronomes pessoais em relação genitiva. Navarro, 2005, 46; Barbosa, 1956, 50-53; Anchieta, 1990, 42-46.

³⁰² Tuiavii, 2009, 42-43.

³⁰³ Montaigne, 1910, 216-217.

³⁰⁴ Sáez, 2007, 12.

³⁰⁵ Thévet, 1978, 128.

armazenada em grandes barris junto com o pau-brasil; Montaigne referiu no seu ensaio sobre os canibais sobre este canibalismo medicinal³⁰⁶. Ainda hoje é difícil compreender a cultura da prática antropofágica; consta o caso mais recente de que temos conhecimento que a tribo *Wari* a praticava até meados do século XX, seja dos seus inimigos mortos em combate ou de seus mortos. Segundo Sáez cedendo às pressões dos missionários e agentes do indigenismo estatal brasileiro a população mais velha sentiu-se magoada porque entendiam como um destino infame a sepultura em terra que lhes estava sendo imposta ao invés de sepultarem-se no ventre dos seus familiares³⁰⁷.

No Brasil, o primeiro a dar características românticas ao índio foi Pero Vaz de Caminha³⁰⁸ na sua carta a El-Rei Dom Manuel I. Segundo Caminha, ao saírem em direção a terra o batel de Nicolau Coelho, viu sete ou oito homens e que ao ancorarem encontraram dezoito ou vinte deles³⁰⁹: “eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. Traziam arcos com as suas setas, todos rijamente vinham sobre o batel, então Nicolau Coelho fez lhes sinal para que pousassem os arcos e eles pousaram³¹⁰. Neste primeiro contato não houve fala nem entendimento de proveito por causa da quebrada do mar na costa, e voltaram para as embarcações porque já era tarde e por não haver mais conversa por causa do mar³¹¹. No outro dia, quando regressaram a terra, foram recebidos com muito prazer e festa por cerca de setenta pessoas³¹². Há entretanto um fato especial que chamou-me a atenção, ele fez questão de dizer que os índios tinham cabelos corredios, que andavam tosquiados de tosquia alta mais que de sobre pente³¹³, mais tarde, o fato de os índios terem cabelos corredios e não encarapinhados motivou os defensores da evangelização e integração do índio cabendo a escravidão aos africanos³¹⁴.

Ao cabo, Caminha concluiu que eram os índios gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva³¹⁵. Julgou ainda que não tinham crença alguma, que se entendessem a língua lusitana seriam logo cristãos porque quando saíram do batel foram beijar a cruz, acenaram aos índios e os presentes ali fizeram a mesma coisa³¹⁶; foi a típica leitura portuguesa tomada dos mais antigos europeus, nelas o índio figura apenas como uma

³⁰⁶ Apud Sáez, 2007, 11.

³⁰⁷ Sáez, 2007, 13-14. O canibalismo *Wari'* é tratado nos livros de Aparecida Vilaça, *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/ANPOCS, 1992 e Beth Conklin, *Consuming Grief: Compassionate cannibalism in na Amazonian Society*, Austin, University of Texas. Os *Wari'* eram conhecidos como Pakaás-Novas, um povo indígena do noroeste amazônico.

³⁰⁸ Amaral em *O percurso inicial do Indianismo Brasileiro*, estabelece que os antecedentes são os cronistas coloniais, contudo sem fazer referência ao escrivão de Pedro Álvares Cabral (Amaral, 1993, 19-29), posteriormente perpassa pelo Pd. Antônio Vieira (ibidem, 30-35); e só depois atinge aos árcades Durão e Basílio da Gama (ibidem 36-54).

³⁰⁹ Caminha, 1948, 201-202.

³¹⁰ Caminha, 1948, 202.

³¹¹ Caminha, 1948, 202. Conforme narra, deram um barrete vermelho, uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto; outro deu um sombreiro de penas de aves, comprida, com uma copazinha pequena de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que pareciam com aljaveira, que o capitão enviou para o rei, sua Alteza.

³¹² Caminha, 1948, 203-204.

³¹³ Caminha, 1948, 205.

³¹⁴ Trata-se da referência aos índios, de terem a cor baça e o cabelo corredio e por isso não poderiam ser escravizados. Brandão, 1943, 50. Brandonio e Alviano trava uma longa discussão em defesa da escravidão dos homens de cor negra e cabelo retorcido, como Brandão os denomina. Brandão, 1943, 94-128.

³¹⁵ Caminha, 1948, 222-223. No entanto reconhecia que andavam muito bem curados e muito limpos, gordos e formosos. Jaime Cortesão Apud Ricardo, 1969, 69; e ressalta a inocência e a facilidade de conduzi-los à religião. Cristóvão, 2010, 15.

³¹⁶ Caminha, 1948, 232-233.

espécie curiosa de população bárbara, sem atributos intelectuais³¹⁷; tanto que outro exemplo mais recente desse tipo de visão foi a descrição do príncipe Maximiliano, para quem a moral dos índios não foi muito benéfica, segundo a qual quando os índios iam ter com os brancos e observavam tudo quanto eles faziam para os imitar e aprendiam com grande facilidade «a dança e a música» e procuravam imitar por meios de gestos tão cómicos. Não eram guiados por nenhum princípio de moral, nem sujeitos aos freios sociais e compara-os as feras utilizando como exemplo o instinto das onças nas matas. Viviam suas paixões com muito ímpeto, a vingança e a inveja em particular, e por serem oportunistas, nunca deixavam de tirar uma desforra por menor ofensa que fosse, e ficavam demasiadamente felizes quando restituíam quando não, mais do que aquilo que recebera³¹⁸. No imaginário colectivo o homem americano apareceu sempre como um primitivo que vivia no seio da natureza exuberante e idílica, aproximando-se muito mais de um animal selvagem do que de um ser humano ou como canibais, comedores de carne humana, totalmente detestáveis³¹⁹. Contudo os índios não eram os demónios pintados por alguns dos conquistadores, nem tampouco os anjos pintados pelos indianistas; eram antes apenas humanos, demasiado humanos, muito parecidos com os habitantes de outros continentes e capazes, portanto, das mais atrozes crueldades que os homens podem cometer³²⁰. Todavia não acredito que os indianistas quisessem pintar anjos senão exaltarem a nacionalidade, como também não acredito que os cronistas pintavam demónios senão escreviam a sua desilusão em face do desconhecimento do outro³²¹.

O conflito de civilizações não pode nunca ser esclarecido, por mais que nos esforcemos a isto. Será que o homem americano não percebeu alguma intenção de salvar o europeu da danação? Já temos feito uma crítica a falta de laicismo em *O Papalagi*, não que isso fosse possível, mas pelo excesso da ortodoxia Luterana. Assim como Caminha viu a necessidade de que El-Rei viesse a salvar os índios³²², Tuiavii convoca os seus conterrâneos a salvarem o europeu.

Devemos curar o Papalagi da sua loucura e desvario, para que ele se volte a ter a noção do verdadeiro tempo que se tem perdido. Devemos destruir as suas pequenas máquinas do tempo³²³ e levá-lo a confessar que há muito mais tempo do nascer ao pôr-do-sol do que ao homem lhe é dado gastar³²⁴.

Tuiavii está no oposto de Caminha, mas são semelhantes quando conseguem ter uma visão apurada que distingue aquilo que agrada daquilo que desagrade. *O Papalagi* é uma mistura de admiração e desilusão com o mundo europeu, a diferença com Caminha no entanto é que para o Samoano o europeu é uma espécie de enviado por

³¹⁷ Dias, 1982, 221; Iglesias, 1997, 32-33.

³¹⁸ Wied-Neuwied, 1958, 292. O *Brazil e Oceania*, a guerra entre os indígenas apresenta-se frequentemente como uma consecução de impulsos vingativos. Matos, 1988, 24.

³¹⁹ Ribeiro, 1995, 57; Vieira, 2008, 34. Lévi-Strauss ignora o termo “primitivos” e chama antes por “povos sem escrita”, porque, segundo o que pensa, este é um fator discriminatório entre os dois tipos de povos. Lévi-Strauss, 2007, 27

³²⁰ Sebrel, 1991, 54.

³²¹ Amaral aborda essa estranheza diante da realidade misteriosa e desconhecida e a necessidade de serem minuciosos para com a metrópole. Amaral, 1993, 21.

³²² Numa carta de 1549, o padre Manuel da Nóbrega se dirigindo ao seu mestre em Coimbra, o Dr. Navarro, tanto elogia a boa vontade do indígena nos mutirões quanto apelida-os de gente inculta. 1549, carta a Martín de Azpilcueta Navarro in Nóbrega, 1931, 88-96. *Et Apud Cristóvão*, 2010, 15-16.

³²³ A “máquina do tempo” era o relógio, sobre o qual o Tuiavii faz uma curiosa observação: cortava o tempo como se partia uma noz de coco mole com um cutelo através de uma máquina cujo motor minúsculo situava-se na barriga e indicava os tempos por dois dedos que ficavam visíveis. Tuiavii, 2009, 34.

³²⁴ Tuiavii, 2009, 38.

Deus, confirmando o pressuposto do europeu que se sente responsável por livrar o mundo da danação eterna. Esse enviado tinha canoas para andar na água com muita velocidade, eram capazes de andar por baixo dela e por cima de nuvem em nuvem, tinha bons poderes, de dominar o raio fulminante e fazê-lo ainda mais certo, de tornar o fogo escaldante ainda mais escaldante e a água veloz ainda mais veloz³²⁵.

O Padre João de Souza Ferreira fez algumas indagações que em suma iam contrastar muitíssimo com aquelas que encontramos no final do *Brazil e Oceania*: “que mais estímulos devemos dar aos índios? Vale mais estarem nas mãos dos seus vorazes dragões do que em nosso poder? Por cabelo corredio?³²⁶” Comentando o fato do Infante D. Henrique ter encontrado a Guiné povoada pelos gentios de cabelo frisado quando tinham por desabitada aquela zona tórrida. A diferença dos cabelos encarapinhados e os cabelos corredios foi a justificativa do Vaticano para que os índios não fossem escravizados, contudo por trás desse indulto estava a irreverência do americano diante das ambições do europeu, mas nem por isso o indígena ficou de todo livre. Para o Padre Antonil, a experiência indígena se compunha por três condições: a primeira, decurso amanhecendo e anoitecendo pelo mato com fera, sem casa, domicílio nem obediência alguma, bem semelhantes a maldição de Caim e cita: *uagus et profugus eris super terram*³²⁷. Isto é evidentemente, como afirma Iglesias³²⁸, a real defesa do índio, não a Igreja, nem o Estado, mas a sua natural rebeldia, causada pela inadequação de sua cultura, livre e nómada, e intolerante com o trabalho sedentário. Crente na origem amaldiçoada, o cônego Antonil diz que os índios e os negros eram as únicas nações que no mundo se acham perseverando nestas maldições³²⁹ – a Oceania ainda era desconhecida dos europeus. Os índios precisavam ser por enfim introduzidos na civilização e já no século XVI, havia três tipos de índios no Maranhão³³⁰: os escravos que viviam nas cidades³³¹; os que viviam nas aldeias d’El-Rei como livres³³² e os que habitavam nos sertões³³³. A cidade beneficiava o homem, protegendo-o contra as injúrias da natureza³³⁴; o governo regimentou a colonização e quando os Jesuítas foram expulsos do Brasil criaram novos mecanismos para continuarem a educação indígena. No Maranhão um documento denominado *Directório*³³⁵ trazia passo-a-passo este projeto de civilização dos índios: determinava a criação de escolas públicas, porque ler, escrever e aprender a doutrina cristã continuavam a ser as matérias da educação elementar. A introdução da língua portuguesa era um desafio contra o uso da Língua

³²⁵ Tuiavii, 2009, 46.

³²⁶ Ferreira, *Capítulo III*, fls54 e 54v.

³²⁷ *Gênesis* 4:12b: “Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra”; Ferreira, *América Abreviada*, fl. 119 e 119v.

³²⁸ Iglesias, 1997, 30.

³²⁹ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 123.

³³⁰ Bosi, 2001, 139.

³³¹ A este tipo de escravo a proposta de Vieira é que os Senhores deveriam lhes oferecer a liberdade de irem morar nas “aldeias de el-rei”, que no fundo eram missões jesuíticas apoiadas pela coroa. *Apud* Bosi, 2001, 139.

³³² Para Vieira não há nada a propor a estes índios, porque já estavam livres. *Apud* Bosi, 2001, 139.

³³³ Para Vieira destes só poderiam ser tirados aqueles que já tivessem cativos de tribos inimigas e na iminência de serem mortos. Os colonos os libertariam trazendo-os à cidade como escravos. *Apud* Bosi, 2001, 139.

³³⁴ Ribeiro Sanches *Apud* Almeida, 1997, 179.

³³⁵ *Directório do que se deve observar nas Povoações dos Índios e do Pará, e Maranhão enquanto sua Majestade não mandar o contrário*, Lisboa, oficina de Miguel Rodrigues, 1758. Expedido pelo governo do Marques de Pombal. *Obj. Cit.* Amorim e Mendes, 2010, 46, e ocupa todo o *O Directório dos Índios. Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII* de Almeida (1997). Em 1798, D. João VI, ainda príncipe regente, expediu uma Carta régia decretando o fim do *Directório* e a sujeição dos índios às leis gerais e sem protecção específica. Amorim e Mendes, 2010, 48.

Geral, empregada pelos Jesuítas³³⁶. Norbert Elias questionou se a introdução do ensino da língua europeia não era sobretudo uma disputa pela hegemonia³³⁷; principalmente porque a Língua Geral tinha os mesmos propósitos do atual Esperanto, como projeto de língua franca e universal; Ladislau Baena argumentou que os Jesuítas dicionarizaram e reduziram a uma gramática pequena e imperfeita cujo resultado foi ter-se constituído numa língua monótona³³⁸.

O GENTIO E O BOM SELVAGEM: PRINCÍPIOS DA POÉTICA AMERICANA

Por que houve esta «des»construção do índio no imaginário europeu? É muito simples percebermos quando partimos do pressuposto de que alguma coisa deveria legitimar a posse da terra alheia e da consciência do outro e o instrumento autêntico por natureza é a religião, em nome de Deus e dos portugueses obedientes, praticar-se-iam milhares de injustiças aos naturais³³⁹. Não foi esta uma necessidade portuguesa senão europeia, e quando no Brasil se verificou a invasão de outras nações europeias o mesmo fenómeno se constatou. Thévet³⁴⁰ descreveu a França Antártica como uma terra habitada por estranhíssimos selvagens, sem fé, sem lei, religião e nem civilização alguma, que viviam como animais irracionais, tal como foram concebidos pela natureza – isto é, nus, alimentando-se de raízes (mandioca), como se estivessem assim à espera do dia em que o contato com os cristãos lhes extirpasse esta brutalidade, para que pudessem vestirem-se, adotando um procedimento mais civilizado e humano. Entretanto houve, como Martius³⁴¹, quem visse os selvagens brasileiros como restos degradados de uma raça de estágio cultural outrora avançado.

O mito do *Bom Selvagem* é muito anterior a Rousseau³⁴² e aos seus contemporâneos³⁴³; atribuir-lhes a criação é ignorar os inúmeros tratados, diários de viagens, crônicas e cartas sobre os americanos. Ainda anterior ao *Bom Selvagem* americano, ligado ao folclore europeu, epopeias, romances e alegorias medievais existia o homem selvagem, ou “homem silvestre”, sempre como uma criatura violenta, agressiva e dotada de poucas capacidades racionais, incapaz de falar, dando curso aos sentimentos carnis e desprovidos do conhecimento de Deus³⁴⁴. Para Carmen Soares “o estereótipo do *Bom Selvagem* é, sem dúvida, o uso banal que conferem ao ouro, a mais preciosa das matérias-primas segundo os padrões civilizados³⁴⁵”. A presente afirmação baseia-se nos Masságetas de Heródoto, donde a banalização do ouro devia-se a sua abundância nos solos e por isso o metal era utilizado para a fabricação de todos os tipos de peças de armamento e de arreios para os cavalos; esta análise do *Bom Selvagem* é a

³³⁶ Almeida, 1997, 173.

³³⁷ Norbert Elias *Apud* Almeida, 1997, 173.

³³⁸ *Apud* Almeida, 1997, 177.

³³⁹ Ferreira, *Capítulo III*, fl 58.

³⁴⁰ Thévet, 1978, 98.

³⁴¹ *Apud* Pinto, 1935, 11.

³⁴² Quanto a Rousseau, ao lado de Voltaire, Marivaux, Chénier, entre outros, tem sido considerados por alguns críticos que o conceito de rococó originário das artes plásticas é de importância fundamental para interpretá-los. Silva, 2011, 532. Dai o gosto pela natureza simples e tranquila, a concepção da vida como um sonho de felicidade, a valorização da intimidade, a afectação sentimental, o erotismo refinado, a velada melancolia que perpassa sob os sorrisos das festas e a graça dos idílios – carateres do rococó. *Ibidem*, 533.

³⁴³ Segundo Silva Dias o mito do «bom selvagem» é encontrados em Montaigne (1592), Lafitau (1740), Diderot (1784), sendo que Rousseau é de 1778. Dias, 1982, 214.

³⁴⁴ Goulão, 1988, 322.

³⁴⁵ Soares, 2009, 59.

do conceito difundido por Rousseau e outros filósofos do século XVIII, e ele localizou na América esse homem natural dos antigos filósofos³⁴⁶. Há que conferir que o índio, sobretudo o brasileiro, também não dava valor ao ouro, mas neste caso porque não conhecia o apuramento e as utilidades do minério, e também contribuiu para isto o seu desapego aos bens materiais e acúmulos de objetos e o seu caráter despreocupado com o futuro, vivendo dia após dia. Por fim, três fatores fundamentais colaboraram para a criação do mito do *Bom Selvagem*: a liberdade, a sexualidade e o trabalho não alienado³⁴⁷. Assim, os textos dos viajantes e dos missionários que aportavam na América ora frisavam a selvageria, ora a docilidade dos nativos; tudo conforme o contexto e o momento e para Bosi o mito do *Bom Selvagem*³⁴⁸ firmou uma leitura intencional dos documentos que contrapôs a malícia e a hipocrisia dos europeus e a simplicidade dos índios³⁴⁹. É verdade que Rousseau e Montaigne, entre outros, foram os filósofos e grandes precursores deste mito, mas na realidade só entregaram a filosofia uma crença que vinha sendo posta por dois séculos consecutivos; legitimando para a literatura aquilo que estava na etnografia e história da colonização da América.

O estágio evolutivo da humanidade em relação a indústria alimentar, o homem foi primeiramente caçador e pescador, depois pastor e depois de haver percorrido os dois é que veio a ser agricultor³⁵⁰. O contato entre as civilizações contribui para a sua evolução tecnológica como observa Gibbon e Mitchell³⁵¹, enquanto a Europa e a Ásia e o norte de África se evoluíram favorecidos pela facilidade de contato e pelas dificuldades dos seus territórios, apartadas a América e Oceania não puderam acompanhar essa evolução. No entanto, apesar de conhecerem algumas técnicas de agricultura, não há nenhum indício que os indígenas brasileiros tenham sido pastores, escusa-se Magalhães que as espécies zoológicas da região que habitavam se não prestavam a isso³⁵², mas tinham outros domínios sobre a natureza, hoje sabemos, por exemplo, que tinham bons conhecimentos nos modos de tratamento de saúde e que foram incorporados pela medicina até a atualidade³⁵³. Obviamente que na zoologia brasileira não havia uma só espécie que pudesse ser equiparada ao boi, ao carneiro e ao cavalo, preciosos companheiros do homem no Velho Mundo, mas havia famílias equiparáveis ao porco, ao gato, ao cão e à galinha: como a queixada, o maracajá, o guará ou lobo, o mutum e o jacu³⁵⁴. Os índios do Peru domesticaram o lhama, o guanaco, a vicunha, o gato e alguns outros animais cujo estado na natureza era tão selvagem quanto aos que foram citados acima e em face do índio brasileiro não ter uma

³⁴⁶ Gibbon e Mitchell, 2000, 12.

³⁴⁷ Vasconcelos aborda a liberdade como liberação das necessidades como o fator mais fundamental para criação do mito da sociedade não repressiva, o segundo era a sexualidade e o terceiro o trabalho não alienado. Vasconcelos, 1970, 27. Talvez seja prematuro em falar do “trabalho alienado” como fator de construção para o mito do *Bom Selvagem*, mas o certo é que a ausência da obrigação de trabalhar e das relações comerciais foi um dos fatores que contribuiu para o regresso a aquilo que se entende como sociedade natural.

³⁴⁸ Montaigne, *Des Cannibales*, XXXI.

³⁴⁹ Bosi, 2004, 105.

³⁵⁰ Magalhães, 1876.II, 29.

³⁵¹ Gibbon e Mitchell, 2000, 88.

³⁵² Magalhães, 1876.II, 32.

³⁵³ Um bom exemplo tem sido dado por Buarque de Holanda: os índios do Brasil-holandês conheciam o antídoto para a mordedura de crótalo, que era a cabeça do próprio réptil reduzida em massa em almofariz e aplicada sobre os ferimentos à maneira de cataplasma. Se mordidos por uma jararaca, curavam com um cozimento onde entrava a cabeça e a cauda da mesma cobra juntamente com outros ingredientes. Mais tarde a ciência moderna mostraria que de fato o antídoto contra o veneno da serpente estava na própria serpente. Holanda, 1994, 110.

³⁵⁴ Magalhães, 1876.II, 32.

espécie que pudesse ser domesticada semelhante ao Velho Mundo, é bom lembrar que as aldeias eram cheias de animais: araras, papagaios de todos os tamanhos e cores, macacos de diversas espécies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes, seriemas e até sucuriús, jibóias e jacarés, conforme atesta Magalhães, os *cherimbabo* «animal que o índio cria» era quase uma pessoa da família; também vale recordar que uma ave capaz de falar, o louro ou maitaca, muito impressionou os portugueses. Tudo isto indica que, se não haviam domesticado uma só espécie, não era por uma aversão a arte de domesticar e sim por não haver espécie apropriada³⁵⁵.

Os índios dominaram o sertão bravo, ao passo que o europeu já havia-se conduzido por um caminho do qual não se podia regressar; a civilização com a divisão do trabalho tornou o homem dependente do coletivo porque qualquer um desses não pode viver sem o trabalho de mais de cem dos seus semelhantes: as roupas, as casas, a comida, os objetos mais indispensáveis da vida, na nossa organização social, dependem do concurso de tantos, não acontece isso com o indígena, com o seu descendente³⁵⁶. Enquanto o índio foi tido como impróprio para a civilização por sua bestialidade³⁵⁷, o branco no meio das florestas, com os cómodos de sua civilização, é tão miserável como o indígena que se aventura nas cidades com seu arco e flecha³⁵⁸. Consta que os índios quando iam viajar não precisavam levar provimentos, nada mais levavam do que farinha e sal, quando desejavam uns faziam o fogo e os outros iam ao mato e traziam o provimento; ao passo que nem o branco nem o negro de África podiam fazer, porque, além de na maior parte não sabiam nadar e se entravam no mato de lá não sabiam sair³⁵⁹. Valente na floresta, mas avesso ao trabalho, foi o fato de o índio nunca querer caçar, pescar ou trabalhar mais do que necessitava para sobreviver o dia que conferiu-lhe um olhar de muito mal gosto pelo europeu.

O mito do *Bom Selvagem* nada foi senão a concretização filosófica do objetivo do colonizador. Desde o início os europeus quiseram prepará-los para serem no futuro, não índio, mas o homem branco do Novo Mundo, uma cópia do homem do Velho Mundo, e os índios acreditaram que era possível deixar de ser o que eram e assumir uma nova identidade. Quando o colono miscigenado transformou-se no dono da terra, floresceu então a nostalgia de quando o índio era pintado sob duas caricaturas: uma bestial e ingénuo e a outra bruta e selvagem. Basicamente, *ipsis litteris*, a sua brutalidade e selvageria converteu-se junto com a sua ingenuidade e bestialidade nos dons que a natureza lhes deu e que a colonização lhes havia tirado, é este o índio que apareceria em Chateaubriand, Fenimore Cooper, José Hernandez, Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias. A filosofia humanista de Rousseau e Montaigne esquecida do estranhamento que havia revelado duas faces do índio formatou-as naquilo que criam ser a conduta perfeita do ser humano, esquecendo-se que antes de os europeus se ocuparem da colonização da América os índios viviam como todos os

³⁵⁵ Magalhães, 1876.II, 33.

³⁵⁶ Magalhães, 1876.II, 86.

³⁵⁷ Como observa Silva Dias os apóstolos admitiram e sustentaram a doutrina da dignidade humana do índio, mas não deixaram de colocar em foco a sua bestialidade. Dias, 1982, 224; para Wehling e Wehling, seria criterioso exigir daqueles europeus, ainda cheios do imaginário medieval, uma atitude relativizadora e empática, que os cientistas sociais só conquistaram no século XX. Wehling e Wehling, 1994, 85-86. O Jesuíta irlandês, Ricardo Fleckno que esteve no Brasil em 1648, conforme a sua narração: “Assim, estes brasileiros são certamente como os asnos, dolentes e flegmáticos (*in servitute nati*), e só aproveitáveis para o labor e para a escravidão, razão pela qual a Natureza não dotou este paiz de nenhum outro animal de carga senão elles”. Aborda a frase *Homines et jumenta salvabis Domine*, alegando que salvasse o Senhor a todos, homens e animais, porque os indígenas eram sem dúvidas, sem inteligência o bastante para cultivar vícios engenhosos e nem temperança para evitar os mais brutais. *Apud* Taunay, 1938, 76-77.

³⁵⁸ Magalhães, 1876.II, 89.

³⁵⁹ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 49.

outros povos, guerreando e estabelecendo alianças e tratados de paz para assegurarem ou expandirem as suas fronteiras, que tinham as suas credices e os seus chefes e deviam obedecer as leis comunitárias e que a harmonia pregada por uns é fiável de tanta desconfiança como o ser embrutecido e endiabrado visto pelos religiosos/colonizadores frustrados nos seus intentos coloniais.

Foi a filosofia que legitimou o *Bom Selvagem* para o Romantismo americano e o filósofo Descartes compreendeu que as fábulas fazem imaginar como possíveis os acontecimentos que na realidade não são. Acreditava Descartes que as histórias eram muito mais fiéis, ainda que não alterem nem elevem o valor das coisas, para as tornarem mais dignas de serem lidas, embora omitam quase sempre as coisas mais baixas e menos ilustres circunstâncias, de onde resulta que o resto não pareça tal como é, “e que os que regulam os seus costumes pelos exemplos que delas tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos dos nossos romances e a conceber projetos que ultrapassam as suas forças³⁶⁰”. N’*O Discurso do método*, Descartes, ao fazer diversas considerações respeitantes as ciências, fez uma alusão aos escritos dos antigos pagãos, que tratavam os costumes dos palácios mais soberbos e magníficos erigidos sobre areia e lama: elevavam as virtudes e apresentavam-nas como as mais estimáveis de todas as coisas do mundo; mas não ensinam bastante a conhecê-las e “muitas vezes o que eles designam como um tão belo nome não é mais do que uma insensibilidade, um orgulho, um desespero, ou um parricídio³⁶¹”. O filósofo, ao contrário de Aristóteles, defende a história em face da literatura, mas reconhece que ela elegia aquilo que devia ou não contar da mesma sorte que a poesia que escolhia louvar para além da realidade.

Desta maneira, o mito do *Bom Selvagem*, cujo princípio fundou-se na paisagem edénica, no homem ingénuo e no seu estilo de comunidade descrito pelos navegadores e exaltado pelos ideólogos europeus, é a mesma sociedade cuja maioria praticava a antropofagia – ritual ou não³⁶²; não devemos partir da premissa de que os índios eram sociedades perfeitas; todas as sociedades têm os seus defeitos e os seus estratagemas, as suas virtudes e as suas qualidades. Para os mais antigos pensadores e filósofos políticos o estado de natureza era um período de selvageria fundamentalmente insatisfatório, onde os aspetos negativos dificultavam demasiadamente a vida em coletividade. Rousseau³⁶³, ao contrário, atribuiu àquele estado características positivas que, a seu ver o ambiente natural era extremamente acolhedor a ponto de ter sido criado na medida para servir o homem local. Contudo para Leopoldi³⁶⁴, Rousseau não estava preocupado com as sociedades indígenas, senão que só lhe deu ênfase para colocá-las numa posição de contraste em relação ao homem civilizado. Descartes diz-se ter reconhecido que todos aqueles que possuem sentimentos muito contrários aos europeus não podiam por isso serem chamados bárbaros ou selvagens porque sendo um homem educado desde a infância entre os franceses e alemães se torna diferente do que se tivesse sido vivido entre os franceses e alemães, de sorte que tanto na indumentária quanto em coisas que agradava os seus antepassados parece-lhe agora extravagante e ridícula³⁶⁵.

Basicamente o Indianismo aproveitou-se do legado que o europeu construiu e abandonou; mais que isso, que incentivou aos poetas americanos a conduzirem e não seria demasiado dizer que lhe exigiram que o fizessem, o artigo de Herculano incentivando Gonçalves Dias e tão frequentemente citado neste trabalho é um exemplo

³⁶⁰ Descartes, 1997, 17.

³⁶¹ Descartes, 1997, 18.

³⁶² Eliade, 1990, 30.

³⁶³ Leopoldi, 2002, 159.

³⁶⁴ Leopoldi, 2002, 168.

³⁶⁵ Descartes, 1997, 32.

disso. Por isso que os escritores brasileiros despertaram para o legítimo habitante das Américas, transformando-o em tema de literatura, o enfoque utilizado foi sempre externo, etnocêntrico e paternalista. Não era o índio a narrar a sua história, mas o próprio branco a imaginá-la, a inventá-la, a idealizar o índio «quando não abertamente denegri-lo», ou seja, o mesmo que contribuía para a sua destruição³⁶⁶; o próprio Chateaubriand em *Atala*, quando o índio descobre a doença da sua amada fica desesperado, com as palavras simples e de ânimo de um dos índios presentes, o herói afirma que bastaram-lhe estas sentenças para que o sangue gelado retomasse o curso do coração descrevendo: “com a versatilidade do selvagem passei subitamente do excesso de desespero para o excesso de confiança³⁶⁷”, mas nas linhas a seguir *Atala* voltaria a desanimar este excesso de ânimo, confirmando a volubilidade novamente. Este caráter de volubilíssima expressão indígena não nos é novidade quando vamos aos mais antigos cronistas.

Henry James³⁶⁸ chama-nos a atenção dizendo que o crítico literário estabelecerá fronteiras tão artificiais se se mantiver dentro da estrutura fechada de uma obra acabada. A literatura não é um sistema simbólico primário «como a pintura pode ser, ou como é em certo sentido a língua» mas ela utiliza como matéria um sistema já existente, a linguagem³⁶⁹; por esta via podemos partir do pressuposto de que se torna impossível analisar uma obra como se fosse um género desconexo do mundo exterior. O mundo exterior do Romantismo tinha por ápice uma nação brasílica recém-emancipada que lutava para adquirir o reconhecimento das mais antigas, copiando-as e acompanhando os seus conselhos; foi neste universo que o Império do Brasil sentiu a necessidade de conceber uma Epopeia Nacional, todas as grandes nações do passado tinham e o Brasil também precisava ter.

Cassiano Ricardo queixou-se que não havia entre os portugueses nenhum indianista, já que tinham tido informações necessárias, e compara aos franceses, que fizeram da América um real mercado de consumo e colonial, porque o índio, à semelhança de outros produtos, foi primeiro elemento dos indianistas franceses para depois serem importados para os brasileiros³⁷⁰. Segundo Batoréo, as referências do índio brasileiro na arte portuguesa do renascimento não excedem mais que uns escassos cinco casos, excetuando as cartografias³⁷¹. Não há, na realidade, em toda literatura portuguesa uma obra notável e reconhecida que tomasse o índio como instrumento como fizeram os franceses Chateaubriand e Saint-Pierre. Foi, contudo, nestes franceses e nos tratados, cartas e crónicas portuguesas onde os Indianistas brasileiros mais beberam³⁷². A maior parte do contributo português veio, não pela literatura, mas em sua

³⁶⁶ Oliveira, 1992, 6.

³⁶⁷ Chateaubriand, 1972, 58. *Atala*.

³⁶⁸ James, 1919, 392. “The critic who over the close texture of a finished work will pretend to trace a geography of items will mark some frontiers as artificial, I fear, as any that have been known to history”. Esta característica é levantada por Todorov «1973, 15» e o crítico búlgaro cita-o lembrando que James «*apud* 1973, 16» acusa a crítica que permite o emprego de «descrição», «narração», «diálogo» de cometer dois erros: Acreditar que essas unidades abstratas podem existir num estado vivo dentro da obra e utilizar as noções abstratas, que dividem este objeto que é uma obra de arte. James, 1919, 391. James logo no início da sua obra «James, 1919, 375» fornece-nos a fonte primária da sua obra cuja inspiração surge de um panfleto publicado por Walter Besant «*The Art of Fiction: A Lecture Delivered at the Royal Institution on Friday Evening*» em 25 de Abril de 1884.

³⁶⁹ Todorov, 1973, 22 definição do mesmo.

³⁷⁰ Ricardo, 1964, 11-12.

³⁷¹ Batoréo, 2001, 123.

³⁷² A propósito, em 1827 quando levantaram uma série de polémicas em torno da originalidade do indianismo de Chateaubriand, verificou-se o quanto ele foi influenciado pelo jesuíta francês Xavier Charlevoix (1682-1761), pelo naturalista estadunidense William Bartram (1739-1823), pelo historiador e

maior parte pelas descrições dos cronistas, tratados e cartas de viagens, entre outros, e o primeiro português de fato a inaugurar uma identidade literária indígena foi o Padre José de Anchieta, o primeiro indianista do Brasil; suas produções catequistas foram a marca da literatura jesuítica, do *Indianismo barroco*³⁷³, embora seus versos não sejam propriamente «literatura», e sim evidentes recursos de catequese³⁷⁴; a obra anchietana é imensa diante da carta de Caminha a El-Rei, e não tratamo-la como literatura porque pertence de todo ao gênero epistolar; o Jesuíta reinventa um imaginário estranho sincrético, que não era católico, nem puramente tupi, forjou figuras míticas chamadas *karaibebé*, literalmente: *profetas que voam*, nos quais o nativo identificava talvez os anunciadores da Terra sem mal³⁷⁵, atribuiu a *Tupã* «divindade identificada e confundida com o trovão e o raio» os poderes do deus cristão Jeová e liminarmente inventou *Tupansy*, mãe de *Tupã*, para dar-lhe atributos de Nossa Senhora³⁷⁶. Esta reinterpretação Anchietana foi sem dúvida aquela que mais zombou da historiografia porque quando os Românticos quiseram construir a sua verdade poética não se viram livres dela³⁷⁷. Ainda há o papel literário do aspeto diabólico de *Jurupari*, *Anhangá* e *Curupira* que foram emprestados dos missionários; sabe-se com ressalvas da historiografia américo-europeia que o índio temia a influência de *Jurupari* tal como de *Curupira*, e evitava o sofrimento na terra e as contrariedades da vida, mas tanto *Jurupari* como os outros espíritos não recebiam oferendas, exceto as prendas deixadas em certos locais para conter a ira dos seres sobrenaturais. As tribos não costumavam fazer cultos e defende João Barbosa Rodrigues que talvez nunca tenham feito no formato indo-europeu e que os missionários com vistas interesseiras espalhavam essa notícia somente para rebaixar o caráter indígena, dizendo que eram os índios tão maus que só ao Diabo prestavam culto³⁷⁸. Rodrigues, numa defesa calorosa disse que os espíritos maus indígenas – sobretudo *Jurupari*, jamais entraram no corpo de alguém, senão no cérebro dos escritores que diminuem os índios por conveniência³⁷⁹.

Para Sodré o indianismo comum à América foi no Brasil sobremodo artificial, porque o índio não era o fator principal da formação brasileira, nem herdara um nítido conjunto de influências que opuséssemos a Europa, nem sequer haviam domesticado espessas massas indígenas que suprissem a ausência de proprietários e escravos; os Tupis foram destruídos pela mestiçagem e o homem branco dizimou o Tapuia e a perda

etnógrafo Antoine-Simon Le Page du Pratz (1695?-1775), por Gilbert Imlay (1754-1828), pelo italiano Giacomo Constantino Beltrami (1779-1855), entre outros cronistas e historiadores franco-bretão. Moreau, 1968, 32-33.

³⁷³ Ricardo, 1964, 15. A literatura jesuítica tinha por finalidade tão somente a evangelização do índio, como Chateaubriand observou no *Génie du Christianisme*, os Jesuítas perceberam a inclinação e sensibilidade dos americanos para a música. Chateaubriand, 1948, 138, (Vol. 2).

³⁷⁴ Bilac e Passos, 1905, 8.

³⁷⁵ Os *Carais*, como identifica Hélène Clastres, era o nome que se dava aos curandeiros, que iam de aldeia em aldeia e anunciavam um certo número de coisas, viviam na solidão e no silêncio e eram bastante eloquentes; ao terem conhecimento desse nome, os missionários europeus passaram a adotar o nome para serem conhecidos diante das tribos. Clastres, 1978, 34-51.

³⁷⁶ Bosi, 2001, 31.

³⁷⁷ Esse estranhamento se verifica inclusive sob o ponto de vista etnológico, Tupã veio a significar Deus; e os seus atributos continuaram e nada se perdeu, é situado a oeste e está ligado ao trovão e às tempestades, mas que muitas vezes tem sido visto como um elemento estranho à cultura indígena; mas que também era alheio ao atributo cristão, porque há elementos que evidentemente Tupã não possuía. Clastres, 1978, 26-30.

³⁷⁸ Rodrigues, 1890, 93. Rodrigues critica o Cónego F. Bernardino, que sem análise crítica, ligou o que ouviu no pouco tempo que se demorou no Amazonas com o que leu. Deu caráter diabólico a *Jurupari* na sua *Curiosidades do Amazonas*, dizendo que significava diabo, espírito dos bosques e também espírito maléfico.

³⁷⁹ Rodrigues, 1890, 98.

da Língua Geral comprova o desaparecimento do índio da tradição brasileira³⁸⁰. Não creio que o argumento de Sodré mereça crédito, primeiro e sumariamente porque a literatura não carece de dados reais para que a mimese seja feita e depois porque é verídica a presença do índio na mestiçagem brasileira, apesar de não ter sido tão acentuada como em alguns países latino-americanos, como o Peru, México, Bolívia, Paraguai e Chile. O Brasil, para além da sua vastidão territorial e de ter tido uma baixa população comparativa aos países supracitados, recebeu uma quantia elevada de africanos que se constitui no maior traslado forçado da história da humanidade, mais tarde, no século XX uma nova quantidade de europeus ampliaram essa mestiçagem brasileira numa política de embranquecimento da população. Alguns querem e defendem que o Brasil tinha na época dos descobrimentos cinco milhões de índios, alguns números chegam a passar dos 6 milhões enquanto outros mais atemorizados falam em até um milhão³⁸¹. Sabe-se que nessa época Portugal em sua extensão possuía 1 milhão; e em 1821 o Brasil tinha 2.212.262 milhões de pessoas incluindo os escravos e excluindo os índios relegados no interior ou ainda desconhecidos³⁸². Não queremos aqui falar de números nem tão pouco tentar saber a percentagem dos índios que foram assimilados pela colonização ou quantas tribos foram extintas pelas doenças e pelas guerras para descobrirmos o que o Brasil tem de índio ou não. O índio ficou tão gravado na história da colonização como ficou o africano e o europeu, as mais simples cartas Jesuíticas não escondiam o principal objetivo das missões: civilizar os índios por intermédio da educação de seus filhos, prevendo, com isso, dentro de vinte anos alguma alteração cultural.

Junto daquela tentativa teológica de explicar a origem dos americanos, surgiu também a necessidade de um profetismo cristão que anunciasse o papel civilizador e evangelizador das nações europeias que se apossaram da América. O padre António Vieira fez uma transposição de tal profetismo messiânico para o Novo Mundo que era o Brasil, aproveitando-se de uma hermenêutica antropológica que leu o índio brasílico enquanto habitante adâmico do novo paraíso, ideia que por si já estava na carta do escrivão Pero Vaz de Caminha e que estava viva ao longo dos dois primeiros séculos. A utopia do *Quinto Império* ou *Império de Cristo* ou ainda, o *Império do Espírito Santo* do Padre António Vieira centra-se num índio imaculado pelo pecado original e por isso mesmo, o cristão do futuro, o que faz João Carvalho crer que surge daí um Brasil e índios, como um prolongamento de Portugal e dos portugueses num além utópico e espiritual³⁸³.

³⁸⁰ Sodré, 1969, 273.

³⁸¹ O professor José Manuel Azevedo e Silva calculou em cerca de um milhão. Silva, 2004, 93. Darcy Ribeiro calculou em cinco milhões. Ribeiro, 1995, 142. Pierre-Clastres calculou 4 habitantes por quilómetro quadrado, baseando-se nos dados de escritores quinhentistas como Thévet e Léry sobre os Tupinambás, que cruzou com os dados seiscentistas de missionários franceses no Maranhão e no Paraguai e chegou à conclusão de que, em 1539, seriam 1.404.000 indivíduos. Os cálculos mais modernos apontam para 600 a 800 mil falantes de tupi naquela época. Mas, em geral, as estimativas vão de 1 a 5 milhões, e poucos arriscam apontar mais do que 5 milhões. Couto, 1998, 61-62. John Hemming calculou 2.431.000 índios na sua obra *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians* (1978). Apud Silva, 1992, 305.

³⁸² 1.445.565 habitantes, dos quais 48,2% eram pardos, 44,8% brancos, 7% de índios domesticados. Ver *O Bem da Ordem*, Rio de Janeiro, nº 3, 1821 e também *O Patriota*, Rio de Janeiro, nº 3, 1813, que traz o mapa que serviu para a determinação do número de deputados às Cortes de Lisboa. Os escravos africanos contabilizavam 766.697. Não estavam aqui incluídas as designadas províncias do Ceará, Maranhão e Pará. Silva, 1986, 219-220. Contudo, no Brasil inteiro é possível que nessa época a população fosse cerca de 4 milhões de habitantes. Os censos populacionais são tão imprecisos que não merecem de todo uma confiança, na mesma enciclopédia de Maria Nizza da Silva, Altiava Balhana apresenta dados que sustentam que em 1823 o Brasil tinha 3.960.866 habitantes. Balhana, 1986, 28-29.

³⁸³ Carvalho, 2008, 136, (a).

Apesar do índio ter sido naturalmente apático e melancólico, estado de que não saía senão sob forte efervescência das paixões, ou pela embriaguez; e de a sua música ser lúgubre, e a sua dança mais ronceira e imóvel do que a do negro³⁸⁴; ele fez, efectivamente, parte da colonização e fê-lo desde o início, muito antes de o africano ser arrebatado do seu continente. Mas não foi neste indigenismo que o indianismo foi buscar, senão no idílico e desconhecido que viveu antes da colônia, portanto no Brasil, a representação do índio como coletivo sempre foi uma marca que se opunha ao branco e não, apenas, também ao brasileiro; “seja no sentido negativo «onde ele carece de identidade própria, fora da que lhe confere o seu grupo», ou em sentido positivo dos «índios fora do individualismo mesquinho que nos aflige»³⁸⁵”. Para Sodré era esta uma caricatura bastante idílica de uma gente que vivia livre de reis e sem vícios e que desejava levar a vida alegre e sem grande trabalho³⁸⁶, o que não é concreto em Sodré é essa afirmação generalizada, porque a reconstrução utópica do índio em Gonçalves Dias é construída numa sociedade hierarquizada que não vive livre de reis valentes, como Tabira, Icrá, Jaguar, Gurupema e Itajuba; nem de vícios, como o cauim e a antropofagia³⁸⁷; nem privados dos grandes trabalhos senão tendo que guerrearem-se mutuamente para sobreviverem diante dos inimigos vizinhos que lá viviam anteriores aos europeus.

Como já prenunciamos, a primeira fase indianista foi a Jesuítica, que se iniciou na epístola de Caminha e inaugurou-se na literatura com Anchieta, inclusive é ele quem inaugura o próprio género epopeico, *De Gestis Mendi de Saa*³⁸⁸, em versos latinos, escrito por volta de 1560, e certamente antes de 1563, e com imitação insinuada de Virgílio em toda parte³⁸⁹. Mas como observa Carlos André³⁹⁰, o índio dessa epopeia não se distingue dos outros cronistas, viajantes, missionários ou curiosos que, na mesma época, escreveram sobre o Brasil e os indígenas. Para Romero, Denis, Bilac e Passos³⁹¹ o primeiro manifesto brasileiro genuinamente literário foi a *Prosopopea* de Bento Teixeira³⁹². Foi, contudo, a Escola Mineira, ou o chamado *indianismo arcádico*, quem mais terá influído no ideal indianista dos Românticos. Nessa Escola surgiu José Basílio

³⁸⁴ Silva, 2000, 64, (b). In *Civilização de Índios e Coisas do Brasil*.

³⁸⁵ Sáez, 2006, 190.

³⁸⁶ Sodré, 1969, 258. Sodré cita os exemplos da narrativa do “Piloto Anônimo” recolhida na colecção de Montalbodo; as divulgações de Vespúcio, Paulmier de Gonneville, Pigafetta, Parmentier, Saintonge, Hans Staden, Schmidel, Thévet, Léry, Pyrard de Laval, Mocquet, D’Abbeville, Yves D’Evreux «que embora este último sendo antigo só se fez conhecido no século XIX.

³⁸⁷ Ao que sugere, a valorização da antropofagia por Gonçalves Dias pode ter sido influenciado pela condescendência dada por Jean de Léry, que descreve um indígena exótico, diferente dos costumes europeus, mas humano. *Obj. Cit.* André, 2000, 278.

³⁸⁸ O manuscrito pertence a Biblioteca Pública de Évora, foi publicada anonimamente em Coimbra, pelo tipógrafo João Álvares, em 1563 (Almeida, 2010, 70). A edição bilíngue de 1958, traduzida pelo padre Armando Cardoso, possui 3058 versos divididos em quatro livros. Curiosamente, *Os Lusíadas* foi publicado alguns anos depois, em 1572, embora tenha sido escrito antes do poema de Anchieta; consta também que o poema de Alonso de Ercilla Zuñiga, *La Araucana*, sempre tido como o mais antigo poema épico da América, foi publicado em partes e em três etapas, todas posteriores a publicação *De Gestis Mendi de Saa*: 1569, 1578 e 1589; sendo que o próprio Ercilla viveu no Chile entre 1555 e 1563, período em que escreveu o referido poema. Lerner, 2009, 11.

³⁸⁹ Cardoso, 1958, 44-49.

³⁹⁰ André, 2000, 272.

³⁹¹ Denis, 1978, 42; Romero, 1905, 10 (a); Bilac e Passos, 1905, 8.

³⁹² Bento Teixeira Pinto, descendente de cristãos novos, foi ainda criança para o Brasil, Palmira Almeida supõe que terá nascido em 1561 e falecido em 1618. Alegando adultério assassinou a esposa, refugiou-se no mosteiro de São Bento, em Olinda, onde escreveu *Prosopopea* – este poema épico enaltece os feitos de Jorge de Albuquerque Coelho, compõe-se de 94 oitavas em decassílabos. Almeida, 2010, 549-550; Bilac e Passos, 1905, 8; Silva, 1992, 529-530.

da Gama³⁹³ com *O Uruguai*, baseado em motivos históricos, exaltação aos portugueses e ataque aos Jesuítas na luta contra os índios das missões³⁹⁴; daqui também veio José de Santa Rita Durão³⁹⁵ com o *Caramuru*, cujo interesse era fazer um reparo ao épico português, dizendo que “os sucessos do Brasil não mereciam menos que os da Índia”³⁹⁶. Enquanto o primeiro não quis seguir Camões, o segundo deixou claro a sua influência³⁹⁷. Ainda desta mesma escola destaca-se, o menos influente, Claudio Manuel da Costa³⁹⁸ com o seu poema *Vila Rica* celebrando as conquistas dos sertões pelas bandeiras paulistas³⁹⁹. Seguindo a mesma temática arcádica embora mais próximo ao poema épico de Anchieta, o português Henrique João Wilkens⁴⁰⁰ escreveu sobre os índios da Amazónia⁴⁰¹ a *Muhuraida ou o triunfo da fé*⁴⁰², – sendo o primeiro da tão

³⁹³ Nasceu em 1741 em São José do Rio das Mortes (atual Tiradentes) em Minas Gerais e faleceu em 1795 em Lisboa. Ingressou na Companhia de Jesus do Rio de Janeiro em 1757, cumpria o noviciado quando em 1759 a congregação foi expulsa de Portugal, partiu por isso para Roma, tendo sido admitido na Arcádia Romana adotou o pseudónimo de Termindo Sipilo, regressou ao Brasil por um curto período de tempo tendo ido a Lisboa e sido preso em 1768 sob acusação de jesuitismo, ordenado ao degredo em Angola conseguiu escapar ao escrever um epitalâmio dedicado a D. Maria Amália, filha do Marquês de Pombal. O pedido de clemência feito nos seus versos logrou o perdão e a proteção do Marquês, que fez publicar o mais conhecido poema de Basílio da Gama, *O Uruguai*. Treece, 1993, 15. Foi escudeiro fidalgo da Casa Real em 1787, e condecorado com a Ordem de Santiago, outorgado em 1789. Foi eleito sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa, mas faleceu antes de ser empossado. Almeida, 2010, 245-250. Para Silvio Romero, a admiração por Pombal foi sincera, depois de ter sido ministro, Basílio ainda continuou a estimá-lo. Não foi um adulator e sua poesia são manifestações genuínas de amor a pátria. Romero, 1888,, 229.

³⁹⁴ Publicado em 1769, exatamente dez anos depois do fim da referida guerra. Amaral, 1993, 39. Segundo Sousa Pinto o poema tem 5 cantos, num total de 1377 versos, sendo o mais longo o segundo canto, com 365 versos. Uruguai, e não, como hoje, Uruguay ou Uruguai - «rio dos caramujos» segundo uns, e segundo outros «rio dos pássaros» era a forma empregada no século XVIII. Pinto, 1928, 10.

³⁹⁵ Nasceu em Mariana, Minas Gerais em 1722 e faleceu em Lisboa em 1784. Veio professar a regra de Santo Agostinho no convento da Graça em Lisboa em 1738. Depois de ordenado padre, ingressou na Universidade de Coimbra, onde se formou em Teologia, onde também atuou como professor após 1777. Almeida, 2010, 208-210; Romero, 1888, 235.

³⁹⁶ Publicado em 1781, doze anos após o poema de Basílio da Gama, o *Caramuru* é dividido em 10 cantos, 7914 estrofes com versos em oitavas. Amaral, 1993, 46. Nas *reflexões Prévias e Argumento* de *Caramuru*. Durão, 1781, 3.

³⁹⁷ Pinto, 1928, 9; Ricardo, 1964, 17-19.

³⁹⁸ Nascido em Mariana, Minas Gerais. Estudou no colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro, e em 1753 formou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra. Em 1765 estabeleceu-se como advogado em Minas Gerais, envolveu-se na conspiração conhecida por Inconfidência Mineira que, entre outros requisitos, almejavam uma república independente nos moldes dos Estados Unidos, foi por isto preso em 1789, tendo se suicidado no mesmo ano na prisão na Casa dos Contos em Vila Rica, atual Ouro Preto, Minas Gerais. É considerado um dos mais importantes neoclássicos brasileiros Almeida, 2010, 178-181.

³⁹⁹ Bilac e Passos consideram-na uma epopeia de pouco valor. Bilac e Passos, 1905, 15.

⁴⁰⁰ Militar português, nascido em 1736, em 1755 integrou à Comissão de Demarcação dos Limites como ajudante-engenheiro. Em 1764 foi promovido ao posto de Capitão de infantaria com o exercício de engenheiro. Em 1777 voltou a integrar uma nova comissão de demarcação de terras entre a Espanha e Portugal, assumindo a chefia em 1784, sendo destituído em 1798 e em 1799 foi deportado para Mato Grosso. Pêgo, 2010, 60; Almeida, 2010, 600.

⁴⁰¹ Os Muras, ou Murás, é o nome dado pelas tribos vizinhas aos índios que se chamavam Buhuraen, habitavam segundo os primeiros registros a margem direita do rio Madeira em 1714. Foram conhecidos por sua hostilidade para com a missão jesuíta de Abacaxis (nas margens do rio homónimo, situado entre os rios Tapajós e Madeira), fundada acima da foz do rio Jamari (situa-se em território da atual Rondônia) por volta de 1723 e trasladada depois rio abaixo. Em finais de 1786, quando Wilkens já havia terminado de escrever o seu poema, a tribo inteira fora descida em aldeamentos permanentes, e continuou a ter relações pacíficas até a terceira década do século XIX, quando profundos antagonismos sociais e raciais levaram-na a participar na Cabanagem. Treece, 1993, 18-19.

⁴⁰² Datado de 1785, foi entregue ao governador Pereira Caldas em 24 de maio de 1789. Em 1819 foi publicado em Lisboa pela cura do padre Cipriano Pereira Alho, desde então só voltou a ser editado em

vasta região; incluo-o, por extensão, entre os Árcades por ser um dos precursores do Romantismo⁴⁰³, apesar do poema de Wilkens ter passado despercebido, e não foi por alguma inferioridade artística, senão, como reconhece Treece⁴⁰⁴. Que, embora não fosse uma obra-prima, por legibilidade e concisão superava indubitavelmente ao prolixo *Caramuru*. Aliás, os dois árcades só atingiram um público extenso de leitores apenas na quarta década do século XIX, graças aos esforços do pai do Indianismo romântico, Ferdinand Denis; e Treece acredita que possivelmente Pereira Alho, quem nos trouxe a tona o poema de Wilkens, já tivesse tido acesso aos outros árcades⁴⁰⁵.

A semelhança do *Caramuru* que deseja exaltar os feitos da nacionalidade portuguesa, há uma presença de um espírito nacionalista na *Muhuraida*, evidentemente que não é um nacionalismo resultante do espírito nativista que desabrochava nas outras regiões do Brasil; mas que está condicionado a uma vivência passada ao serviço do Estado português, numa região inóspita, cuja integridade territorial era necessária defendê-la dos avanços espanhóis⁴⁰⁶. De fato, como Treece⁴⁰⁷ observa, no caso da *Muhuraida*, fosse qual fosse o motivo imediato da sua publicação, a própria dedicatória de Pereira Alho ao superior, o Bispo Antônio José D'Oliveira que era nascido e criado por muitos anos no Brasil, comunica sem dúvida um entusiasmo pela realidade brasileira e uma lealdade ao país que beira ao patriotismo. Mas o milagre central no poema era o *triumfo da fé*, e a reconciliação do gentio Mura e fica generalizado como exemplo de missão político-religiosa da evangelização na América. A pacificação de um inimigo e a sua conversão se tornou, como Pereira Alho justifica, motivo de alegria política e consolação religiosa. Mas, o próprio Treece⁴⁰⁸ não sustenta um nacionalismo literário nos árcades porque tanto Durão, quanto Basílio da Gama e o próprio Wilkens fizeram uma defesa da legitimidade do Império Português e da subordinação dentro dele, tanto das comunidades indígenas, quanto da colônia brasileira, e isso já estava difundido dentro do *De Gestis Mendi de Saa*.

Olhando para Wilkens, Durão e Basílio da Gama, faz-me crer que o nacionalismo literário português do Brasil legou para o país três poemas épicos de suma importância. Para Treece⁴⁰⁹ o aparecimento do gênero épico no Brasil não foi acidental, nem que essa comemoração dos sucessos heróicos da história coletiva tivesse coincidido com o último ciclo de desenvolvimento imperialista no Brasil. Coincidentemente, as três obras dão um vislumbre geral da conquista portuguesa: o *Caramuru* celebra a conquista da costa do Brasil que só se situa no oriente; *O Uruguai* celebra a conquista mais meridional do território; e por fim a *Muhuraida* a conquista mais ocidental, a Amazônia; curiosamente essa trilogia coincide com o formato geométrico e geográfico do Brasil. As três obras tratam de conflitos locais, mas

1993, sendo também a primeira edição feita no Brasil. Treece, 1993, 16. O Poema está dividido em 6 cantos e 1072 versos e 134 oitavas, sendo que os cantos II e VI possuem 23 oitavas e os demais em 22, conforme o manuscrito original.

⁴⁰³ Tânia Pêgo elege-o como um dos três precursores do romantismo ao lado dos poetas supracitados; porque todos eles demonstram a bondade natural do índio. Pêgo, 2010, 60.

⁴⁰⁴ Para Treece a falta do elemento erótico basta para explicar a falta de interesse para os românticos, recordando-se que Cacambo e Lindóia, Paraguaçu e Moema, os protagonistas indígenas d'*O Uruguai* e *Caramuru*, cujos poemas sobrevivem muito mais pela tradição romântica do que pelos sucessos políticos. Treece, 1993, 16. O erro do poema *Muhuraida* foi fiar-se na temática indígena e etnológico, esquecendo-se do conflito amoroso, arquétipo da história nacional, necessário para garantir uma passagem para a tradição dominante da literatura indianista. *Ibidem*, 18.

⁴⁰⁵ Treece, 1993, 28.

⁴⁰⁶ Pêgo, 2010, 75.

⁴⁰⁷ Treece, 1993, 27.

⁴⁰⁸ Treece, 1993, 14.

⁴⁰⁹ Treece, 1993, 14.

assumem importâncias de nível inter-regional⁴¹⁰; não foi propositada essa inspiração de cunho geográfico, mas traz subjacente a concretização do feito português. Treece⁴¹¹ lembra que as três obras supracitadas foram publicadas pela Imprensa oficial do Reino. Bosi⁴¹² contrapõe Santa Rita Durão e Sousa Caldas⁴¹³, porque separados por tão curto espaço de tempo, o primeiro exalta a religiosidade inata do índio para melhor contestar os liberais afrancesados a partir de um viés da catequese enquanto o segundo na *Ode ao Homem Selvagem* é um ideário iluminista que glorifica exatamente o primitivo estado indígena⁴¹⁴. É importante a contraposição de Bosi porque ambos os poetas eram cónegos, o que de certa maneira expõe a abordagem religiosa.

A terceira fase indianista foi a do *indianismo exótico, importado*. Desta gente estrangeira se importou para a literatura brasileira outro índio, europeizado e nobre saídos da prensa de Thévet (1558), Léry (1563), Gândavo (1576), Gabriel Soares (1587), D'Abbeville (1614); do mito do *Bom Selvagem* que aparece em Charron, Pasquier, Le Roy, Montaigne, Gabriel Hanoteaux, Rousseau, Saint-Pierre, Cooper e Chateaubriand⁴¹⁵, mas também tem a contribuições reacionárias à Anchieta, Nóbrega, Durão e Basílio da Gama. Aliás, Tânia Pêgo considerou que o índio da *Muhuraida* era menos idealizado e menos europeizado como os que se podem ver em *O Uruguai* e *Caramuru*, porque os índios de Wilkens são mais autênticos, quer na sua selvageria ao enfrentar os portugueses, que se revelou um invasor furtivo, traçoeiro e predador; quer na sua inocência, quando acredita na mudança de atitude nas intenções dos colonizadores⁴¹⁶, contudo não devemos esquecer o anonimato enfrentado por essa obra naquele século.

Então o que foi o Indianismo senão um manifesto da nacionalidade herdada dos interesses portugueses em fazer de Santa Cruz um novo Portugal? Foi este mesmo *engouement* pelo tipo racial puro, pelo imaginário *abstractum* nacional que conduziu a França à *Gallomania*, a península Ibérica à *Celtomania*⁴¹⁷. Esta busca pelo original da nação fez com que D. Pedro I adotasse no Grande Oriente Maçônico o nome do herói Guatimozin, o bárbaro Quauhtemoc que tentara salvar do domínio espanhol a sua terra natal, Tenochtitlan⁴¹⁸. Fez também com que Dom Pedro II distribuisse títulos de nobreza com nomes indígenas, topónimos tupis, de pouco agrado para aqueles que os recebiam. Mantinha-se os títulos de duques, marqueses, condes, viscondes e barões, porém com nomes indígenas. Muitas famílias patrióticas brasileiras trocaram os sobrenomes tradicionais portugueses por nomes indígenas⁴¹⁹. O Imperador transformou

⁴¹⁰ Treece, 1993, 28.

⁴¹¹ Treece, 1993, 16.

⁴¹² Bosi, 2004, 105.

⁴¹³ António Pereira de Sousa Caldas é um poeta nascido no Rio de Janeiro em 1762 e ali falecido em 1814; foi aluno da Universidade de Coimbra onde foi acusado pelo Santo Ofício de propugnar o deísmo, o que implicou uma pena de reclusão no convento de Rilhafoles, mas o seu bom comportamento regrediu sua reclusão e concluiu na universidade o curso de Direito. Foi nomeado juiz de fora da vila de Barcelos, mas em virtude da morte do seu pai recusou e empreendeu longa viagem pela Europa. Mais tarde porém assumiu sua vocação religiosa e veio a ser ordenado padre na cidade de Roma, em 1790. Em 1808 regressou ao Brasil. Almeida, 2010, 142-144.

⁴¹⁴ Tanto foi importante do ponto de vista para a construção da nacionalidade literária que a *Ode ao Homem Selvagem* foi publicado na *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Industria Nacional, debaixo da immediata protecção de S. M. I. O Senhor D. Pedro II*, em 1858. Almeida, 2010, 143.

⁴¹⁵ Ricardo, 1964, 9-12.

⁴¹⁶ Pêgo, 2010, 75-76.

⁴¹⁷ Lopes *in* Silva, I-06,12,002. Vs. fl. 34.

⁴¹⁸ Lopes *in* Silva, I-06,12,002. Vs. fl. 34.

⁴¹⁹ Schwarcz, 2003, 188.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro num edifício dedicado quase que exclusivamente a pesquisar o legado e o futuro do índio brasileiro; por fim requisitou todos os poetas da nação, e prometeu pagar-lhes uma quantia considerável àquele que celebrasse um poema épico nacional. Essa necessidade de uma epepeia magnífica expunha um requinte de nacionalismo que visava contrastar o Brasil da sua antiga metrópole; constituindo-se em um desafio da sua própria juventude. Portugal que tanto admirou o homem americano, tanto que elegeu-o à lusitanização para ser o principal colono do *Quinto Império*; agora indicava-o aos poetas mestiços, filhos dos antigos portugueses e americanos. Contudo, em um país marcado pelas diferenças sociais, fincado em três pilares besuntados pelo sangue de três povos, vindo de três mundos, os poetas indianistas buscariam inspiração nos alvares da civilização americana, no índio pré-colombiano. Todavia, a diferença da abordagem do índio entre os poetas americanos e os poetas europeus basicamente se deu porque entre os colonialistas o termo exprime um sentido de expansão, e entre os americanos marcará o desejo de estabelecer os limites de uma nova pátria⁴²⁰.

⁴²⁰ Santiago, 2000, 23.

2.2. DA NECESSIDADE DE CONSTRUIR UMA EPOPEIA NACIONAL

E debalde procurarão vossos filhos pela extensão do vasto Império uma pedra, que indique o que seus pais fizeram, e à vida da qual pudessem eles chamar gloriosos: – Nossos pais foram grandes!

Gonçalves Dias, *Meditação* (1998, 739)

Eram os índios brasileiros? Para Melatti e Darcy Ribeiro⁴²¹, aquele que nasceu no Brasil depois da posse portuguesa não deixa de ser brasileiro, aliás, que não é mais brasileiro que o negro e o branco que colonizaram a terra. Para Ribeiro, contudo, nenhum índio criado na aldeia virou brasileiro, mas todo o filho de índia gerado por um estrangeiro, branco ou negro, se perguntaria quem era; não se veria enquanto índio, branco nem tampouco negro. Já Euclides da Cunha⁴²² considera que alguns deram largas aos devaneios e exageraram na influência do indígena, arquitetaram fantasias que caem facilmente com o choque da crítica; devaneios que nem faltam a metrificacão e a rima, porque invadem a ciência da vibração rítmica dos versos de Gonçalves Dias. O que então justifica a tomada do índio como símbolo supremo da terra? Podemos em primeiro plano partir do pressuposto poético-clássico; Adam Parry⁴²³ por exemplo afirma que os primitivos habitantes do Lácio eram de alguma forma, mais italianos que os próprios romanos, num episódio em que ele estabelece uma afinidade de sentimentos em comum com o que os americanos sentiram em relação aos primitivos habitantes do continente. Os indianistas foram buscar no índio desconhecido e pré-cabralino, cujos descendentes eram pequenas comunidades irreconhecíveis sobreviventes dentro de uma sociedade dilatada. A necessidade de uma epopeia nasce porque os poetas sabiam que, conforme afirmou Horácio na sua *Arte Poética*, o Lácio não seria mais ilustre pelas armas e valor do que pela sua língua, se não custasse tanto aos seus poetas gastarem tempo no demorado trabalho da lima⁴²⁴; assim a poesia sobrepunha uma verdade poética aos brasileiros se um poeta fosse capaz de fazer como Camões, que tornou os portugueses muito mais conhecidos pela arte do seu poeta do que pela arte da guerra. Dessa forma, o Império queria fazer uma «mimesis americana»⁴²⁵, e o indígena transforma-se no modelo de nobreza, mesmo que como perdedor, da grande gênese do Império, agora nas mãos de D. Pedro II⁴²⁶.

Ao abrirmos a discussão sobre a necessidade da construção de uma epopeia para a literatura brasileira, nasce uma controvérsia: além do conflito das civilizações e da compreensão de nacionalidade literária⁴²⁷ o que se entende como “literatura brasileira”?

⁴²¹ Melatti, 1987, 195; Ribeiro, 1995, 130-131.

⁴²² Cunha, 2000, 58.

⁴²³ Parry, 1987, 60; *Obj. Cit.* Grizoste, 2011, 49-50; Parry *apud* Martindale, 1993, 42.

⁴²⁴ Hor. *Ars* 289-291. *Nec uirtute foret clarisus potentius armis / quam lingua Latium, si non affenderet unum / quemque poetarum limae labor et mora.*

⁴²⁵ L. F. de Alencastro *apud* Schwarcz, 2003, 174.

⁴²⁶ Schwarcz, 2003, 164.

⁴²⁷ O lexema literatura passou também a significar o conjunto de produção literária de um determinado país, tomando o sentido das implicações filosófico-políticas. A partir do século XVIII cada país passaria a possuir uma literatura com caracteres próprios, uma literatura de expressão do espírito nacional. Em 1772, por exemplo, Girolamo Tiraboschi publicou a *Storia della letteratura italiana*. Silva, 2011, 7. Assim

Em primeiro lugar, Agrippino Grieco assevera que a literatura é uma invenção europeia, tal como o narguilé uma invenção asiática; depois ele completa que não há nenhum desmerecimento em ser transatlântico⁴²⁸. O segundo lugar, o problema que a literatura brasileira levanta ao ser estudada não lhe é específico: é o de qualquer país que, num estado inferior de civilização, recebeu de outro a língua e outros fatores civilizacionais, e os foi modificando do decurso da aprendizagem, até que realizou aquilo que lhe é próprio⁴²⁹. O Romantismo recebe dos Clássicos porque são ambos duas categorias básicas do desdobramento da cultura⁴³⁰; por isso os gregos foram os primeiros a identificarem que a educação pela poesia tem de ser um caráter consciente e é por meio dela que a comunidade conserva a sua peculiaridade física e espiritual⁴³¹. Segundo Percy Shelley⁴³² na infância de toda sociedade sempre é necessário que o autor seja um poeta – «nurse of infancy of the human life» como reafirma William Bryant⁴³³ –, porque a linguagem em si é poesia e o poeta está a apreender a verdade e a beleza, em uma palavra, o bom que existe na relação, subsiste primeiro entre a existência e percepção, e segundo entre a percepção e expressão. Toda linguagem original próxima de sua fonte é em si mesma caos de um poema cíclico: os copistas e lexicógrafos e as distinções de gramática são o trabalho de uma idade tardia, e são apenas um catálogo e a forma de criação de poesia. Jauss⁴³⁴ contudo observa uma particularidade própria do século XIX, porque o sucesso e a decadência da história da literatura naquele século estavam relacionados com a convicção de «individualidade nacional» que foi «a parte invisível de todos os dados» e uma sucessão de que o trabalho literário constitui um outro objeto também para mostrar, através de certas ideias, uma «forma de história».

O Brasil carecia de uma literatura que deveria ser conduzida para uma “história”, alcançada por uma “mocidade” que saberia dar feições às letras nacionais, tratando para isso, de encontrar caracteres próprios e particulares⁴³⁵. Nessa época, os países americanos sentiam mutuamente a necessidade de uma epopeia nacional, na Argentina aparece a trilogia gauchesca: *Fausto* de Estanislao del Campo (1866) e o *Martin Fierro* de José Hernández (1872) que aparecem divididos em duas partes: *El Gaucho Martín Fierro* e *La Vuelta de Martín Fierro*; no Uruguai, *Los Tres Gauchos Orientales* de Antonio D. Lussich (1872) e o *Tabaré* de Juan Zorrilla de San Martín (1888). Estes poemas inauguravam um novo tipo de poemas épicos que ignoravam antigas epopeias como *La Araucana* de Alonso de Ercilla y Zuñiga, que frequentemente é tido como o primeiro poema épico americano, publicado parcialmente em 1569 e numa edição completa em

surge no Brasil a necessidade de uma epopeia porque ela evoca o mito, e o mito evoca as origens, da história, um tempo estático; a epopeia é a atualização ambígua para intermediar um código novo, mobilizar as reservas da experiência, juntos a tradição mítica e lendária em uma estrutura literária que a derrama do tempo histórico que começa. Madelénat, 1986, 110.

⁴²⁸ Grieco, 1944, 9.

⁴²⁹ Meier, 1973, 256. A língua, diz Alberto Pimenta, é uma prefiguração do mundo, é a prisão que cinge e unifica os interesses abstratos do poder. Pimenta, 2003, 38.

⁴³⁰ Bornheim, 1993, 76.

⁴³¹ Jaeger, 2001, 3-13; Syed, 2005, 36; Pereira, 2003, 146-151.

⁴³² Shelley, 1965, 182-183. Se para Shelley o poeta surge no princípio, William Bryant define que todas as coisas são fontes de poesia, que elas não são apenas parte de nós mesmos, mas do universo, e vai expirar apenas com a última das criaturas de Deus, os poetas. Bryant, 1965, 222.

⁴³³ Bryant, 1965, 231. «On poetry its relation to our age and country».

⁴³⁴ Jauss, 1978, 29. A ideia de «individualidade nacional» foi um tema extraído de W. von Humboldt, segundo Jauss de «Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers», in Flitner, A., Kiel, G. (edits.) *Werke in fünf Bänden*, vol 1, Darmstadt, 1960. *Ibidem* 26.

⁴³⁵ Kodama, 2009, 24.

1590 em Madrid⁴³⁶; mas apesar de ter sido escrito da resistência dos índios araucos no Chile, não se pode dizer que esse era um poema americano, mas espanhol; inclusive por ser o seu autor um soldado ao serviço do reino de Espanha. Mesmo assim, *La Araucana* configurou-se uma sombra para os nativistas americanos, uma vez que os valentes índios desse poema, como bem observou Highet⁴³⁷, são mencionados como mais bravos que a devotada *gens Decia* e muitos outros heróis gregos e romanos; e o saque de Concepción teria sido superior que o saque de Tróia (*Arauc.* 3.43; 7.48)⁴³⁸.

A epopeia terminantemente representa uma civilização⁴³⁹, e no caso do Brasil, o país nasce subsidiado pela língua de Camões com evidentes influências que distanciavam-no dela, principalmente do Tupi⁴⁴⁰; a nação recém-independente tinha por madrinhas espirituais a Universidade de Coimbra e a Companhia de Jesus⁴⁴¹. A história da literatura brasileira se divide, comumente, em três períodos: o período da formação (1500-1750) no qual se nota um forte predomínio de Portugal; o período da transformação (1750-1830) em que os poetas de Minas Gerais já se furtam um tanto à influência da metrópole; e o período da autonomia (1830 até a atualidade) donde há de fato uma rutura entre as duas literaturas⁴⁴². A necessidade dessa identidade literária evidencia uma série de fatores sociológico-históricos: que Brasil era aquele? Quais eram as suas expectativas para o futuro próximo e o distante? Qual era o seu espaço entre as nações mais poderosas? Que sociedade era aquela e como era gerida? Quais eram as suas relações com Portugal e a Europa, e porque se queria uma epopeia nacional? O certo é que a mística romântica da criação popular imaginou uma poesia que emanou da alma do bárbaro, expressão imediata da inocência e da ingenuidade para um espetáculo da natureza, anterior a constituição das grandes ações⁴⁴³.

Virgílio respeitando a «unité de temps» homérica, evoca as origens de um imenso império⁴⁴⁴; já a *Ilíada*, de acordo com Melberg⁴⁴⁵, tinha funcionado como um poema épico nacional muito antes de a Grécia poder ser chamado de qualquer coisa

⁴³⁶ Em trinta e sete cantos descreve a conquista do Chile pelos espanhóis; o autor é um soldado espanhol à serviço do reino e que escreve em vários fragmentos e pedaços de papel e couro. Apesar da simplicidade do poema, contudo é um dos três melhores poemas heróicos em espanhol. Highet, 1976, 144-145.

⁴³⁷ Highet, 1976, 151-152.

⁴³⁸ A *gens Decia*, pai e filho, que se sacrificaram para salvar Roma, em uma batalha contra os latinos, nas margens do rio Vesperis (Tito Lívio, VIII, cap. 9) e o outro contra a cavalaria dos gauleses (Tito Lívio, X, cap. 28) ver também: Cícero, *De Officiis* III, par. 16. Os Décios aparecem nessa 43ª oitava ao lado de Fúrio Camilo [célebre ditador que salvou Roma dos gauleses na batalha de Veios (Tito Lívio, V, caps. 19-23)], Claudio Marcelo [famoso general romano que venceu os cartagineses em Siracusa (Tito Lívio, XXV, caps. 23-28)], Fúlvio Flaco [cônsul romano que capturou Cápuia, aliada de Aníbal (Tito Lívio, XXVI, cap. 6)], Quíncio Cincinato [foi ditador por seis meses que derrotou os povos de Équos e depois voltou a trabalhar no campo (Tito Lívio, III, cap. 27-29)], Marco Sérvio [lutou em várias campanhas contra Aníbal], Públio Fílon [primeiro ditador plebeu (339 a.C.) que venceu numerosas campanhas contra os latinos (Plínio, *N. H.*, VII, cap.28)], Cássio Ceva [centurião de César que defendeu heroicamente uma fortificação em Dirráquio (J. Caesar, *De bello civili*, III, 53)] e Dentato [provavelmente Cúrio Dentato, vencedor de Pirro (Plínio, *N. H.*, VII, cap. 7,15)]. De acordo com as notas de Isaías Lerner in *Ercilla y Zuñinga*, 2009, 151-152. Quanto a comparação do saque de Concepción (*Arauc.* 7.48) com o saque de Tróia, Isaías Lerner cita Virgílio (*Aen.* 9.617) como fonte para Zuñinga. *ibidem* 250.

⁴³⁹ Madelénat, 1986, 83.

⁴⁴⁰ Logo, a literatura brasileira nasce já na segunda fase da história da língua portuguesa, a fase moderna, sendo a anterior a fase arcaica, cujos escritos remontam aos fins do século XII. As primeiras gramáticas dos meados do século XVI (como a de Fernão de Oliveira de 1536 e a de João de Barros de 18540). Tavares, 1941, 10-11.

⁴⁴¹ Pinto, 1928, 3.

⁴⁴² Tavares, 1941, 89.

⁴⁴³ Madelénat, 1986, 80.

⁴⁴⁴ Madelénat, 1986, 184.

⁴⁴⁵ Melberg, 1995, 36.

como uma “nação”. Mas o modelo medieval de epopeia histórica não reflete, como um documento, tais eventos ocorridos: ela reduz o espaço e o papel sobrenatural, e é a aventura heróica as características que não afetam a experiência ordinária de um leitor contemporâneo do poeta⁴⁴⁶. Esse é o legado para as epopeias americanas, mas até que ponto o poema épico americano pode ser visto como tema histórico? Dean Miller⁴⁴⁷ observando diversas sociedades orientais e as suas produções épicas conclui que existe um número de variações sobre o tema épico na história, donde há o épico na história e a história no épico. Um pode desaparecer ou se misturar ou ser transmutado em outro – mas em todos estes casos, vemos o passado sendo submetido tanto à razão ou intelecto e imaginação. O ponto central é que o passado, para qualquer cultura em particular, é extremamente importante – mesmo quando ela é denegrida, um dia vai voltar e fazer parte do cotidiano daquela sociedade. Mas por outro lado, a necessidade engendra-se pelo arquétipo que é a própria epopeia: ela implanta a sumptuosidade de uma história e de uma imagem, hipnotiza um auditório, satisfaz a ganância onírica de uma coletividade; conformista, ela celebra e justifica a comunidade a hierarquia e o carisma do chefe⁴⁴⁸; até mesmo pelo seu caráter, porque a epopeia começa com a proclamação e exaltação da “*gesta héroïques*” (gestação heróica)⁴⁴⁹.

Sorratamente, ficou implícito que literatura brasileira só podia ser escrita em português por ser essa a língua oficial e una do país. O cânone excluiu – e para Flávio Kothe⁴⁵⁰, continuará excluindo –, por exemplo, Koseritz e Fausel, só porque produziram uma literatura em língua alemã; inclusive a vasta poesia tupi e latina de Anchieta. Ao mesmo tempo, Gonçalves Dias foi eleito um dos fundadores da literatura nacional apenas porque ficou sob a égide daquilo que os europeus definiram como “literatura brasileira”, em suma, resume-se que foi Portugal quem pediu mais Brasil ao Brasil⁴⁵¹. O vate maranhense trabalhou o conflito das civilizações⁴⁵² sob a dimensão da tragédia, e obviamente que é pouco útil recorrermos à *Ilíada* em busca desse conceito, pois mais facilmente o encontraremos na *Eneida*: é que Virgílio extraiu dos textos homéricos a conceção de epopeia e agregou-lhe elementos da tragédia grega, de forma a fundar, em Roma, um novo conceito de epopeia, que conforme vimos no primeiro capítulo, é denominado de “anti epopeia” e/ou “epopeia antiépica”.

A epopeia Romana foi um fenómeno de propaganda política, e esta era de fato a sua principal função no Império. De igual modo, a aspiração brasileira surgia sob os mesmos signos, apostada numa propaganda potencialmente original acerca da nacionalidade. Propaganda cujo intuito era legitimar a política e o domínio monárquico⁴⁵³, de forma a instituir um legado brasílico comum a todos os estratos sociais. A missão, dissimulada, era sobrepor-se à ex-metrópole, de onde emergia ainda o vulto de Camões, ainda que, como afirmou Sousa Pinto⁴⁵⁴, Portugal e o Brasil são, indiscutivelmente, duas literaturas camonianas. Para o projeto dessa epopeia nacional concorre ainda um velho conhecido: o americanismo, que é apenas um laivo original, um colorido vago que adorna a literatura dos colonos europeus. Para Tristão de

⁴⁴⁶ Madelénat, 1986, 161.

⁴⁴⁷ Miller, 2010, 423.

⁴⁴⁸ Madelénat, 1986, 14.

⁴⁴⁹ Certo conluio entre história e mito, entre tempo e intemporal, faz concretizar a epopeia através da conjunção, instável e aleatória, do Senhor, do Sacerdote e do Cantor. Madelénat, 1986, 83.

⁴⁵⁰ Kothe, 2000, 13, 48.

⁴⁵¹ Secchin, 2008, 170.

⁴⁵² Bosi, 2001, 184. Foi o primeiro a cantar a paisagem da pátria, o destino dos heróicos índios e a tristeza dos escravos negros. Meier, 1973, 258.

⁴⁵³ Gottlieb, 1998, 27.

⁴⁵⁴ Pinto, 1928, 4.

Athayde⁴⁵⁵ as obras escritas sob sol tropical tinham qualquer coisa de diferente – fora o calor destas declarações –, na medida em que ganhavam novas características, numa altura em que os países americanos experimentavam uma viragem na sua história política.

O Brasil, naquela época, era já um país de grandes dimensões continentais, e alguns dos mitos da atualidade ainda estavam surgindo: um verdadeiro “gigante pela própria natureza” ou, nas palavras de Gonçalves Dias, “nosso céu tinha mais estrelas e nossos bosques mais flores”; os brasileiros começavam a aprender que eram donos quase majoritários do maior rio e também da maior floresta tropical do mundo, que eram os únicos atravessados pela linha do Equador e pelo trópico de Capricórnio; um dom de Deus e da Natureza, até porque, apesar das suas dimensões, o país desconhecia catástrofes naturais como ciclones, furacões, vulcões, desertos, nevascas, terremotos; uma terra que produz tudo o que se planta⁴⁵⁶. Iniciava-se ali a crença de que os brasileiros eram formados, sobretudo por corajosos índios, os estóicos negros e os bravos e sentimentais portugueses⁴⁵⁷.

Contudo, o país sentia-se uma nação sem literatura, já que desde os primórdios da colonização a literatura nascera adulta e com pretensões clássicas; mas aquela literatura só era reconhecidamente brasileira pela descrição local que produzira. Seus autores, seus modelos, seu espírito e sua alma, enfim, eram não mais do que importações portuguesas⁴⁵⁸. Com o Romantismo surge o Indianismo, dotado de uma certa aversão à raça portuguesa. Entende-se por “raça portuguesa” essa metropolitana e colonizadora, ao passo que a herdeira, colonialista e brasílica, ainda não se reconhecia nesse cenário. Para Darcy Ribeiro⁴⁵⁹, este foi um movimento nativista que consistia, na realidade, na assunção da qualidade de um grupo de nativos não portugueses que se achavam superiores aos lusitanos. Esta aversão devia-se ao fato de que o país acabava de libertar-se do jugo lusitano e, por uma reação psicológica compreensível, angustiado pela longa submissão a que estivera sujeito, o brasileiro sentia necessidade de proclamar em altos brados sua liberdade⁴⁶⁰; e o indianismo traduziu essa aspiração dum passado lendário capaz de garantir a autonomia desse povo⁴⁶¹. Isto, de algum modo abre uma discussão sobre a teoria das literaturas comparadas⁴⁶². Esse pressentimento e nostalgia do passado já era uma característica dos românticos europeus⁴⁶³. Não existe um método comparativista, mas é através disso que podemos estabelecer um diálogo entre as literaturas e culturas além dos métodos de abordagem dos fatos e dos textos literários⁴⁶⁴. O estudo comparado não tem a intenção de menosprezar ou enaltecer um tipo de literatura em face de outro, senão em elencar os pontos de contato entre duas literaturas distintas. Por outro lado, os poetas cobiçavam uma literatura nacional, porque sabiam que a poesia tinha um valor maior do que todas as demais artes⁴⁶⁵.

⁴⁵⁵ *Apud* Carvalho, 1931, 115. (a)

⁴⁵⁶ Chaui, 2001, 5.

⁴⁵⁷ Chaui, 2001, 6.

⁴⁵⁸ Ferreira, 1949, 11; Herculano, 1998, 100.

⁴⁵⁹ Ribeiro, 1995, 140.

⁴⁶⁰ Ferreira, 1949, 26.

⁴⁶¹ Pinto, 1928, 6; Cândido, 1993, 11.

⁴⁶² Já que desde, como define Vieira, as suas origens, a literatura comparada busca explicar como a literatura evolui/modifica através da aplicação da história literária, das suas contes e das suas influências. Vieira, 2008, 18.

⁴⁶³ Schenk, 1979,30-45.

⁴⁶⁴ Machado e Pageux, 1988, 17.

⁴⁶⁵ A pintura e a música também têm um caráter local e racial; mas as dificuldades de apreensão, para um estrangeiro, nestas artes, são certamente muito menores. A própria prosa perde um pouco os significados do seu idioma original ao ser traduzida, mas todos sabemos que perde-se muito ao ler um romance

Teoricamente, o nacionalismo é independente do Romantismo; todavia, encontrou nele um aliado decisivo⁴⁶⁶. Por outro lado, o problema da construção da identidade chocou com o dilema da igualdade linguística com Portugal; de fato, a língua desconfortou constantemente a autenticidade das produções locais⁴⁶⁷. Olhavam para a América buscando inspiração, mas voltavam os olhos para a Europa porque para lá todos os olhos se voltavam; era sobre a própria Europa que a América precisava se impor como valor sentimental maior⁴⁶⁸.

Quando os portugueses iniciaram a colonização maximizaram a língua Tupi⁴⁶⁹ e ignoraram as línguas do interior; foram os Jesuítas que reconstituíram para as letras uma gramática que ficaria conhecida como Língua Geral, em primeiro lugar para benefício da evangelização. Obviamente que não se tratava do Tupi puro, pois muitos elementos foram inventados e outros adotados da língua portuguesa⁴⁷⁰, mas estava mais próximo da língua indígena do que da lusitana. A Língua Geral foi banida junto com os Jesuítas pelo governo do Marquês de Pombal, enquanto o Império do Brasil lamentou a perda de tão rico património, esforçando-se por resgatar muitos elementos dessa língua autóctone. Independente da proibição pombalina ou do esforço restituidor imperial, muitos nomes e principalmente topónimos foram resgatados e persistiram, ficando para sempre arraigados na língua do Brasil. As influências morfológicas, sintáticas, fonéticas, semânticas e etimológicas na língua do Brasil, entre outras, pelo Tupi e mais tarde também pelas línguas africanas – que são muitas vezes menos evidenciadas – tornaram-se fundamentais para uma discussão de peso.

Gonçalves Dias, tomando parte da defesa dos brasileirismos na língua portuguesa, fez uma acalorada defesa em favor de um dos maiores classicistas e exímio conhecedor da língua – Odorico Mendes, por quem ele nutria grande admiração. Não apelou apenas para os requintes que a língua lusitana possuía, mas também para a amizade. Esquiva-se dizendo que Vieira não ficou menos Vieira por utilizar “pocema” e “tapera”, pelo que também Odorico, por utilizar “peráo”, não devia ser visto como mau escritor⁴⁷¹. Mas além dessa crise identitária linguística o Brasil enfrentou outro dilema maior – o de ser um feito português. Foi nesse cenário é que surgiu a *Canção do Exílio* invertendo as perspetivas, e o Brasil aparece como o lugar a ser valorizado, definindo-se diante de tudo aquilo que Portugal não era⁴⁷². Mas isto não era novidade, senão uma reafirmação daquilo que nos primeiros séculos as narrativas de viajantes pregaram: a América como um paraíso em exuberância, com uma fertilidade estranha à civilização e

traduzido do que quando lemos um poema. Em determinados géneros do trabalho científico a perda é quase nula. Eliot, 1962, 68-69; Durand, 1983, 25-26.

⁴⁶⁶ Cândido, 1993, 15.

⁴⁶⁷ Rouanet, 1991, 242.

⁴⁶⁸ Rouanet, 1991, 250.

⁴⁶⁹ Figueiredo, 1949, 234.

⁴⁷⁰ Por exemplo, Anchieta aproveitou a posposição de mãe para criar *Tupãsy* para mãe de Tupã, ou mãe de Deus, Nossa Senhora; e importou do português o termo *pecado* sem qualquer alteração simplesmente porque não encontrou um equivalente na língua tupi. Segundo Barbosa, esse neologismo colonial é uma exceção entre os metaplasmos, porque o som nasal no fim da palavra, e mesmo na penúltima sílaba, pode alterar a sílaba inicial da palavra e a partícula seguinte; assim, “S” e “X” mudam para “ND”, portanto o correto seria *Tupandy*. Barbosa, 1956, 38-39.

⁴⁷¹ “Bom ou mal grado, a língua tupi lançou profundíssimas raízes no português que falamos, e nós não podemos, nem devemos atirá-los para um canto a pretexto de que a outros parecem bárbaros e mal soantes. Contra isso protestaria a nossa Flora, a nossa Zoologia, a nossa Topografia. Clássico ou não clássico, Pernambuco é Pernambuco, Cajá, Pará e outros semelhantes, não têm outro nome. Se isso desagrade a Portugal é grande pena, mas não tem remédio. (...) O que é brasileiro é brasileiro, e que cuja virá a ser tão clássico como porcelana, ainda que a não achem tão bonita.” 1864, Jan., carta a Henriques Leal in Dias, 1998, 1132-1134.

⁴⁷² Rouanet, 1991, 252.

aos seus males⁴⁷³. É um poema singular, uma vez que tornou-se o primeiro que, desde Tomás Antônio Gonzaga⁴⁷⁴, sem ser vulgar, era coloquial. Um poema cujo sentimento de apego à terra teve uma de suas frases incorporada ao Hino Nacional e à Canção do Expedicionário, dos combatentes brasileiros na Segunda Guerra Mundial⁴⁷⁵. Silvio Romero⁴⁷⁶ chega a dizer que depois dos versos de Gonçalves Dias, não existe patrioteiros, “terrível casta de Lovelaces da pátria, que não proclamem, para desnortear-nos o critério, que este país é o paraíso da terra!”

Contudo, a angústia da nacionalidade lidava com um fenômeno de lusitanismo sem precedentes, cujo reflexo permeado de paradoxos ainda paira no imaginário brasileiro, como incoerentemente Narloch apontou, naquilo que pretensiosamente chamou de “guia politicamente incorreto”: é um país cujos acontecimentos vieram sempre de cima para baixo, se tornando a última nação americana a abolir a escravatura e o último a proclamar a República, e até a independência viera através de um príncipe lusitano⁴⁷⁷. De fato, o Brasil foi o último país ocidental a abolir oficialmente a escravatura, resistindo veementemente aos interesses ingleses porque afetavam diretamente a economia local. Certamente a prática da escravatura não era exclusiva de poucas nações, mas comum a todos os povos; embora é mister que no Brasil tenha assumido condições alarmantes. O governo não se decidia e nem podia suportar que os interesses ingleses atissem movimentos internos que ameaçavam a integridade territorial; era um problema do governo imperial, mas recordemos que, quando Portugal aboliu a escravatura em seu território e nas colônias asiáticas, não foi capaz de o fazer no Brasil e em África, por observância à lógica do colonato e do seu fornecedor. Esta falsa glória, comumente concedida a Inglaterra pelas pressões para o fim do tráfico negro⁴⁷⁸, esconde o interesse puramente comercial e o fato de que, invadindo a África, disseminaram diferenças étnico-raciais tão duradouras e tão reconhecidas na atualidade.

A afirmação supracitada de Narloch dá a entender ser sinônimo de atraso político o fato de o Brasil ter chegado a República tardiamente, ignorando que o país foi de fato o único que recebeu uma família real em toda América. Nos países europeus a república é ainda mais tardia, principalmente porque vinham de monarquias mais antigas. Ora, o caso brasileiro é muito mais particular: antes de deixar o Brasil, D. João

⁴⁷³ Denis, 1978, 36; Carbonari, Formento e Travaglia, 1997, 48-50.

⁴⁷⁴ Tomás Antônio Gonzaga, nasceu no Porto (Portugal) em 1744, filho de pai brasileiro, faleceu algures em 1810 (em data imprecisa). Expulso em 1789 de Minas Gerais, partiu em desterro para Moçambique, no exílio escreveu *Marília de Dirceu* e publicou-a em 1792 em Lisboa. Foi, segundo Sílvio Romero, o mais célebre dos poetas mineiros e tem sido um dos mais lidos da língua portuguesa, e o mais amado depois de Camões. Romero, 1905, 32 (a); *Et Apud* Tavares, 1941, 253-254. Vítor Aguiar e Silva relaciona-o ao lado de Bocage, da Marquesa de Alorna, de Filinto Elysio e de Xavier de Matos como os mais destacados portugueses do pré-romantismo (cujo conceito nasce no início do século XX). Silva, 2011, 534; Almeida, 2010, 260-263. O próprio Almeida Garrett, questionou-o porque a Arcádia pintou quadros inteiramente europeus e não painéis com cores do país onde se situou. *Apud* Bilac e Passos, 1905, 12. Para Machado de Assis, Gonzaga não soube se desligar dos ares da Arcádia nem dos preceitos do tempo. Assis, 1994, 1*

⁴⁷⁵ Franchetti, 2005, 18.

⁴⁷⁶ Romero, 1888, 48.

⁴⁷⁷ Narloch, 2011, 271. Havíamos feito uma série de apontamentos do *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*, mas abandonamos os borrões devido a superficialidade crítica do autor sobre assuntos tão distintos. Na intenção de abalar o mundo científico Narloch acabou por sustentar/resgatar crenças nocivas à humanidade e de propagar falsidades e calúnias, de modo inequivocamente acrítico e sem qualquer fundamento; fique um exemplo, por todos os outros – a confissão do desejo de afirmar que os índios eram naturalmente incapacitados (*ibidem*, 48). É inútil citar mais.

⁴⁷⁸ Koster, 1942, 494. Koster, britânico de origem, português de nascimento em sua viagem ao Brasil concluiu que os escravos brasileiros tinham maiores vantagens do que os escravos das colônias britânicas.

VI percebeu a atmosfera de independência política e, para assegurar o domínio lusitano, deixou o seu filho; e a tradição revela os sábios conselhos que o monarca português lhe deixou: “Pedro, se o Brasil se separar fique para si”. A coroa não abandonou o poder na colônia, e quando viu o seu domínio ameaçado deu-lhe a independência política como forma de favorecer as oligarquias locais, prolongando com isto ao menos o seu domínio na política brasileira. Não se pode dizer que as mudanças no Brasil foram sempre de cima para baixo, pois muitas revoltas populares foram suprimidas; o Maranhão e os estados do Norte resistiram veementemente à independência; a República Rio-Grandense é o exemplo magno de recusa do regime monárquico; inclusive a independência surgiu de um sobreaquecimento das camadas governadas em Portugal e no Brasil, conduzindo a um duro golpe que dividiria e enfraqueceria a Coroa. Sem a tutela da Coroa, certamente a independência do Brasil surgiria à maneira espanhola: trucidada, fragmentada pelos interesses locais.

Foi esse interesse pela fragmentação que suscitou a demanda por uma epopeia capaz de lembrar aos brasileiros que, na sua meninice, eram irmãos, um poema que celebrasse uma identidade comum a todos na vastidão do Império. Na realidade o poema deveria convocar os brasileiros à brasilidade, porque a função dos poemas heróicos era inspirar o espírito sanguinário do seu povo: o amor pela guerra, e uma indiferença da miséria que a guerra causa⁴⁷⁹. Aqui reside o lado antiépico da epopeia de Gonçalves Dias, falando do valor e do uso da poesia, William Bryant não acredita que os poetas produzam esse sentimento na medida em que muitos supõem, e conforme eles produzem esse sentimento, manifesta-se a imperfeição da poesia, porque o poeta que é insensível e indiferente com o sofrimento não é poeta de todo. Mas isso pode ser explicado em grande parte pela tensão inerente à poesia. Usando o termo “tensão”, com os prefixos ocultos dos termos *extensão* e *intensão*, Allen Tate⁴⁸⁰ diz que no seu curso a poesia é isto, “tensão”, um corpo organizado que, em sua extensão e intensão é isto que podemos encontrar. Por isto, T. S. Eliot⁴⁸¹ diz que a poesia pode ter uma finalidade social, que seja deliberada e consciente e nas formas mais primitivas essa finalidade é por vezes, perfeitamente evidente. As formas remotas da epopeia talvez tenha realizado a transmissão do que era considerado História, antes de atingirem a fase em que sobreviveram apenas para o entretenimento da comunidade, o sentido da poesia no termo da poesia didática sofreu uma certa evolução. Didático pode significar «que transmite informação», ou «que instrui moralmente», ou ambas as coisas; por exemplo, as *Geórgicas* de Virgílio eram poesias muitíssimo belas, e continham informações a respeito do trabalho da lavoura.

Separado pela pressão local, ameaçado pelos interesses republicanos e separatistas, D. Pedro I perdeu a primeira batalha com a independência da província de Cisplatina – que nunca esteve de fato integrada no Império – derrota que lhe tirou o trono; fê-lo em favor de uma Regência até a maioria do filho e partiu para Lisboa, não para assumir o reino, mas para reavê-lo à filha em favor de quem tinha abdicado. Só deixou o trono para preservar o domínio dos Braganças no Brasil; o período Regencial perdurou por nove anos, «13 de Março de 1831 a 23 de Julho de 1840», e sofreu os mais duros golpes pelas revoltas populares: a Balaiada, Cabanagem, Sabinada, levante dos Malês, Cabanada e a Farroupilha. No auge da angústia identitária, ameaçado pela fragmentação territorial, o Senado cedeu à figura de um governo reforçando a ideia de unidade política e declarou aquilo que hoje conhecemos como “Golpe de Maioridade”, pelo qual D. Pedro II assumiu o poder com a idade de quinze anos sob tutela dos

⁴⁷⁹ Bryant, 1965, 228.

⁴⁸⁰ Tate, 1965, 356.

⁴⁸¹ Eliot, 1962, 62-63.

conselheiros. Esse país desprovido de uma identidade literária, para alguns, ficou a dever-se à fundação tardia da imprensa local, quando já todos os seus vizinhos hispânicos a possuíam, e há muitos anos, “nosso mal de origem” diria Sodré⁴⁸². Para Magalhães, a culpa da literatura tardia é exclusiva de Portugal, porque um povo escravizado não pode cantar⁴⁸³. Mas para Sodré⁴⁸⁴ isso não é um mal colonial, senão de estrutura econômica.

A criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838, teve como tarefa o delineamento de um perfil para a Nação Brasileira, capaz de lhe garantir um estatuto próprio no conjunto das nações identitárias⁴⁸⁵. Mais tarde, Varnhagen, numa carta dirigida ao Imperador com data de 18 de Julho de 1852, a propósito do Indianismo de Gonçalves Dias, adverte-o para “não deixar para mais tarde a solução de uma questão importante acerca da qual convém muito ao país e ao trono que a opinião se não extravie, com idéias que acabam por ser subversivas”, compreendendo como a literatura veicula a imagem do indígena como portador da brasilidade⁴⁸⁶.

Os inúmeros problemas nacionais obrigavam as letras do país a evidenciar uma unidade nacional; para Marques a literatura possui um poder de fogo muito grande para fortalecer a ideia de nação numa sociedade marcada por suas diferenças⁴⁸⁷. Com o índio como objeto literário, o inimigo comum aos brasileiros não estava nas diferenças sociais e regionais, mas no jugo lusitano há pouco afastado – de fato, o único possível. Nesta procura pelo representante da nação temos de um lado a figura emblemática do jovem Imperador Dom Pedro II e do outro a natureza edenizada do índio – como um “brasileiro autêntico”, escolhido para expressar a nacionalidade por ser elemento diferenciado e inerente ao país, mas também pelo fato de o último, sobretudo, se localizar num passado distante que permitia a sua escrita histórica e literária⁴⁸⁸. Contudo, o fundador político da nacionalidade brasileira foi D. João VI, foi o primeiro monarca brasileiro, um português, que sonhou com a Universidade Brasileira, cuja incumbência ficou para seu neto, D. Pedro II. Esse primeiro monarca e fundador da nacionalidade, deixou o Brasil em 26 de Abril de 1821 com um profundo pesar, prevendo que a separação do país de sua antiga metrópole estava muito próxima⁴⁸⁹.

Para Friedrich Schlegel⁴⁹⁰ o impulso histórico é inseparável do espírito poético em Camões. Após poucos anos, *Os Lusíadas* se transformaram num símbolo nacional, nas palavras de Hélio Alves: muito menos do gênero literário a que pertence do que da conceção do que é ser português, ou, no mínimo, do que significa ter sido português⁴⁹¹. Já João Carvalho considera que é o poema da exaltação do herói coletivo (os portugueses) e individual (Vasco da Gama), num ideal camoniano que articula as

⁴⁸² Sodré, 1944, 241. Em 8 de Abril de 1808, Dom João VI, por decreto, fundou a Imprensa Régia no Brasil, iniciando uma verdadeira febre de periódicos dedicados às ciências, às letras e às artes em geral.

⁴⁸³ Apud Ackermann, 1964, 14-15.

⁴⁸⁴ Sodré, 1944, 242. Em meados do século XVIII, não havia em toda Espanha, segundo refere um historiógrafo, um único químico prático. Mais de 150 anos depois de Harvey, não se pode encontrar alguém da sua gênese. Em Portugal, os estudos universitários vegetavam sob rotina teológica tremenda.

⁴⁸⁵ Guimarães, 1988, 7.

⁴⁸⁶ Apud Guimarães, 1988, 13.

⁴⁸⁷ Marques, 2010, 22. Ainda, na segunda metade do século XX, Nelson de Matos usando as palavras de um outro autor admite que ainda existe no mundo uma louca procura pela unidade (Matos, 1971, 53). Os contrastes regionais do Brasil influenciam a literatura de um modo tão decisivo que impedem a apresentação unitária de literatura brasileira; dessa forma o que se vê são ilhas culturais: Amazonas, Nordeste, Bahia, Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro. Meier, 1973, 265.

⁴⁸⁸ Marques, 2010, 25-26.

⁴⁸⁹ Almeida, 1989, 52.

⁴⁹⁰ Apud Jackson, 2001, 177.

⁴⁹¹ Alves, 2001, 179.

características do herói medieval (o corajoso guerreiro) com caracteres do herói da renascença (do herói culto e humanista)⁴⁹². Disso é que o Brasil recém-independente sentia falta, de uma obra que pudesse dizer à Europa o que significava ser brasileiro. O que significou então cantar o índio ao invés do colono que abriu o eito fazendo o Brasil? Para Bosi⁴⁹³ o velho do Restelo e as gentes do povo que assistiram à partida de Vasco da Gama se tornaram provavelmente, meio século mais tarde, “os migrantes sem eira nem beira que demandariam terra e trabalho na Índia, na África e no Brasil”. Mas as suas vozes já não encontrariam um poeta da altura de Camões para ouvi-las e trazê-las à poesia. Os índios encontraram seus cantores e nessa época do pós-independência, lembrando que os lusos tinham aquela epopeia nacional, algo que também as maiores nações europeias tinham concebido na sua infância, o Brasil esperançoso de um futuro promissor, na ameaça pelas pressões locais e incentivado pelas nações europeias, passou a alimentar-se da necessidade de uma epopeia dos povos americanos; porque a epopeia tem esse valor de expressar ao mesmo tempo a exaltação da história e a semente do futuro⁴⁹⁴.

Conforme sabemos, D. Pedro II comprometeu-se a dar 15 mil réis anuais e franquia dos hospitais ao poeta que conseguisse celebrar uma poesia épica que irmanasse com *Os Lusíadas*⁴⁹⁵. Em tese, o Imperador convocara todos os poetas da nação, e concorria ainda para o prêmio a glória de ser reconhecido como o maior entre todos os poetas da nação, um Camões de Santa Cruz. Gonçalves Dias é modesto nas suas declarações, mas a sua modéstia não esconde a sua ambição; e com ele outros poetas surgem na intenção de fabricarem o poema encomendado: em 1855 aparece *A Independência do Brasil* de Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa⁴⁹⁶. Mas esse poema, apesar de ter sido dedicado ao Imperador, passou despercebido e é quase desconhecido da crítica literária, inclusive da época. O poeta é contudo, hoje lembrado por ter sido autor do primeiro romance brasileiro, deixou patente na sua obra a incompatibilidade entre o assunto rigorosamente contemporâneo e a nota de maravilhoso com que tratou de ornamentar o seu poema. Literariamente mal sucedido, nem mesmo favores políticos lhes foram concedidos, não foi acolhido de imediato nem o poema, nem o poeta, foi um fracasso⁴⁹⁷. Com os mesmos matizes, em 1861 o cônego Manuel Alves da Silva lançou um poema heróico em três cantos com o título de *O Sete de Setembro ou a Independência do Brasil*⁴⁹⁸, igualmente desconhecido da crítica. Porto-Alegre apresentou-se mais venturoso lançando *Colombo* em 1866, Antônio Cândido comentando a obra, viu nele o mesmo espírito que encontramos nos árcades rotinizados tal como se encontra em Odorico Mendes tradutor de Homero um ápice de tolice⁴⁹⁹.

⁴⁹² Carvalho, 2008, 135, (a).

⁴⁹³ Bosi, 2001, 46.

⁴⁹⁴ André, 1993, 236; Ob. Cit. Carvalho, 2008, 14, (b).

⁴⁹⁵ 1847, Abr. 6, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1067. Além de que custeava as pesquisas relevantes à história do Brasil, no país e no estrangeiro. Schwarcz, 2003, 163.

⁴⁹⁶ Escrito em oitava em 12 cantos.

⁴⁹⁷ Franchetti, 2007, 51-52. O próprio Gonçalves Dias, de ordinário tão pacato, zurziu sem piedade de Teixeira e Sousa. Embora fosse normal que os poetas daquela época romântica trocassem farpas entre si, Bernardo Guimarães, por exemplo, não perdoaria o poema inacabado de Gonçalves Dias. Romero, 1888, 894.

⁴⁹⁸ Este poema e o de Gonçalves Teixeira pouco devem às musas apesar da obediência às normas épicas, tentam o tom grandiloquente e camoniano mas não conseguem ir muito além de narrativas rimadas. Expressam, contudo, o sentimento geral dos brasileiros daquela época. Cristovão, 2004, 6.

⁴⁹⁹ *Obj. Cit.* Franchetti, 2007, 85; Silvio Romero conclui que o lado patriótico de Odorico Mendes sobrepujou o lado literário. Intelectualmente foi um discípulo da Universidade de Coimbra, um genuíno representante do falso classicismo lusitano de 1820. Romero, 1888, 461-462.

Em 1856 era pedida a Gonçalves Dias uma opinião sobre *A confederação dos Tamoios* de Gonçalves Magalhães⁵⁰⁰ pelo próprio Imperador: o livro almejava a chancela definitiva de poema nacional. O livro de Magalhães reverberou o indianismo europeu, contudo sem construir a nacionalidade e nisso, esse ato coube a dois grandes nomes do romantismo: José de Alencar e Gonçalves Dias⁵⁰¹. De um lado José de Alencar, tido como o maior romancista do Indianismo, cobrava do autor dos *Últimos Cantos*, de *I-Juca Pirama* e de outros poemas sobre guerreiros indígenas um poema de maior envergadura, de vasta composição⁵⁰², e com isso concordava o português Alexandre Herculano⁵⁰³. A opinião de Gonçalves Dias sobre o poema de Magalhães ao Imperador é que a epopeia tinha a versificação frouxa e volta e meia imagens pouco felizes, por vezes linguagem inapropriada para o género; criticava ainda certas expressões que não se podiam tolerar numa epopeia brasileira, nas bocas dos heróis indígenas referindo a um ‘Portugal vencedor, nunca vencido’⁵⁰⁴, e menos procedentes de um Tapuia, e esquivava-se ainda que o Tapuio ali não tinha muito de real nem de ideal⁵⁰⁵. Gonçalves Dias temia contudo, fazer a crítica, não fosse o Imperador vê-la como “rivalidade de ofício”. Rivalidade ou não, espontaneamente, no ano seguinte publicou os quatro primeiros cantos de *Os Timbiras*; e ali extorquiria a expressão de Magalhães para um tapuio: “Okená! Okená! O heróe nunca vencido” (*Tim.* 4.191).

A exigência de uma epopeia se fez sentir sob dois ângulos: o do signo das tensões locais e o das exigências europeias. O europeu escolhe, aponta e diz: eis aqui o vosso legítimo representante! Houve de fato uma coação para que os poetas americanos entendessem o que é que designava uma literatura não europeizada, assim como havia tido uma coação na formação de uma Nova Lusitânia, uma Nova Inglaterra, uma Nova Espanha. Por fim, há uma própria manipulação dentro do indianismo⁵⁰⁶, porque o índio literário jamais existiu enquanto indivíduo; mas para além disso, o problema do resgate histórico do indígena é a ausência de ruínas espetaculares de antigas civilizações⁵⁰⁷. Tudo foi feito ignorando o fato de o Brasil ter sofrido a mais intensa mestiçagem entre os povos latino-americanos, tanto que é possível que não exista na face da terra outra

⁵⁰⁰ *A Condeferação dos Tamoios* tem 10 cantos, sem rima, nem divisão estrófica regular, compreendendo ao todo 5.580 versos. Pinto, 1928, 17. Foi inspirada no artigo de Baltasar da Silva Lisboa publicado na revista em 1834, contando a saga da nação dos Tamoios que lutavam contra a opressão dos portugueses. Schwarcz, 2003, 164, a epopeia fora financiada diretamente pelo Imperador D. Pedro II. *ibidem*, 163.

⁵⁰¹ Amaral, 1993, 70; Bilac e Passos, 1905, 13.

⁵⁰² Na sétima carta da polémica sobre o assunto, datada de 12 de Agosto de 1856, José de Alencar fez uma afirmação da importância de Gonçalves Dias: “Não falo das poesias nacionais do Sr. Gonçalves Dias, que, de não haver escrito uma epopeia, tem enriquecido a nossa literatura com algumas dessas flores que desabrocharam aos raios da inspiração, e cujos perfumes não são levados pela aura de uma popularidade passageira. O autor dos *Últimos Cantos*, de *Y Juca Pirama*, e dos *Cantos* guerreiros dos índios está criando elementos de uma nova escola de poesia nacional de que ele se tornará o fundador quando der à luz alguma obra de mais vasta composição”. *Apud* Marques, 2010, 54.

⁵⁰³ Gonçalves afirma, em carta ao Imperador de 13 de Setembro de 1856, que Herculano não havia gostado do poema de Magalhães, “mandando-me que matasse ao meu colega”, e que o vate lusitano encorajou-o a terminar de compor o seu poema *Os Timbiras*. *Apud* Marques, 2010, 53-56.

⁵⁰⁴ O verso, evidentemente, é uma recuperação do segundo verso d’*O Condestabre* de Francisco Rodrigues Lôbo: (“Canto as armas reaes, & o firme peito | do varão Portugues nunca vencido”), nesse caso D. Nuno Alvares Pereira. Lôbo, era o único poeta dos princípios do século XVII que podia ombrear com Camões. Tavares, 1941, 213. Entretanto, a crítica pesada ao poema de Magalhães, principalmente a que foi dirigida por José de Alencar objetou a defesa do Imperador D. Pedro II em diversas ocasiões. Schwarcz, 2003, 166.

⁵⁰⁵ *Apud* Marques, 2010, 55.

⁵⁰⁶ Sobre o duplo sentido do conceito de “manipulação” e para a defesa da retórica ante a suspeita de formadora inevitavelmente coercitiva da opinião, Jauss cita as contribuições de *Hermeneutik und ideologiekritik* (1970, 1972) «hermenêutica e crítica ideológica». Jauss, 1979, 80.

⁵⁰⁷ Monteiro, 2001, 26.

região onde a mestiçagem tenha ocorrido tão largamente quanto no Brasil, diria Sousa Pinto em Portugal⁵⁰⁸. A mestiçagem é a extensão calculada e suportada da globalização no campo cultural, ao passo que a defesa das identidades se ergueria contra aquilo que Gruzinski chama de Moloque universal⁵⁰⁹. Mas não é um caso raro de mestiçagem, porque Portugal⁵¹⁰ se faz exemplo disso – formaram-se através da miscigenação de povos vizinhos; os ingleses, por exemplo, à custa da miscigenação entre saxões, celtas, normandos, escoceses, dinamarqueses, holandeses, romanos, viquingues, etc. Mas o certo é que o Brasil veio a ser o exemplo menos latente, uma vez que foi a miscigenação de três raças muitíssimo distintas: a negra, a branca e a vermelha. Houve inclusive um incentivo de miscigenação pelo casamento de vassallos portugueses com ameríndias e na preferência dada aos índios e a seus descendentes para exercícios de certos cargos públicos; bem como a prioridade que se dava àqueles que tinham contraído matrimônio com alguma ameríndia⁵¹¹. Figueiredo questionou por que razão o termo “étnico” designava tudo aquilo que não era branco «europeu ou norte-americano», como se étnico fosse aplicado apenas ao “outro” da Europa⁵¹², como se os brancos não pertencessem a nenhuma etnia. De uma forma ou de outra, veremos mais tarde como uma reflexão de Gonçalves Dias abandonou o sentido de étnico ou de raça e dividiu o Brasil em quatro classes, a saber: brancos, índios, negros e pardos; são os últimos descendentes da mistura das três primeiras⁵¹³.

Sousa Pinto recorda que, no Velho Mundo, o que prende os homens à pátria é a consanguinidade. Na América, deixa de ser a raça e passa a ser a terra. O que nasce lá lhe pertence, se lá habita⁵¹⁴. Desta maneira a brasilidade não se definiu de maneira xenófobo-narcísica: a produção e o ambiente literário-intelectuais europeus de que se nutriu Gonçalves Dias desenvolviam na época grande interesse pelo passado da nacionalidade⁵¹⁵; da mesma maneira os países americanos se viram obrigados a voltarem ao seu passado; entretanto o Brasil, como as demais nações americanas, não tinha um passado, havia de criá-lo literariamente. Almeida suscita que se nos países de velha e inabalável formação o Romantismo necessitava de incitamentos patrióticos, o que não sucederia num país de gente nova e de sentimentos novos⁵¹⁶. Mas imaginemos a situação política: numa época em que as nações europeias e americanas se livravam da escravatura, elaborando leis para salvaguardar este interesse, surgiu o Império do Brasil como um dos maiores, senão o maior mercado escravocrata do mundo. Não seria demasiado dizer que a independência do Brasil foi um grande alívio para Portugal, porque eliminou num só golpe o seu problema latente e iminente – a escravatura. Livre do Brasil, Portugal declararia poucos anos depois, em 1869, a proibição de escravos em todos os territórios do reino; mas vale a pena lembrar que, proibida a escravatura em Portugal desde de 1761, a elevação à categoria de Reino Unido a Portugal e Algarves em 1815 não livrou o Brasil do seu regime escravocrata. A abolição da escravatura arruinou o Império, ao ponto de ruir completamente um ano e meio depois. Cumpre perguntar: se não fora a independência do Brasil, teria mesmo Portugal declarado a proibição da escravatura em 1869 em todo o reino? Livre do Brasil, Portugal não

⁵⁰⁸ Pinto, 1935, 244.

⁵⁰⁹ Gruzinski, 2001, 16. Moloque, conforme os textos bíblicos, é o nome do deus ao qual os amonitas (uma etnia de Canaã) sacrificavam seus recém-nascidos. *Levítico* 20:2-5.

⁵¹⁰ Silva, 1992, 329-330.

⁵¹¹ Domingues, 2000, 41-42.

⁵¹² Figueiredo, 2005, 23.

⁵¹³ Prazeres, 1891, 134.

⁵¹⁴ Pinto, 1931, 12.

⁵¹⁵ Matos, 1988, 15.

⁵¹⁶ Almeida, 1948, 106.

encontrou dificuldades em aboli-la nos seus restantes domínios. Esta oligarquia escravocrata brasileira fez do país, nos idos do século XIX, uma nação, “enquanto terra de escravos – uma nódoa no cenário feito de ondas de luz, verdes matas, céu de anil⁵¹⁷”.

O alemão Martius apregoava que o indígena merecia um estudo cuidadoso da história, e é unânime que os seus estudos contribuiriam com a nacionalidade americana. Ferdinand Denis apregoava que os poetas americanos deviam, contudo, rejeitar as ideias mitológicas devido às fábulas gregas que os Europeus tanto usaram, porque não se harmonizavam, nem estavam de acordo com o clima, nem com a natureza, nem com as tradições americanas⁵¹⁸. Do outro lado, o branco deveria ser alvo de igual interesse por seu sentido claramente civilizador, enquanto o negro não recebe atenção alguma da parte do autor alemão. Nas palavras de Guimarães isto denota um “reflexo de uma tendência que se solidificaria neste modelo de produção da história nacional: a visão do elemento negro como fator de impedimento ao processo de civilização⁵¹⁹”; a própria escravidão do africano foi se interiorizando no IHGB como responsável pelo atraso do Brasil na corrida da civilização, procurando ao mesmo tempo resgatar o indígena como possível solução para a questão da mão-de-obra no país⁵²⁰.

Nesse processo de assunção da identidade o negro via-se carregado de provações, não chegando a ser alguém porque não reduzia jamais seu próprio ser à simples qualidade de negro na raça e de escravizado. José de Alencar ainda conseguiu fundir o índio e o português em “golpes de folhetim ou no embalo da sua prosa lírica”; mas negro e branco “riscavam-se em um xadrez de oposições sem matizes⁵²¹”. O filho do negro, nascido na terra nova, racialmente puro ou mestiço, este sim, sabendo-se não africano como os negros boçais que via chegando, nem branco, nem índio, se sentia desafiado a sair da “ninguendade”, assumindo-se como um proto brasileiro por carência. O mestiçamento foi no seu início fonte de perturbações e desequilíbrios, porque ele é depositário de tendências, índoles e inclinações diversas, que nem sempre encontram um ponto de apoio, ordem e fixidade, daí o seu caráter inquieto, contraditório e anormal⁵²². O brasilíndio como o afro-brasileiro existia numa terra de ninguém, etnicamente falando, e também eles tinham que se livrar da “ninguendade” dos não índios, não europeus e não negros. O português, por mais que se identificasse com a terra de Santa Cruz, gostava de se ver como parte da gente metropolitana. “Seu filho também, certamente, preferia ser português⁵²³”, mas negados pelos metropolitanos também se veriam obrigados a voltarem-se para uma nova identidade, e terá sido assim que até os mamelucos, cafuzos e mulatos ganharam identidade para que o mazombo deixasse de se ver como lusitano⁵²⁴. O primeiro brasileiro consciente de si foi talvez o mameluco, esse brasilíndio mestiço de carne e no espírito que não podia se identificar com os seus ancestrais – que ele desprezava –, nem com os europeus – que o desprezavam a ele⁵²⁵. Voltando ao retrato moral que o indígena cravou no imaginário popular europeu, Pinto lembra que mais tarde a frase “sou caboclo” cristalizaria a ideia da supremacia física e moral sobre os demais tipos miscigenados; embora se sentissem

⁵¹⁷ Bosi, 2001, 247. A respeito da poética de Castro Alves.

⁵¹⁸ Denis, 1978, 36.

⁵¹⁹ *Apud* Guimarães, 1988, 19.

⁵²⁰ Guimarães, 1988, 25.

⁵²¹ Bosi, 2001, 246.

⁵²² Romero, 1888, 858.

⁵²³ Ribeiro, 1995, 131.

⁵²⁴ Roncari, 1995, 278. Para Roncari, nesta fase do romanismo os brasileiros não eram nem queria ser “reinóis” ou “filhos de Portugal”, mas também não podiam se considerar indígenas.

⁵²⁵ Ribeiro, 1995, 128; Silvio Romero classifica de sub-raça, a mestiça. Romero, 1888, 869.

inferiores ao branco⁵²⁶, os mamelucos eram mais independentes e mostravam menos deferência diante destes e dos mulatos⁵²⁷. Os mestiços brasileiros, na busca da própria identidade, talvez até desgostassem da ideia de não ser europeus, por o último considerar subalterno tudo o que era nativo ou negro. Mesmo o filho de pais brancos nascido no Brasil (mazombo), ocupando em sua própria sociedade uma posição inferior face aos que vinham da metrópole, se vexava da sua condição de filho da terra, recusando o tratamento de nativo e discriminando o mameluco considerando-o como índio⁵²⁸.

Para Bosi⁵²⁹, o cruzamento de raças e populações de diversas origens fez com que a linguagem se tornasse mestiça, a tal ponto que hoje beira o anacronismo falar de cultura negra, de cultura indígena ou de qualquer cultura rústica em estado puro. Os mestiços eram mal vistos, tanto pelos índios quanto pelos brancos, porque a política nacional desde o período colonial era baseada na separação e na exclusão⁵³⁰. É preciso reconhecer que o racismo no Brasil conheceu astúcias muito mais difíceis e impercetíveis do que noutros locais do continente americano⁵³¹. Desta forma, a mestiçagem nunca foi tão estigmatizada no Brasil quanto noutros países da América. No entanto, apesar de ninguém negar a existência do racismo, os opositores a esta visão defendem que o Brasil se constitui como exemplo único no mundo cuja mestiçagem foi plenamente realizada⁵³². Outros países americanos recusaram desde cedo a ideia da mestiçagem: Estados Unidos, Canadá e Argentina; e inclusive aqueles cuja maioria da população é nativa se mostraram conservadores, como o Peru⁵³³.

A identidade brásilica nasce da união entre o *incola* e o *colonus*. Bosi descreve que o termo *colo* é a matriz de *colonia*, enquanto espaço que se está ocupando, pelo que *colonus* é o que cultiva a terra em lugar de seu proprietário. Neste caso o *incola* que emigra torna-se *colonus*. Quando falamos de colonização, *colo* tem o sentido de *cuidar* e *mandar*. No entanto, o colonizador se verá a si mesmo como um simples conquistador e passará esta imagem aos seus descendentes⁵³⁴. Já sabemos quais foram os três alicerces brasileiros e como se fundamentaram os seus pilares. Quando o Romantismo brasileiro surgiu, esses pilares ainda não tinham sido lapidados à maneira identitária, de modo que os poetas se voltaram para um passado inacessível. Dali, em primeira mão, descartaram o europeu, elegeram o indígena e ignoraram completamente o africano. A grande falha do Indianismo gonçalvino é que, ao tomar o primeiro alicerce da nação como objeto poético, ignorou a relação com os outros dois alicerces, no sentido que dali despreendeu os pilares da nação.

O africano foi ignorado pelo Romantismo porque, conforme alguns defensores do Indianismo querem crer, o negro não podia ser tomado como assunto por ser submisso, passivo e conformado, ao passo que o índio era altivo, corajoso e orgulhoso, e por isso tinha sido submetido à escravidão – uma tese pretenciosa. Sodré, menos

⁵²⁶ Pinto, 1935, 177, e Koster, 1942, 479-480. Este último por observação própria no início do século XIX.

⁵²⁷ Koster, 1942, 484.

⁵²⁸ Ribeiro, 1995, 127-128.

⁵²⁹ Bosi, 2001, 46.

⁵³⁰ Figueiredo, 2005, 28.

⁵³¹ Figueiredo, 2005, 27.

⁵³² Figueiredo, 2005, 27.

⁵³³ Figueiredo, 2005, 28.

⁵³⁴ Bosi, 2001, 11-12. Bosi lembra que em 1556 a Espanha proibiu oficialmente o uso das palavras *conquista* e *conquistadores*, substituindo-as por *descubrimiento* e *pobladores*, ou seja, colonos. O *inquilinus* é aquele que reside em terra alheia; ao passo que o *íncola* o habitante. O *íncola* é o herdeiro do antigo *colo* que no latim significou: *eu moro*, *eu ocupo a terra* e por extensão *eu trabalho*, *eu cultivo o campo*.

partidário dessa crença, concluiu que o negro não podia ser tomado como assunto porque, numa sociedade escravocrata, honrar e valorizar o negro seria uma heresia⁵³⁵. O índio foi tema porque, na época, era o único símbolo à altura do Brasil audaz, guerreiro e puro⁵³⁶, mas Chaui também recorda que o português é o desbravador corajoso e aventureiro e quem mais delimita o território nacional, enquanto o negro, simplesmente, não aparece, substituído pela escravidão como instituição bárbara que é preciso destruir⁵³⁷.

Depois do surgimento do *Bom Selvagem* o indígena já não era visto pela cultura europeia como bárbaro e selvagem, mas como homem natural, puro, ainda não corrompido pelos males da civilização⁵³⁸. Para Plínio Salgado⁵³⁹ o bugre não significava mais do que um elemento étnico em concurso com outros sangues na formação da raça, mas para a simbolização da nossa vida livre e como oposição a velha literatura, não tínhamos outro tipo. Ele representava, indomável e bárbaro a suprema expressão da independência. Eram a prole daqueles que cresceram acostumados a florestas e matas e ouvindo o canto dos sabiás e as jandaias e à sombra das mangueiras e das palmeiras⁵⁴⁰; o povo a qual José de Alencar referiu-se dizendo que chupa o caju, a manga, o cambucá e a jabuticaba, e que por isso não podia ter a mesma língua, com igual pronúncia, e o mesmo espírito de um povo que sorve figo, pêra, damasco e nêspera⁵⁴¹. Foram eleitos porque prezavam, acima de tudo, morrer pela liberdade, preferível a converterem-se ao Cristianismo⁵⁴²; constantemente fugiam das reduções, como aconteceu no aldeamento de São João, depois de fazerem uma solene procissão em dia de Ramos, fugiram pelo sertão tão secretamente que estando com eles o padre Leonardo do Vale, nunca sentiu a coisa, senão depois de serem quase todos já idosos⁵⁴³.

De acordo com Roncari, o Indianismo é a nova poesia que deveria ser feita pela perspectiva dos índios, já que, ética e culturalmente, eles estavam mais aptos a julgar o Europeu do que o inverso. Como a poesia era feita por um poeta branco, de formação europeia, seu talento residia na capacidade de colocar à disposição dessa nova visão aquilo que aprendera de melhor: a cultura europeia e a sua tradição poética⁵⁴⁴. Basílio, Durão e Wilkens não podem ser chamados indianistas só porque tomaram o índio como objeto de estudo; o índio de Gonçalves Dias e José de Alencar, por exemplo, não são o objeto de estudo apenas, mas aquele que conta a própria história, algo que não sucedeu com os poetas coloniais. O índio literário e panegírico não era novidade e já tinha aparecido na carta de Caminha, que não lhe poupava críticas. Nela, o luso se referiu aos índios como “nenhum deles [sendo] fanado mas todos assim como nós”⁵⁴⁵.

⁵³⁵ Sodré, 1969, 268. Esta heresia pode ser subentendida sob o ponto de vista semântico-sociológico de Leenhardt, Zenzo e Pelosi. Ao empregar uma palavra o poeta evoca todo o estereótipo que está por trás dela (Zenzo e Pelosi, 1976, 116-118); e se alguém “diz negro, por consequência, evoca numa só palavra toda a situação colonial tal como pode ser apreendida por um branco.” Leenhardt, 1980, 150. Para Sayers, Zumbi dos Palmares é o único negro que é visto com tons sentimentais de um negro nobre, mas ainda assim a sua lenda não se torna popular senão no século XIX. Sayers, 1958, 92.

⁵³⁶ “O índio é o poldro indómito e rebelde sem freio de aço, nem áureas rédeas. O índio a ninguém reconhece e se submete, a não ser a seu capricho.” Araripe, 1869, 15-16.

⁵³⁷ Chaui, 2001, 50-51. Em acordo com José Murilo de Carvalho em *Pontos e Bordados*.

⁵³⁸ Roncari, 1995, 280.

⁵³⁹ Plínio Salgado in Silva, M. I-06,12,002. Vs. Fl. 60.

⁵⁴⁰ Roncari, 1995, 289.

⁵⁴¹ *Apud* Roncari, 1995, 289.

⁵⁴² Marques, 2010, 229 (a).

⁵⁴³ Pinto, 1935, 215.

⁵⁴⁴ Roncari, 1995, 366.

⁵⁴⁵ Sodré, 1969, 258.

Situa-se comumente a fundação do Romantismo no ano de 1836, com o surgimento da revista *Nitheroy*, em Paris, dirigida por Gonçalves de Magalhães, Torres-Homem e Porto-Alegre⁵⁴⁶; conquanto, o Indianismo só surgiu com Gonçalves Dias⁵⁴⁷. A revista teve duração muito efêmera – apenas dois números –, mas foi o suficiente para exercer influência na linha das novas correntes estéticas europeias⁵⁴⁸. Os europeus dessa época se ocupavam das letras brasileiras. Nomes como Almeida Garrett, Ferdinand Denis e Friedrich Bouterweck insistiram na conveniência de uma literatura que enfatizasse a cor local, com uma temática e ambientação americana⁵⁴⁹. Herculano seguiu o conselho dos outros para o dar a Gonçalves Dias, para Guilhermino Cesar foi ele quem afiançou a literatura brasileira com os seus pareceres⁵⁵⁰. Gonçalves de Magalhães também acreditou que era preciso substituir essa literatura grega vestida à francesa e à portuguesa por uma “indígena civilizada”⁵⁵¹; mas acabaram influenciados por Chateaubriand, Voltaire e Rousseau e os outros franceses⁵⁵². Assim surgiu a primeira geração romântica brasileira, ainda europeia ou europeizante, porque continuava a nortear-se pelos padrões literários europeus, nomeadamente Portugal e França⁵⁵³. A própria revista *Nitheroy* foi estampada na Europa e Gonçalves Dias, sendo o mais proeminente dessa geração, bacharelou-se em Direito em Coimbra⁵⁵⁴. Para Moises⁵⁵⁵ o Brasil livrou-se do servilismo a Portugal e colocou-se sob a tutela da França, respeitando parcialmente a paternidade lusitana. Estes e outros autores definiram sempre a literatura Americana em oposição à literatura Europeia, que para Antônio Cândido era mãe de todas as literaturas da América, um vínculo placentário que continuou sendo mantido⁵⁵⁶.

Mas o brasileirismo literário apresentou-se diferentemente do americanismo dos tempos coloniais, ganhando no século XIX uma consciência maior de nacionalidade, “naquilo que parecia mais profundo e sincero” e um desejo de transmitir pura e fielmente essa nacionalidade⁵⁵⁷. Os indianistas quiseram então transformar o índio de assunto literário em herói⁵⁵⁸. Entretanto, comportaram-se à semelhança dos Jesuítas, assistindo calados às maiores torpezas da escravidão e do tráfico negreiro, enquanto se desmandavam em defesa do índio⁵⁵⁹. A catequese calou-se diante do tráfico negreiro para defender os silvícolas, tal como o dominicano Las Casas teve a primazia de acusar os colonizadores de “lobos, leões e tigres cruéis”, que não faziam senão “despedaçar, matar, afligir, atormentar e destruir” os índios⁵⁶⁰.

⁵⁴⁶ Franchetti, 2005, 13; Amaral, 1993, 60. Aos 23 anos, Gonçalves de Magalhães foi convidado a proferir uma conferência no muito prestigiado Instituto Histórico de Paris. Cristovão, 2004, 4.

⁵⁴⁷ Bilac e Passos, 1905, 24.

⁵⁴⁸ Moises, 1983, 18.

⁵⁴⁹ Franchetti, 2005, 15.

⁵⁵⁰ Cesar, 1978, XLVI-XLVII.

⁵⁵¹ *Quoque apud* Kodama, 2009, 25-26; Franchetti, 2007, 11. Justifica-se, porque como diz Silvio Romero os poetas românticos, como Porto-Alegre, Magalhães e Gonçalves Dias tinham ido estudar na Europa, bem como todos os escritores coloniais. Romero, 1888, 904.

⁵⁵² Araripe Junior *Apud* Cesar, 1978, 27.

⁵⁵³ Magalhães, 1836, 148.

⁵⁵⁴ Moises, 1983, 26; Pinto, 1931, 15; Bandeira, 1998, 21, a.

⁵⁵⁵ Moises, 1983, 27.

⁵⁵⁶ Cândido, A. *Literatura e subdesenvolvimento*. In: Moreno, César Fernández. *América Latina em sua literatura*. São Paulo, Perspectiva, 1979. PG 353. *Apud* Figueiredo, 2005, 17.

⁵⁵⁷ Carvalho, 1931, 116 (a).

⁵⁵⁸ Sodré, 1969, 264.

⁵⁵⁹ Sodré, 1969, 264-265.

⁵⁶⁰ *Apud* Sodré, 1969, 256-257. Bartolomeu de Las Casas, um frade dominicano, cronista, teólogo e bispo de Chiapas (México), considerado o primeiro sacerdote ordenado na América, era natural de Sevilha (1474) e faleceu em Madri a 17 de Julho de 1566.

Entre os Arcades e os Indianistas há um largo período de pousio; quando os Indianistas surgiram, já podiam ler Chateaubriand e Cooper; há quem sugere que os dois arcades sejam vistos como os precursores do Romantismo⁵⁶¹; Machado de Assis, Silvio Romero e Buarque de Holanda⁵⁶² sugerem uma continuidade entre os Arcades e Românticos, Romero⁵⁶³ ainda insinua uma passagem pela Escola Mineira; Machado de Assis⁵⁶⁴ no entanto sabe e define que os Arcades não quiseram tornar independente a literatura brasileira e por isso considera injusta a censura aos poetas coloniais; Kodama analisa o excerto e não discorda, reitera que a continuidade se dá ao retomar a leitura da poesia dos Arcades⁵⁶⁵. Silvio Romero⁵⁶⁶ diz que *Caramuru* é o poema mais brasileiro que existe: pela apreciação do problema étnico, pela compreensão do elemento histórico e pelo justo equilíbrio concedido ao colono português entre os caboclos é superior a *O Uruguai*. Já para Ferdinand Denis⁵⁶⁷, Basílio da Gama gozou de maior celebridade do que Durão. Mas para Valera, *O Uruguai*⁵⁶⁸ foi o primeiro poema brasileiro de fato – no entanto Sousa Pinto diz que não pode ser considerado, de modo nenhum, uma epopeia; senão uma alma revoltada e profética, desde logo porque foi o primeiro que se publicou, além de ser o mais correto e mais limado⁵⁶⁹; aliás, o próprio Roquete-Pinto diz que o poema de Basílio da Gama era tendencioso e cheio de um suspeito nativismo pouco sincero, ao passo que o *Caramuru* seguia o mesmo rumo⁵⁷⁰; para Wehling⁵⁷¹, ambos os poemas foram os primeiros esboços literários da identidade nacional. Para Bilac e Passos⁵⁷², Basílio da Gama é incontestavelmente superior a Durão: é mais brasileiro, mais humano e tem inspiração mais vibrante e estilo mais colorido; já para Amaral⁵⁷³, a apologia da ação colonizadora n' *O Uruguai* fica empanada enquanto o índio aparece como agredido e altivo. Por outro lado, Treece alega uma subjacente apologia da colonização nos arcades; Sousa Pinto é ainda mais enfático, considera que o poema de Basílio da Gama representa um passo decisivo para as letras sul-americanas, em comparação com os seus poucos antecessores⁵⁷⁴; de fato, o poemeto de Basílio é, para Romero, a síntese mais perfeita da poesia luso-indiana⁵⁷⁵. Mas o defeito do *Caramuru* se devia ao fato de a obra ser escrita longe do Brasil, por um brasileiro que, a bem dizer,

⁵⁶¹ Pinto, 1928, 16-17; Treece, 1993, 13. Para Daniel Madelénat, o gosto do século XVIII quebrou, minando o imperialismo virgiliano, e numa redescoberta de Homero que mostra a erosão da axiologia tradicional, inauguraram formas compostas de uma neo-epopeia, entre os quais figuram os brasileiros Basílio da Gama e Santa Rita Durão com os seus poemas sobre as lutas de criação do Novo Mundo. Madelénat, 1986, 228-230.

⁵⁶² Assis, 1994, 1* (o artigo de Machado de Assis remonta ao ano de 1873); Romero, 1905, 40 (a); Holanda, 1996, 314.

⁵⁶³ Romero, 1905, 25 (b)

⁵⁶⁴ Assis, 1994, 1*

⁵⁶⁵ Kodama, 2009, 45.

⁵⁶⁶ Romero, 1888, 231.

⁵⁶⁷ Denis, 1978, 57-58.

⁵⁶⁸ Pinto, 1928, 9. Cita os versos *Ura.2.171-174*.

⁵⁶⁹ *Apud* Valverde, 1997, 111; em conformidade: Pinto, 1928, 7-8.

⁵⁷⁰ Roquete-Pinto, 1948, 86; A inspiração épica durou no Brasil até muito mais tarde do que noutros países; e a este fato devemos uma Brasileira ou *Os Brasileidas* (de 1938, por Carlos Alberto da Costa Nunes). Meier, 1973, 257.

⁵⁷¹ Wehling e Wehling, 1994, 13.

⁵⁷² Bilac e Passos, 1905, 15.

⁵⁷³ Amaral, 1993, 42; Treece, 1993, 14, ambos citam especificamente a longa fala de Cacambo e na sequência de Sepé, aos portugueses (*Ura.2.48-94*; 103-110).

⁵⁷⁴ Sousa Pinto cita o *Arauco domado*, em 19 cantos, do chileno Pedro Oña (1605), a *Vida de Santa Rita*, escrita no Peru pelo Conde de la Granja em princípio do século XVIII; e o eco de Basílio da Gama influenciaria, por exemplo, o *Tabaré* de Zorrilla de San Martín. Pinto, 1928, 8.

⁵⁷⁵ Romero, 1888, 231.

o desconhecia, e que, por isso, teve o cuidado de citar as autoridades em que se baseava⁵⁷⁶, não seria porém, defeito para Silvio Romero⁵⁷⁷. Por outro lado a *Muhuraida* foi, ao contrário do *Caramuru*, escrita por um português dentro do Brasil, e a sua temática gira em torno da pacificação e conversão dos índios Mura⁵⁷⁸.

A *Muhuraida* tem três heróis centrais: o primeiro é um “anjo humanado”, emissário de Deus, que servindo-se de um disfarce, sopra no ouvido de um jovem Mura, sensibilizando-o e mudando a sua concepção sobre o homem branco. O segundo é um jovem Mura, que se deixa ser seduzido pelo Anjo; e o terceiro herói é Mathias Fernandes, agente local do governo português⁵⁷⁹. Note-se que o índio é seduzido (*Muh.3.11*). O *Uruguai* tem a personificação inocente do direito natural tragicamente manipulado pelos falsos jesuítas e levado à aniquilação de uma resistência equivocada ao novo Tratado dos Limites na divisa do rio Uruguai. Treece se recorda que o próprio Basílio da Gama foi alvo dessa disputa. Ao contrário de Basílio, Durão escreveu o seu épico *Caramuru* depois de retratar, atormentado e cheio de culpa, um libelo rancoroso que lançara contra a Companhia de Jesus⁵⁸⁰.

Na época dos Românticos, contudo, nem Durão, nem Basílio da Gama os convenceriam de algum suposto nacionalismo brasileiro⁵⁸¹. Essa suposta falta de brasilidade registrou-se em todos eles: *Vila Rica* de Claudio Manuel da Costa apesar de celebrar as conquistas dos sertões pelas bandeiras paulistas, começa por elogiar os feitos de um Albuquerque e o seu canto não é dirigido para os seus compatriotas, senão para Lisboa e foi por isso que Bilac e Passos⁵⁸² lhe reconheceram pouco valor. Acabava por ser uma reprodução *De Gestis Mendi de Saa*, que louvava os feitos do terceiro governador-geral do Brasil. Silvio Romero⁵⁸³ considera-o um épico chato, prosaico, duro e inútil, mas tem um mérito: o de tratar um assunto brasileiro, mas no sentido histórico e positivo. O mais indianista foi sem dúvida *O Uruguai*, mas não nos esqueçamos que Basílio da Gama também é autor de *Quitúbia*, Bilac e Passos⁵⁸⁴ reconhecem-lhe uma suposta inferioridade, mas mesmo assim o tema central é um louvor de um chefe africano, que ao lado dos portugueses, pelejou contra os holandeses. O negro também aparece no *Caramuru* contemplado em Henrique Dias e os seus etíopes: o temperamento católico do brasileiro, o caráter aventureiro do português, o amor à França simbolizado na viagem de Diogo a Paris, o caboclo e suas lendas, costumes, suas tribos, plantas, animais e famílias coloniais e lutas com os estrangeiros, como numa espécie de pequena *Ilíada*⁵⁸⁵.

Quanto ao poema épico de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, é precisamente um poema anti-indianista, porque é exatamente ao contrário, a imagem do índio é tudo menos “romântica” e o objetivo de condenar a antropofagia é justamente para legitimar a chacina feita pelos Portugueses. Como todas as epopeias, o poema de Anchieta canta um herói, e esse poema desdobra em um vasto cenário de guerras. Seríamos tentados a

⁵⁷⁶ As autoridades citadas são: Rocha Pita, Brito Freire, Simão de Vasconcellos, Osório e até o *Dicionário geográfico* de Martinière. Pinto, 1928, 13.

⁵⁷⁷ Para esse autor, eram nacionais as obras de poetas nascidos no Brasil e dos filhos de Portugal que no Brasil viveram longamente. Romero, 1888, 10.

⁵⁷⁸ Pêgo, 2010, 62.

⁵⁷⁹ Pêgo, 2010, 70-71.

⁵⁸⁰ Treece, 1993, 15.

⁵⁸¹ Para Araripe Júnior, Durão deixa de cantar a mitologia e canta o *Caramuru* e Basílio sai da arcádia e deixa de ser *Termino Sipilio* para entoar os versos d’*O Uruguai*. Araripe, 1869, 11.

⁵⁸² Bilac e Passos, 1905, 15.

⁵⁸³ Romero, 1888, 236.

⁵⁸⁴ Bilac e Passos, 1905, 15.

⁵⁸⁵ Romero, 1888, 231.

ver nisso um defeito sob o ponto de vista do Indianismo, principalmente por causa das campanhas contra os indígenas. Mas a realidade é muito outra, ninguém conheceu melhor os selvagens, ninguém os amou ao extremo e se matou como Anchieta e Nóbrega. Todos são unânimes em afirmar que o método que se empregou para civilizar os indígenas era o da sujeição e temor; acostumados com guerras contínuas, cruéis por natureza contra os inimigos pelo vício da antropofagia, só se deixavam pressionar pela bravura guerreira e só se rendiam à civilização por uma força maior que lhes incutisse respeito⁵⁸⁶. Por fim, o poema de Anchieta tem dois tipos de índios: o bom, puro e simples (próximo do *Bom Selvagem*) e o índio perverso, monstro, desumano, que é o da antropofagia⁵⁸⁷.

Mas para Silvio Romero⁵⁸⁸, Basílio da Gama se ocupou dos índios foi apenas por uma tradição da poesia brasileira, falta-lhe o ponto de visão Tupi, mas realça-lhe o ponto de vista brasileiro. Mas Basílio não era caboclo⁵⁸⁹, nem podia ser exclusivamente o cantor de um povo que não era seu e esse é o problema de todos os poetas que se ocuparam do negro ou do índio – ou são brancos, ou são mestiços em que predomina o sangue branco. Daí serem produtos mais ou menos frios, mais ou menos eruditos. Gonçalves Dias era um mestiço de sangue branco e índio e não quis compreender que a genuína vida nacional do brasileiro não é a do caboclo estreme, nem a do português puro. Por isso ele nos fornece um espetáculo de uma personalidade dupla: de um lado as poesias de um portuguesismo afetado, como as *Sextilhas* e do outro um indianismo também afetado, como do *I-Juca Pirama*. Contudo, os índios de Basílio da Gama são afetados e adornados epicamente, mas os seus portugueses também são. O ex-jesuíta não se tinha convencido de que o brasileiro tivesse muito a ver com o índio, com o negro, com o português, com todos eles; mas por isso mesmo não deve dar preferência a um sobre os outros⁵⁹⁰. José de Alencar que tem sido constantemente posto ao lado de Gonçalves Dias, era mais brasileiro que indianista, percebeu que a brasilidade não era o índio, nem o português e por isso não se voltou para a destruição dos tupis, mas para a construção ideal de uma nova nacionalidade: “o Brasil que emerge do contexto colonial⁵⁹¹”. Alencar reúne, na imagem do herói, o colonizador, tido como generoso feudatário, e o colonizado, visto ao mesmo tempo como súdito fiel e bom selvagem⁵⁹². Gonçalves Dias, por sua vez, fê-lo apenas sob o prisma indígena⁵⁹³.

Franchetti achou que os índios de Magalhães tinham uma reminiscência literária de Basílio da Gama e Santa Rita Durão, que todavia sequer se identificam como

⁵⁸⁶ Cardoso, 1958, 42.

⁵⁸⁷ André, 2000, 274-280.

⁵⁸⁸ Romero, 1888, 226.

⁵⁸⁹ Basílio era um tipo de mineiro fleumático, anedótico, desconfiado e corajoso. Franzino de corpo, era provavelmente um mestiço de sangue português e índio. Se o africano lhe correu nas veias, ainda que mui diluído, é hoje impossível averiguar-lo. Romero, 1888, 228.

⁵⁹⁰ Romero, 1888, 227.

⁵⁹¹ Bosi, 2001, 186; idem 2001, 177, 178 consideram que Peri é literalmente e voluntariamente escravo de Ceci. Nas histórias de Peri e de Ceci a entrega do índio ao branco é incondicional, o que implicava o sacrifício e abandono da tribo a que pertenciam. O índio de Alencar entra em íntima comunhão com o colonizador. Matos recorda que Alencar faz Iracema perecer, mas preserva Moacir, o fruto privilegiado do cruzamento de raças que constrói o futuro glorioso do Brasil. Permanecem também o português Martim e seu irmão na guerra, Poti, que é o índio e devidamente batizado. Matos, 1988, 30.

⁵⁹² Bosi, 2001, 180, 181 acha que esse tipo de heroísmo indígena impede que os indígenas brilhem em si e para si.

⁵⁹³ Denota-se que a mestiçagem presente em *Marabá*, ou o processo colonial de *Tabira* são prismas que se enquadram com *Deprecação* e *Os Timbiras*, e visam condenar o Europeu em posse e destruição da cultura indígena; foi apenas em *O canto do Índio* que Gonçalves representou timidamente um Brasil “alencariano” mas, como já dissemos anteriormente, um Brasil irreconhecível. Vd. Grizoste, 2011, 58-59.

antepassados dos brasileiros⁵⁹⁴. Já Silvio Romero⁵⁹⁵ considera que *O Uruguai* é muito mais original que *A Confederação dos Tamoios*, porque o poema de Basílio é um poema mais épico-lírico do que puramente épico. Salva-se por ser um genuíno precursor do romantismo nacional, por mostrar para o lusitano que ele não estava sozinho na América e que as raças escravizadas iriam quebrar o seu jugo um dia. Por isso, ao lado do *Caramuru*, *O Uruguai* é o precursor da independência do Brasil. Apesar de que Durão procurava apenas resgatar o papel da igreja evangélica no Brasil colonial através de uma figura meio histórica e meio fictícia, que era Diogo Álvares, o Caramuru⁵⁹⁶. Em suma, Magalhães, Basílio, Durão, Ercilha, nas suas epopeias fundiram o índio e o europeu⁵⁹⁷; mas para Silvio Romero⁵⁹⁸ a diferença entre um Brizeux com o seu poema *Les Bretons* e Gonçalves de Magalhães é que o poeta francês conhecia a fundo os costumes do seu povo e a história dos seus antepassados e era de fato um celta. Escrevia num dialecto harmónico e tinha a paixão de sua raça, mas a *Confederação* por outro lado não tinha nada em comum com os índios, e nisso ele se aproxima de Durão e se afasta de Basílio da Gama.

O Indianismo enquanto proposta de brasilidade tencionou dar ao homem e ao ambiente americano as mesmas características épicas do europeu, e constituiu, por assim dizer, um movimento literário digno do seu par europeu. Veio para comprovar que o Brasil também tinha os seus mitos, gênios dos rios, lagos, matas, montes e vales; que, portanto, não poderiam os Escoceses e Alemães ter a presunção de que somente dos seus rios, lagos, matas, montes e vales misteriosos surgiam imagens lânguidas, transparentes, aéreas, qual névoa que sempre encobre a natureza desses torrões⁵⁹⁹. Mas como toda a *laudatio* poética esconde o que há de verdade profunda, também o Indianismo escondeu que nos mangues e nas águas do Amazonas e do Orenoco havia mais mosquitos e sezões do que inspiração⁶⁰⁰, que nas florestas havia insetos repulsivos, répteis imundos, que a pele furta-cor do tigre não tem o perfume das flores, que tudo isto é sublime nos livros mas é soberanamente desagradável na realidade⁶⁰¹. Aliás, numa carta a Henriques Leal, Gonçalves Dias desabafou por causa da quantidade de meruins, micuins, piuins, mosquitos, mutucas, carapanãs, aranhas, lacraus, cobras e aquilo que ele chama de “arsenal do diabo” que vinham da terra, outros do ar, que mordiam pela manhã e à tarde, e outros à noite, que mordiam cantando, outros em surdina⁶⁰². A censura de Machado de Assis ao indianismo é a falta de influxo do elemento índio, mas não acha lícito arredar o índio da aplicação intelectual brasileira, não pode ser nem património – como os indianistas o tinham feito, nem excluídos completamente⁶⁰³; não quero com isso dizer que o indianismo tenha-se tornado pseudoliteratura⁶⁰⁴, mas que o índio idealizado não corresponde a nenhum elemento nacional de fato.

⁵⁹⁴ Franchetti, 2005, 17.

⁵⁹⁵ Romero, 1888, 228.

⁵⁹⁶ Treece, 1993, 15-16.

⁵⁹⁷ Gonzaga Filho, 1940, 90.

⁵⁹⁸ Romero, 1888, 228.

⁵⁹⁹ Norberto *apud* Cândido, 1993, 20.

⁶⁰⁰ Essa frase citada por Cândido, é na realidade, conforme detectou Secchin, a fala do personagem Macário, de Álvares de Azevedo. A coragem com que fala a verdade deve-se talvez porque fosse dos românticos o menos comprometido com a afirmação localista. Secchin, 2008, 171.

⁶⁰¹ Cândido, 1993, 16.

⁶⁰² Pereira, 1943, 277. 1861, Dez. 20, carta a Henriques Leal *in* Dias, 1998, 1118.

⁶⁰³ Assis, 1994, 2*.

⁶⁰⁴ Elsborg identificou como exemplo de pseudoliteratura os maus romances policiais e as traduções de obras de sensação, tal como a «confissão» falsificada de Edith Piaf (1915-1963), e que alguns leitores consideram como obras de autores clássicos, como Guy de Maupassant (escritor e poeta francês, [1850-

Obviamente que não podemos transformar a poesia naquela “môscas azul que o poleá dissecou, reduzindo-a a vil matéria”. Que importa se o sabiá não canta na palmeira, ou as palavras arcaicas das *Sextilhas* apontadas como incabíveis na época de frei Antão ou toponímia errada do Tupi nos seus cantos⁶⁰⁵? Que importa se os vales assombrosos do Amazonas eram um ambiente hostil, ou se o poeta cantou este grupo indígena quando deveria ter cantado aquele? Aliás, porque deveria? Os poetas brasileiros deslocaram o *locus* do paraíso para a floresta e exploraram esta harmonia de oposição, ou a dialética entre o ameno e o agreste, invocando ainda mais os mecanismos míticos e atávicos⁶⁰⁶. Gonçalves Dias constrói um paraíso indígena destruído pelos colonizadores e lamentará, em “América Infeliz”, a bestialidade indígena em face da voracidade portuguesa, que conduziu o Brasil a um reflexo do corrompido Velho Mundo, que agora não mais se podia cantar.

O índio suscitava no Império do Brasil o mesmo simbolismo que ele despertou em Santa Cruz, mas agora para além de ser um elemento do mundo da Nova Lusitânia, ele era o símbolo excelso. Por este viés, o Indianismo nada mais é do que a consciência das classes dominantes que, depois de estabilizadas no poder, elaboram uma ideologia para se justificarem diante da sociedade⁶⁰⁷. Uma consciência ideológica de dominação que a crítica da cultura atual corre o risco de reconstituir de novo alega Horkheimer⁶⁰⁸, embora a *praxis* já possa prescindir. Na mesma obra, Marcuse⁶⁰⁹ expôs a inferioridade da realidade social frente ao idealismo do caráter cultural, e, Adorno⁶¹⁰ confirmou à cultura e a sua crítica uma cegueira e incapacidade de conhecer a sua caducidade, porque uma sociedade que contradiz o seu próprio conceito não pode conhecer-se a si própria. Por esse ponto de vista o indianismo é o estranhamento, é o ideal que a *praxis* não confirma.

A negação dos valores portugueses operou-se por via da apropriação daquilo que eles tinham e deixaram de útil, mas também pela expurgação do feio através da adoção de alguns costumes índios. Magalhães dissera que não se devia lisonjear muito Portugal por ser a primeira pátria educadora do Brasil, já que fora mesquinha, avara e pobre a sua mão. Contudo, boa ou má, reconheceu que a literatura e a poesia foram herdadas deles e que, chegada ao Brasil, esta não havia perdido o seu caráter europeu⁶¹¹. Para ele a poesia brasileira não era a indígena civilizada, mas uma grega vestida à francesa e à portuguesa e aclimatada no Brasil⁶¹². Por sua vez, para Ackermann, a expiação do domínio português fez do Brasil, claramente, um filho da civilização francesa e dessa famosa revolução que balançou todos os tronos da Europa e repartiu com os homens a púrpura e os cetros dos reis⁶¹³. Entretanto, a cultura arcádica herdada em Coimbra mantinha os autores brasileiros algemados, e eles, por respeito, não ousavam quebrar as cadeias e acabavam sujeitos a uma antiguidade falseada⁶¹⁴. Foi um francês – Ferdinand Denis – o primeiro a fazer um esboço das diretrizes duma literatura brasileira e

1893], com predileção para situações psicológicas e de crítica social com técnica naturalista. Além de romances e peças de teatro, deixou 300 contos) como uma espécie de «sucédâneo da pseudoliteratura». Elsberg, 1980, 290.

⁶⁰⁵ Ricardo, 1964, 70.

⁶⁰⁶ Jackson, 2001, 179.

⁶⁰⁷ Antonio Cândido *apud* Marques, 2006, 175.

⁶⁰⁸ Horkheimer, 1970, 155-156.

⁶⁰⁹ Marcuse, 1970, 50.

⁶¹⁰ Adorno, 1970, 27.

⁶¹¹ Magalhães, 1836, 146.

⁶¹² Magalhães, 1836, 146.

⁶¹³ Ackermann, 1964, 15.

⁶¹⁴ Ackermann, 1964, 11.

romântica⁶¹⁵. O próprio Gonçalves de Magalhães acusa a grande influência portuguesa no gênio brasileiro⁶¹⁶, onde a mitologia grega chegou transportada pelos poetas lusos, e que muitas vezes os poetas brasileiros se metamorfoseavam de pastores e iam apascentar o seu rebanho às margens do Tejo⁶¹⁷. Bem sabemos que o conceito de cultura tem o seu lugar coerente da memória de um povo, de uma nação e é filho do pensamento romântico, obcecado pelas origens, pelo passado, visando a legitimação das sociedades europeias⁶¹⁸. De fato, o Indianismo gonçalvino é parente próximo do medievalismo coimbrão, e muitos defendem que não era apenas parte de um todo ideológico como aquele que movia todo o Romantismo brasileiro, nem motivado apenas pela necessidade de uma literatura nacional, mas também pela preocupação etnográfica com os destinos da população indígena⁶¹⁹. Lúcio Mendonça⁶²⁰ acusou veementemente, de cantar a raça indígena em um português vernáculo, e que outro poeta poderia fazer sem a necessidade de ter ido ao Brasil. Lúcio Mendonça talvez tivesse razão, acredito que em diversas ocasiões muitas das inovações de Gonçalves Dias não são deliberadas, senão que erros autênticos. Lúcia Pereira confirma uma suposta ignorância quanto aos Timbiras, quando Gonçalves escreveu o *Brazil e Oceania*, com efeito, ainda só conhecia os índios civilizados de Caxias. Escrita e lida em nove sessões entre Agosto de 1852 e Junho de 1853⁶²¹, aliás, ele cometeu erros etnográficos grosseiros quando ousou opinar sem o apoio teórico das autoridades que tinha lido⁶²².

O Indianismo literário de Gonçalves Dias e o estudo do *Brazil e Oceania* englobavam dois interesses do poeta: o primeiro era dar lugar a uma preocupação da época de situar o índio na história do Brasil, pois que a geração romântica defendia a criação de um passado mítico brasileiro através do índio, e o segundo era revelar a sua preocupação com a língua portuguesa do Brasil relativamente a Portugal e a partir da influência do Tupi⁶²³. Treece⁶²⁴ não se surpreende que o índio tenha sido tomado como símbolo nacional, porque o índio se colocou desde cedo na imaginação literária, bem no centro da disputa entre os poderes eclesiástico e o secular. Disputado pela Igreja e pelo Estado, o índio acabaria por perder a sua identidade natural, se transformando num esboço, num fantasma que tem muito pouco daquele índio encontrado por Pedro Álvares Cabral⁶²⁵.

Gonçalves Dias também experimentava um cenário político caótico. O Brasil nem sequer tinha digerido completamente a perda da província de Cisplatina quando

⁶¹⁵ Ackermann, 1964, 12.

⁶¹⁶ Cândido, 1993, 15. O Romantismo se consistiu da convergência das tendências locais e sugestões externas e, para Cândido, ainda hoje é o mais brasileiro, o mais autêntico dentre os que tivemos.

⁶¹⁷ Magalhães, 1836, 147.

⁶¹⁸ Carvalho, 2008, 137, (a).

⁶¹⁹ Antonio Cândido *apud* Marques, 2006, 178-179.

⁶²⁰ Lúcio Mendonça acusa o poeta de ter fugido ao mundo real, porque para ele a raça índia jamais se fundia com a civilização europeia e, mesmo aquelas, raras, que se fundiram, nada influíram nos costumes brasileiros e deixaram-se modificar por eles. *Apud* Ackermann, 1964, 171-172.

⁶²¹ Pereira, 1943, 127, 184.

⁶²² Dias, 1868, 212. Nas *Reflexões sobre os annaes historicos do Maranhão por Bernardo Pereira de Berredo*, diz que “Tupis, Tamoios, Tupinambás, Tupinikins, Tymbiras, Tobajaras, etc: descendem todas do mesmo tronco, fallavam dialectos da mesma língua – e viviam à beira-mar.” Gonçalves Dias não conhecia os Timbiras tão proficuamente senão pela fama que tinham ou aqueles que viviam nas cidades, motivo pelo que confunde (ajudado pelos cronistas e historiadores) os nomes e costumes Tupis com os Timbiras. Na época do poeta, os Timbiras causavam terror entre os lavradores da região de Viana e Caxias, como atesta em 1853 o presidente da província do Maranhão, Eduardo Olímpio Machado. Barros e Zannoni, 1988, 74.

⁶²³ Kodama, 2007, 3.

⁶²⁴ Treece, 1993, 15.

⁶²⁵ Pêgo, 2010, 76.

enfrentou aquela que, se não foi a sua maior guerra civil, foi pelo menos a mais duradoura. Através de uma carta sabemos que o poeta estava descontente, pois o Império não tomara partido quanto a aprovar ou reprovar o Barão de Jacuí⁶²⁶, nem declarara guerra ao Rosas⁶²⁷. Chama o governo de “indecroso para uma nação que se diz constituída, independente e soberana”. O Imperador havia separado o cargo de Presidente da Província do de Comandante das armas e havia nomeado para presidente um inimigo pessoal de Rosas, não declarando abertamente se queria paz ou guerra com a República Oriental do Uruguai. O fôlego nacionalista fala-lhe à garganta, e Gonçalves Dias está convencido: o Brasil deveria declarar guerra ao general Rosas porque tinha motivos legítimos desde 1828, quando a província de Cisplatina lhe fora arrancada. Era a oportunidade de quebrar uma espécie de cortesia e fraternidade que existia entre os Rio-grandenses e os republicanos do Prata, por meio de guerra e represálias que os separariam para sempre, por um lado, mas por outro um confronto com as tropas de Jacuí poderia levar o país a uma guerra civil⁶²⁸ ao invés de uma guerra externa. Mas a sua suposição não é animadora porque, se nas melhores condições poderia o ministério sustentar-se, já o Rio Grande do Sul ficaria perdido para o Império. Considerava com isto a possibilidade do fim do Império e a instalação de um novo regime político⁶²⁹, mas não descartava ainda que, mesmo declarando guerra à Argentina, o Brasil corria o risco de prosseguir com outra guerra interna, com o Rio Grande do Sul.

Outros cenários ruins se desenhavam: uma peste havia dizimado a Bahia, a guerra a Pernambuco e ao litoral do Pará se esvaziava devido às febres, o recrutamento do interior era impossível e o país ainda sofria por causa da abolição do tráfico de escravos. A Cabanagem ainda estava na memória do poeta, que também fora vítima quando estava em Coimbra. Outras revoluções ainda estavam no imaginário, quando já as novas estavam sendo alimentadas para logo minarem. O Brasil Imperial era um campo minado e Gonçalves não estava satisfeito com o sistema político vigente; democrata, como Odorico Mendes, queria a mudança mas, ao mesmo tempo, fazia ardentes votos pela prosperidade da dinastia imperial⁶³⁰, pois achava que o Brasil não estava suficientemente maduro para a instalação da República. Jamais ousava dar o seu parecer publicamente, primeiramente por que dependia do Governo e culpar-se por não ter feito uma verdadeira literatura. Mas ameaçava fazê-la quando alcançasse a independência financeira, e talvez *Meditação* seja uma pequena demonstração da capacidade do poeta em criticar o sistema vigente, um dos raros momentos em que

⁶²⁶ Barão de Jacuí, Francisco Pedro de Abreu, que o poeta ora chama por Jacuí, ora por Chico Pedro. Este Barão, primeiro e único Barão de Jacuí, nasceu em Porto Alegre em 1811 e ali faleceu em 7 de Julho de 1891; era filho de um comerciante português, foi um dos mais temidos líderes legalistas e teve importante participação na resistência ao cerco de Porto Alegre pelos farrapos. Participou ainda de vários combates, tendo sido fundamental na conquista de Caçapava, no ataque e ruína dos estaleiros navais farroupilhas no rio Camaquã, em 1839, e na surpresa dos Porongos, como Coronel, em 1844, quando cercou e arruinou as tropas de Davi Canabarro. Após as contendas recebeu o título de Barão e o de Brigadeiro Honorário, mas, acostumado à guerrilha, não se adaptou à vida militar, tendo dado baixa do exército para cuidar de sua propriedade rural.

⁶²⁷ Juan Manuel José Domingo Ortiz de Rozas y López de Osornio, governador “com status de um presidente da República” da Província de Buenos Aires, num primeiro governo de 1829-1832 e num segundo de 1835-1852. As relações internacionais deste governo com o Brasil sempre foram muito ruins, mas nunca tiveram como desfecho o armistício.

⁶²⁸ Note-se que, com o armistício, depois de 10 anos de conflito na província mais setentrional, o Brasil ainda não falava de “guerra civil”. Em geral se tem evitado na historiografia brasileira a terminologia “guerra civil”, denominando-se todos os confrontos de “revoltas populares”.

⁶²⁹ 1850, Abr. 2-4, carta a Teófilo, in Dias, 1998, 1071-1072.

⁶³⁰ Leal, 1874, 219.

ousou contrapor-se à sociedade mais forte. Na questão da *República Rio-grandense*⁶³¹ falou às escondidas, no entanto é pouco trivial a sua parcela⁶³²: “aqui para nós, porque para o público nem pio por agora, ainda que sou tido e havido o mais gratuitamente que é possível (por falta de provas, já se vê) por um luzião dos quatro costados”. Talvez quisesse se referir ao episódio que citámos acima, porque, conforme veremos mais adiante, a publicação de *Meditação* custou-lhe a demissão do *Guanabara* e este desabafo era de quem era visto como falastrão, apesar de provar – ao menos ao melhor amigo – que não era tão luzidio, já que se manifestava às escondidas.

Quando falamos de epopeia sob encomenda é impossível deixar de lado o exemplo da própria *Eneida*. Augusto não era um herói – e Medeiros chama a atenção para a definição de um herói clássico – e, para avançar um pé, tinha de sentir o outro firmado, da mesma forma que, para ganhar batalhas, precisava que António ou Agripa comandassem as tropas. Ao invés de atacar os Persas e Hindus ou de renovar as batalhas de Alexandre, preferia obter vitórias diplomáticas. Era um herói ao reverso, paciente, subdolo e temporizador quando convinha, cruel nas horas más e afetuoso nas boas, esfíngico de símbolo em moedas, sensual, mas inexoravelmente tenaz e obstinado como um romano⁶³³. Por este motivo, por que razão sentiria o poeta entusiasmo para construir um poema em sua homenagem? Muitos problemas antecederam a criação da *Eneida*, conforme observa Medeiros⁶³⁴: o fantasma das guerras civis não estava esconjurado, o poeta Cornélio Galo, prefeito do Egito e grande amigo de Virgílio, caíra em desgraça e era estrangido ao suicídio; em 23 Murena e Cipião, dois optimates, foram acusados de conjura contra Augusto e condenados depois de um julgamento sumário e à revelia; no mesmo ano Marcelo, sobrinho e indigitado sucessor do príncipe, morria em circunstâncias misteriosas, com boquejado envolvimento de Lívia Drusila; ressentido, Agripa afasta-se da corte; Mecenas e Augusto resfriavam, depois do adultério do César com a mulher do valido; o imperador doente e suspeito dava sinais de insofrimento. Virgílio não amava as guerras, para ele a vitória era uma derrota, o vendaval de guerras civis tomara as terras do poeta e estivera a ponto de roubar-lhe a vida⁶³⁵.

A *Eneida* canta o nascimento de um novo povo, de um novo império, mas a partir das cinzas de outro povo, de outro império. Canta o nascimento de um homem novo, mas a partir da morte dele mesmo⁶³⁶. *Os Timbiras* canta a morte de um povo e do seu império a partir do berço de outro povo, de outro império. Mas, conforme defendeu Henry James⁶³⁷, um autor escreve a partir da sua experiência e a experiência nunca é limitada, nunca é completa. Gonçalves foi bastante amplo na sua poética, a sua lírica contemplou o restante da sociedade que lhe foge do Indianismo. No seu teatro dedicou-se apenas ao homem europeu, mas na sua prosa deixou escapar uma realidade brasileira que foi deliberadamente suprimida de toda a sua poesia, talvez porque realizada na juventude. A sua epopeia esbarra na fidelidade mais crua do país porque, conforme Amora, é a realidade que dá conteúdo à obra literária⁶³⁸.

⁶³¹ Sobre a restauração do Rio Grande do Sul, Gonçalves fez um poema datado de 9 de Maio de 1845, em Caxias, sob o título *À restauração do Rio Grande do Sul e ao nascimento do herdeiro presuntivo*. In Dias, 1998, 646-648. Recitado a 28 de Julho no Teatro da Harmonia. *Apud* Reis, 1964, 4.

⁶³² 1850, Abr. 2-4, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1071.

⁶³³ Medeiros, 1992, 10-11.

⁶³⁴ Medeiros, 1992, 11.

⁶³⁵ Medeiros, 1992, 8.

⁶³⁶ André, 1992, 47 (b).

⁶³⁷ James, 1919, 388.

⁶³⁸ Amora, 1964, 44. A realidade escolhida pelo autor se torna uma supra-realidade ou uma imagem da realidade.

Para Antônio Cândido as maiores expressões políticas de escritores da primeira fase romântica são devidas a Gonçalves Dias e Torres-Homem: *Meditação* e *O Libelo do Povo*, esta última já fora da literatura propriamente dita⁶³⁹. Muito pouco se tem falado de *Meditação* que, à semelhança de *Os Timbiras*, fica sempre à margem da literatura gonçalvina. Essa prosa é um escrito inacabado, composto em versículos, no estilo profético do Romantismo messiânico e provavelmente inspirado pela *Voz do Profeta* (1836-7) de Alexandre Herculano, ou mais diretamente nas *Palavras de um Crente* (1833), de Lamennais⁶⁴⁰. Para Cândido não há partidatismo na obra porque o poeta se põe acima das querelas do momento e, como sugere o título, esboça uma larga visão poética do país. Fala sobre as suas raças, os escravos e os índios que estavam à margem do progresso, a iniquidade da vida política, as dificuldades de acertar e, por fim, abre uma perspectiva otimista com o apelo ao patriotismo, chamado a cumular as lacunas da civilização e compensar tanto as falhas dos governos quanto a indisciplina dos costumes públicos⁶⁴¹. Contudo, o fervor da juventude traiu-o e o poeta precisou encontrar um caminho para percorrer; mas *Meditação* tornou-se o protótipo para a composição d'*Os Timbiras*. Basicamente é o discurso entre o passado e o presente, prudência e arrojo, conservantismo e progresso, encarnados por velhos e moços. O Brasil velho e o novo defrontam, num debate vivo, a posição abolicionista, a crítica aos processos governamentais. A aspiração de cancelar a Independência por um regime de fraternidade das raças e das classes, unidas para o progresso, redimidas da mancha do cativo, operosas graças à dignificação do trabalho⁶⁴².

⁶³⁹ Cândido, 1993, 45.

⁶⁴⁰ Cândido, 1993, 45. É significativo que Lamennais primeiro teve um sentimento grande de repulsão para o excesso de ateísmo revolucionário, antes que ele pudesse experimentar a atração do cristianismo. Por uma mão, como sempre, essa atração permaneceu em grande parte teórica; para dizer que Lamennais, falar em 1816 seria colocar-se exteriormente uma defesa do catolicismo enquanto interiormente permanecería, com todas as intenções e propósitos, um agnóstico. Christian Maréchal, *La jeunesse de Lamennais* (1913) *Apud* Schenk, 1979, 82.

⁶⁴¹ Cândido, 1993, 45.

⁶⁴² Cândido, 1993, 45-46.

CAPÍTULO III

A PROCURA DE UMA *ILÍADA* BRASILEIRA

3.1. AS CONTRADIÇÕES DO HUMILDE CANTOR DE UM POVO EXTINTO

Que me perdoem todos os poetas da Academia e todos os poetas que estão ouvindo, mas a verdade, minhas senhoras, é que ninguém pode acreditar nos poetas.

Viriato Corrêa (1948, 14).

As leituras tendem a ter as suas consequências, nunca são idênticas, juntamos e suprimimos aquilo que queremos⁶⁴³. Roncari⁶⁴⁴ alerta-nos para o recorrente erro de comparar a obra de um poeta com a sua biografia, mas reconheceu uma aproximação muito estreita entre a vida de um poeta e a sua obra. Avançaremos no sentido de comprovar que a percepção de uma obra é o reflexo daquilo que trazia o seu autor. Paul Ricoeur⁶⁴⁵ é quem nos dá essa pista: o filósofo hermeneuta definiu que, embora as histórias sejam recontadas e não vividas, elas são igualmente vividas na modalidade do imaginário e que, por isso, ganham importância para a compreensão do mundo real, por serem a própria síntese de um mundo. A síntese, por sua vez, não é a realidade e nem pode ser, ela apenas reúne elementos diferentes – concretos ou abstratos, e funde-os num todo coerente pelos seus componentes para se chegar aos efeitos pela causa. Estes elementos dizem-se sobre o conhecimento de um tema, seja o seu discernimento ou domínio e até mesmo uma visão concisa. Portanto, não é peremptoriamente erróneo estudar a biografia de um poeta e estabelecer correlações na sua obra.

Com base nessa premissa é que voltaremos e partiremos daquela manhã de 10 de Agosto de 1823, o dia em que na quinta Boa Vista em terras de Jatobá, a catorze léguas de Caxias, na então província do Maranhão⁶⁴⁶, numa tosca choupana de folhas de palmeiras semelhante as tijupabas⁶⁴⁷, na mais completa solidão e no sombreado da mata virgem, ao alvorecer de um domingo nasceu Antônio Gonçalves Dias⁶⁴⁸. “Bendita a hora em que nasce um gênio, aqui, ali, além, que importa se a for luz benéfica que esclareça e guie a humanidade?” São as primeiras palavras do terceiro tomo *Pantheon Maranhense* de Henriques Leal⁶⁴⁹; mas o poeta nasceu sob o signo de tensões locais anti lusitanas, que iam desde a Independência até a Balaiada⁶⁵⁰. Seu próprio pai lutou em favor da continuidade do domínio lusitano, e por esse motivo é que foi se esconder em Jatobá⁶⁵¹. Embora o Brasil tenha obtido a emancipação através do príncipe e herdeiro da

⁶⁴³ Todorov, 1973, 8.

⁶⁴⁴ Roncari, 1995, 305.

⁶⁴⁵ “In the sense, we can already say that stories are recounted but they are also lived in the mode of the imaginary.” Ricoeur, 1991, 27.

⁶⁴⁶ Bandeira, 1998, 13 (a); 1964, 9; Montello, 1973, 9; Lima, 1942, 1.

⁶⁴⁷ *Teyiupaba* é um termo tupi aportuguesado para tijupá e refere-se atualmente às palhoças de duas vertentes cobertas com folhas de palmeiras que chegam a tocar no chão. Barbosa, 1956, 305-306. Gonçalves Dias no seu Dicionário traduz o termo (tejudaba) para o termo latino de “cabana”.

⁶⁴⁸ Leal, 1874, 8.

⁶⁴⁹ Leal, 1874, 3.

⁶⁵⁰ Bosi, 2001, 185.

⁶⁵¹ Tendo passado pouco mais de um mês do nascimento do poeta, seu pai, receoso pela sua segurança, partiu sozinho às escondidas para São Luís e dali embarcou para Portugal, para sua província natal. Leal, 1874, 9. Henriques Leal, e outros o seguindo, diz que João Manuel Gonçalves Dias (filho de Antônio Gonçalves Dias e Josefina Pereira Dias) era natural de Trás-os-Montes; já o *Certidão de Edade* do poeta

Coroa portuguesa, Pedro de Alcântara⁶⁵², e com a tutela-admoestação de seu pai, D. João VI, o processo de implantação da nova Coroa principalmente no Norte e Nordeste não foi tão simples; Caxias, por exemplo, foi ceder-se a nova Coroa apenas em 1 de Agosto de 1823⁶⁵³.

O primeiro biógrafo de Gonçalves Dias foi ele próprio, a pedido de Ferdinand Dénis; mas o primeiro estudo do gênero é o terceiro tomo do *Pantheon Maranhense* de Antônio Henriques Leal⁶⁵⁴, que também foi o organizador dos seis volumes das *Obras Pósthumas de A. Gonçalves Dias*. Com base em Henriques Leal e nas correspondências e arquivos de propriedade da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Lúcia Miguel Pereira elaborou o mais exaustivo trabalho biográfico; no entanto os melhores levantamentos bibliográficos do poeta têm sido feitos por Manuel Nogueira da Silva, cujo trabalho tem sido mantido quase em anonimato e só fáceis de serem consultados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e Taylor Institution.

A origem mestiça de Gonçalves e o drama que ele faz disso têm suscitado interesses e afirmações acaloradas, por vezes românticas e às vezes antipáticas. De fato, não é fácil traçar com exatidão a sua mestiçagem, sabe-se contudo que era miscigenado. O Sr. Antônio Campos sustentou em 1933 através do *Jornal do Brazil* que Vicência⁶⁵⁵ era índia pura, da tribo dos *Guajajaras* de Aldeias Altas⁶⁵⁶, e teria sido raptada na infância pelos portugueses, alegando a favor desta hipótese que ninguém lhe conheceu os pais. Entretanto Lúcia Pereira⁶⁵⁷ suspeita uma vez que nem Spix e Martius, nem a *Memória sobre as Nações Gentias* de Paula Ribeiro, nem a *Poranduba Maranhense*, e tampouco os estudos mais recentes do professor Raimundo Lopes mencionam aldeamento algum de Guajajaras em Caxias, localizando-os todos no Mearim; Vasconcellos⁶⁵⁸ sustentou que eles também eram chamados de Timbiras e viviam no baixo-Mearim.

Manuel de Araújo Porto-Alegre – o filho, afirmou que sempre ouviu em sua casa que Gonçalves Dias era um “perfeito índio”, Cláudia Matos, Antônio Xavier e Guilherme de Almeida⁶⁵⁹ partilham desta opinião, rematando ainda que era mestiço integral – pai português e mãe cafuza. Lúcia Miguel Pereira, Roquete-Pinto e Gilberto Freyre⁶⁶⁰ crêem que existem provas cabais de que ele era mulato. Roquete-Pinto julga

no Arquivo da Universidade de Coimbra diz que “era natural de Celorico de Basto do Concelho de Guimarães do Arcebispado de Braga”, isto é, no Minho. *Et quoque*. Lima, 1942, 1.

⁶⁵² Dom Pedro I no Brasil; e, Dom Pedro IV em Portugal.

⁶⁵³ Leal, 1874, 7.

⁶⁵⁴ Pinto, 1931, 4. Essa fidelidade e admiração de Henriques Leal pelo poeta fê-lo não apenas escrever uma extensa e exaustiva biografia além de publicar todas as obras inéditas postumamente, mas também fê-lo responsável pelo monumento à Gonçalves Dias em São Luís. Barata, 2010, 93 (in *Eco Americano, Jornal Ilustrado*, Londres, nº 35, 15 de Outubro de 1872, 187). Alguns fatos relativos aos primeiros anos fora coletados de João Pedro Fernandes Tomás Pipa, amigo de infância do poeta.

⁶⁵⁵ Vicência Mendes Pereira era filha de Sebastião Mendes Ferreira e Urraca Francisca Mendes. Lima, 1942, 1.

⁶⁵⁶ Caxias tornou-se vila em 1812, antigamente era o arraial de Aldeias Altas, era (em 1817) uma das mais florescentes vilas do interior do Brasil, contava com 30 mil habitantes em seu termo e vivia da prosperidade do algodão. Spix e Martius, 1981, 255 (2).

⁶⁵⁷ Pereira, 1943, 15.

⁶⁵⁸ Vasconcellos, 1868.I, 208.

⁶⁵⁹ Almeida, 1948, 103; Matos, 1988, 1. “Antonio Gonçalves Dias era baixo, delgado, enérgico, vivo, franco, affeito, leal, e amigo como elle sabia ser. Dir-se-hia, que o sangue das três raças – europeia, indiática, e africana, que lhe corria nas veias lhe dava cometimentos para tudo quanto era generoso. Mas triste condição do homem! Quando mais enriquecido por faculdades do espirito, ou por qualidades do coração, quanto mais privilegiado no mundo, tanto mais se queixa, tanto mais deseja, tanto mais desgraçado se julga.” Cordeiro, 1872, 5.

⁶⁶⁰ Pereira, 1943, 14; Freyre, 2000, 616; Roquete-Pinto, 1948, 83 *et apud* Bandeira, 1998, 14-15, (a).

pelos relatos e retratos sem tomar partido quanto a cor do poeta lembrando contudo a aceção jesuítica de que muitos brasileiros eram *obscuri et mixti sanguinis*; para Lúcia Pereira isso está comprovado nos depoimentos de Henriques Leal, do professor José Medeiros e das provas de que o poeta teria conhecido sua avó materna; já Freyre se contenta com o sentimento de inferioridade tão exaltado nos seus poemas como a prova cabal de que ele não era um mameluco puro, mas mulato. Uma pena que os críticos da época não eram coerentes porque Vicência viveu largos anos após a morte do seu filho, mas ela jamais despertou a curiosidade deles⁶⁶¹; mas mesmo as afirmações de Gonçalves Dias sobre o assunto são lacônicas, em tom de chiste o poeta disse numa carta: “o capeta da mão furada, como dizem as velhas da minha terra, minha avó entre outras⁶⁶²”, isso sequer torna fiável que ele a conhecesse.

A única coisa que podemos depreender disso com convicção é que tinha uma forte origem mestiça e que, sentindo uma rija inferioridade racial, viu-se impedido de se gabar da origem híbrida que poria a descoberto a mancha do seu nascimento⁶⁶³ – de filho ilegítimo. Vicência foi abandonada em 1829 por João Manuel Gonçalves Dias que se casara com Adelaide Ramos de Almeida⁶⁶⁴; Henriques Leal comparou Vicência a Agar⁶⁶⁵; trata-se do poema *Agar no Deserto*, o último dos poemas dos *Últimos Cantos*, e que traz o epíteto de se tratar de uma tradução não identificada de quem⁶⁶⁶. É pertinente a leitura de Henriques Leal, talvez sugestionada porque o poeta fora arrancado dos braços da mãe na infância e esteve completamente ausente até 1845, quando regressou da Europa; justamente por isso, o poeta lastima-se e, à semelhança de Job maldiz o dia do seu nascimento⁶⁶⁷.

O pai de Gonçalves Dias quis trazê-lo a Coimbra, mas, conforme é sabido, morreu em São Luís a poucos dias do embarque. Morto o pai, retorna para Caxias, lá o professor Ricardo Leão Sabino⁶⁶⁸ insistiu para que D. Adelaide fizesse valer o desejo do

⁶⁶¹ Pereira, 1943, 13.

⁶⁶² Carta a D. Maria Luiza Leal Vale, consorte de Teófilo, do arquivo de Nogueira da Silva, *apud* Pereira, 1943, 16.

⁶⁶³ Pereira, 1943, 17.

⁶⁶⁴ Montello, 1973, 9; Manuel Bandeira crê, entretanto, que Gonçalves Dias esteve afastado de sua mãe legítima até 1845 (Bandeira, 1964, 12). Desse novo casamento, contou Gonçalves Dias os irmãos: José Gonçalves Dias, João Manuel Gonçalves Dias; Joanna Gonçalves Dias e Domingos Gonçalves Dias. Leal, 1874, 9.

⁶⁶⁵ Leal, 1874, 9.

⁶⁶⁶ O poema é uma ecfraze do episódio bíblico sobre Agar e seu filho Ismael em peregrinação pelo deserto depois de terem sido expulsos por Abraão. *Gênesis* 21:14-21.

⁶⁶⁷ *Job* 3; Leal, 1874, 10. Refere Henriques Leal a dois poemas dos *Primeiros Cantos*: *O Templo*. in Dias, 1998, 212-214.

.....Antes meu berço
Que vagidos do infante vivedouro
Os sons finais de um moribundo ouviu!

e *Ao Dr. João Duarte Lisboa Serra*. in Dias, 1998, 173-176.

Senhor porque de nada me tiraste,
Ou porque tua voz onipotente
Não fez secar da minha vida a seve
Quando eu era princípio e feto apenas?

Também se pode conferir o mesmo discurso em uma correspondência íntima do poeta: “Mil vezes, como Job eu tenho amaldiçoado o dia em que me meteram por estudo. Um homem – pobre – e desconhecido – assenta-se nas escadas de um palácio – ou no adro de uma igreja nu e esfarrapado e ninguém atenta que ali jaz – talvez alegre – talvez tristonho e pensativo. A mim já isso me não pode acontecer – sem vergonha outra vida quase me é absolutamente impossível – não impunemente nos metemos nesta vida de Literatura.” 1843, Set. 27, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1039.

⁶⁶⁸ Em 1830 recebeu instruções do professor José Joaquim de Abreu, e em 1835 aprendeu latim e francês com o professor Sabino. Lima, 1942, 2.

marido falecido, a viúva relutava por causa dos outros seis filhos; diante disso o Professor e outros Senhores cotizaram-se cada um a fim de mantê-lo em Coimbra⁶⁶⁹. Para Lúcia Pereira⁶⁷⁰, a vaidade de ter o enteado socorrido pelos estranhos somado ao conceito do adolescente, talvez tenha comovido D. Adelaide retratar-se, enviando-o à sua custa na companhia de Bernardo de Castro e Silva, seu inquilino. Saiu de Caxias a 13 de Maio de 1838 na companhia e tutela do ex-inquilino natural de Figueira da Foz, que para ali se retirava com uma pequena fortuna adquirida⁶⁷¹.

Apesar do privilégio que representava para um brasileiro estudar em Coimbra no século XIX, nunca o acharíamos contente; aliás, dessa cidade haveria sempre alguma queixa⁶⁷²; contudo é verdade que tivera em Portugal uma vida bastante atribulada. Somam-se às suas queixas os cortes da remessa de dinheiro por causa da Balaiada⁶⁷³, e por fim os infortúnios por causa de uma prima de Gerez que tendo sido abusada por um primo, obrigou-o a ir lavar a honra da família⁶⁷⁴; a demora na resolução fê-lo chegar em Coimbra depois do período de matrícula, de modo que para não ter de esperar um ano inteiro o poeta partiu apenas com o título de Bacharel. Queixoso e resmungão, colecionaria uma quantidade de amigos e admiradores; tanto que não lhe terá faltado um ombro que o servisse de apoio; houve instantes nesta inquirição em que chegamos à precisa opinião de que ele gostava de atrair para si o sentimento de piedade, de vítima através das queixas. Por trás de toda felicidade evidente o poeta maranhense sempre apontaria um rio de consternação.

O autor da – talvez – mais famosa poesia brasileira, senão a mais influente entre todas – a *Canção do Exílio*, experimentou na sua volta a Caxias a segunda dor do desterro. Sentiu-se como Gulliver quando acordou na terra dos pigmeus⁶⁷⁵ com “uma infinidade de fios sutilíssimos” que lhe prendiam, embora não os visse, podia senti-los, queixava-se de viver dos favores de D. Adelaide «madrasta»; entretanto fez um pedido para que Teófilo comprasse alguns livros na quantia que mandara, destinava um terço – cinquenta mil réis pelas obras que queria. Lúcia Pereira⁶⁷⁶ opina: naquela época não era uma pequena quantia para se gastar em literatura para quem queixava-se de não ter do que viver. Retirou-se definitivamente de Caxias em 1846, e apesar das amargas queixas que carregaria da sua cidade natal, conservou dela sempre um entranhado e inquebrantável amor, revelado em muitos dos seus versos⁶⁷⁷.

O melhor entre todos os seus amigos foi, sem dúvida, Alexandre Teófilo de Carvalho Leal. Não economizou solitudes ao amigo e foi recíproco, as correspondências entre ambos sempre foram de uma delicadeza admirável. Recorda Henriques Leal⁶⁷⁸ que, por todas as dificuldades que passara em Coimbra, o poeta jamais deixara de reconhecer a importância de Teófilo: a ele dedicou a sua vida literária⁶⁷⁹, é também a este amigo que reclamou ter sido impedido de dedicar-lhe *Os*

⁶⁶⁹ O Desembargador Luiz Paulino da Costa Lobo, o Juiz de Direito Antônio Manuel Fernandes Junior, Dr. Gonçalo da Silva Porto e o Professor cotizaram-se cada um em 25\$000 mensais.

⁶⁷⁰ Pereira, 1943, 30.

⁶⁷¹ Leal, 1874, 15; Lima, 1942, 2.

⁶⁷² Reis, 1964, 2.

⁶⁷³ O balaio Manuel Francisco dos Anjos Ferreira cercou Caxias defendida pelo coronel João Paulo Dias Carneiro, tomou-a no dia 30 de Junho, perdeu-a no dia 10 de Setembro; retomou-a no dia 9 de Outubro e perdeu-a finalmente no dia 10. Para Gonçalves Dias, longe, significava apenas que durante algum tempo não teria dinheiro. Costa, 2001, 24.

⁶⁷⁴ Costa, 2001, 28; Lima, 1942, 9-10.

⁶⁷⁵ 1845, Ago. 31, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1042 et pág. 1. [I, 06, 01, 02 n°20].

⁶⁷⁶ Pereira, 1943, 64.

⁶⁷⁷ Leal, 1874, 63.

⁶⁷⁸ Leal, 1874, 25.

⁶⁷⁹ Corrêa, 1948, 15.

Timbiras; para depois oferecer-lhe o volume que chamou *Últimos Cantos*⁶⁸⁰. Nesta troca de correspondências podemos sentir as maiores comiserações porque para este poeta tudo é sofrimento, diz ter orgulho dessa amizade, mas não se esquece que ela tenha principiado com sofrimento e roga a Deus para que não acabe com a mesma sorte⁶⁸¹. Quando eles se separaram definitivamente fez-lhe uma espécie de diário por correspondência, mas não nos esqueçamos que foi Teófilo quem lhe pediu⁶⁸². Em carta é possível perceber a profundidade dessa amizade, principalmente quando se queixa do descaso do amigo: “Não me tens escrito e tens feito mal; sozinho em terra que, apesar de minha, eu posso chamar estranha, é-me preciso falar, sequer de longe, com alguém que me fale noutra vida⁶⁸³”; e nas saudades que alega sentir: “Tens sentido muitas saudades minhas – também eu, meu Teófilo⁶⁸⁴”; e para perto dele é que depositava a esperança dos seus últimos dias, de ir para Caxias consolar os últimos dias de sua mãe e para ali esperar a “vontade de Deus”⁶⁸⁵.

Ter adquirido em sua época o epíteto de ser o primeiro poeta do Brasil era lhe coisa pouca; sequer representava uma razão pra viver⁶⁸⁶. O drama existencial de Gonçalves Dias chega ao ponto de falar em suicídio, a propósito deste episódio Cordeiro⁶⁸⁷ define dois tipos de suicídios: o instantâneo, aquele que o homem se propina quando a circunstância da razão desvaira se perturba para lhe arrancar dos olhos a luz divina; e o calculado, aquele que nasce de um desígnio fixo, que lhe prende por um lado à vida e por outro à morte. Cordeiro acreditava que o poeta fosse bastante crente para não ceder ao primeiro, mas cria que fosse capaz do segundo.

Este pessimismo gonçalvino sobreviveu a sua pessoa e não haverá quem leia os seus poemas e não extraia de lá o que quer que seja que não tenha no fundo um sentimento de piedade; creio que isto era o seu objetivo. Talvez seguindo a Horácio, – autor de quem ele cita várias frases – que advertiu dizendo “aquele que quer que eu chore, há-de sofrer primeiro⁶⁸⁸”. Esse exemplo pode ser extraído de uma carta proveniente de Paris, cujo remetente foi ignorado e roto no documento disponível na Biblioteca Nacional; trata-se de uma resposta a uma carta pessimista que havia sido remetida pelo poeta: “Ri no dia 30 do mês passado com uma carta sua”, logo após o remetente questiona o motivo de tanta tristeza, tanto desprezo a vida, tanto desgosto, tanta displicência, quase um completo indiferentismo sobre a maior parte das considerações a que se presta atenção na terra.

Por que te afliges? Não tens na tua imaginação campo extenso, fertilíssimo, em que trabalhes sobre as cabeças de teus compatriotas com mta superioridade? Não tens no coração de D. Olympia cofre de amor e delicadeza, onde derrames as tuas mágoas e os teus thesouros, e de que podes tirar forte manancial de consolações e de coragem? [E ao término conclui:] Mal sabes tu que a tua carta fez-me chorar, e não só a mim, como a ainda a Chica e ao meu Manoelinho, e se lembrava do Manno com quem estive na hora da partida⁶⁸⁹.

⁶⁸⁰ “Os meus primeiros, os meus últimos cantos são teus: o que sou, o que for, a ti o devo, – a ti, ai teu nobre coração que durante os anos da juventude bateu constantemente ao meu lado.” Prólogo *in* Dias, 1998, 370. *Et Apud* Montello, 1973, 12.

⁶⁸¹ 1845, Ago. 31 carta a Teófilo – pág. 2, [I, 06, 01, 02 n°20].

⁶⁸² 1846, Out. 1, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1051.

⁶⁸³ 1845, Out. 7, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1041.

⁶⁸⁴ 1844, Jul.~, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1045.

⁶⁸⁵ 1846, Out. 1, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1058.

⁶⁸⁶ Pereira, 1943, 306.

⁶⁸⁷ Cordeiro, 1872, 12.

⁶⁸⁸ Hor. Ars 101-103: *Vt ridentibus adrident, ita flentibus adsunt | humani uultus; si uis me flere, dolendum est | primum ipsi tibi.* (“Assim como o rosto humano sorri a quem vê sorrir e aos que choram se lhes une o pranto, também se queres que eu chore há-de sofrer tu primeiro.”)

⁶⁸⁹ 1853, Abr. 6, carta de um Desconhecido [I, 06, 02, 002].

Gonçalves Dias soube, como poucos, despertar o sentimento de compaixão nas pessoas, tanto nos amigos, quanto em quem leu a sua poesia. Viveu numa completa bipolaridade, de um lado o apego a vida que relativamente convive com a afeição a morte; bastou um mês para o poeta que falara de suicídio querer ser a esperança de dias melhores para o seu reduto, ameaçou lançar-se a vida legislativa⁶⁹⁰. Nessa época ele desistiu de lançar-se na política, mas o desejo não, ainda em 1860 em meio aos carpidos pela dor que o casamento lhe impunha, ele voltava a dizer, ao sogro, que ia candidatar-se à Câmara, em Caxias contava com os votos dos Saquaremas e dos liberais; mais tarde queixou -se de se ter arrependido de ter dado a palavra porque a seu ver o Brasil se aproximava de uma crise irreversível⁶⁹¹; não diz que crise esperava, mas, pelos ditos anteriores devia desconfiar do fim da monarquia – que ainda lhe sobreviveu outros três quartos de sua vida. O projeto de candidatar-se é uma ambiguidade àquilo que afirmou a José Joaquim Ferreira do Vale quando declarou não ter ambição política.

Para Manuel Bandeira, Gonçalves Dias não era erradamente um casmurro ou um lamuriento, porque estas desgraças que o machucavam eram reais e esta condição de mestiço não era espúria nem imaginária – “ninguém como os mestiços para desencovar o preconceito de cor nos brancos que mais isentos se dizem dele”⁶⁹². Sousa Pinto desferiu-lhe um golpe ao poeta que se sente injustiçado, porque para ele a figura da mãe ficaria perdida na sombra, como morta, é a única que não aparece em seu longo poema biográfico⁶⁹³. Lúcia Pereira⁶⁹⁴ concorda, nunca o veríamos confessando que tinha por mãe uma mestiça, pobre, humilde e analfabeta, nem que era filho de um daqueles odiados marinheiros que combateram para separar o Maranhão do Império do Brasil para mantê-lo unido a Portugal. Toda a sua angústia viria sempre da sua origem brasílica; embora não o veríamos gabar-se da sua origem portuguesa, mas é a ela que mais se dedica, basta olharmos a sua lírica muito mais vasta que o seu escasso indianismo, para não falar das *Sextilhas de Frei Antão* ou da sua dramaturgia⁶⁹⁵. A voz americana surge como vate indiano (piaga ou Caraíba), que chora como um *marabá* os destinos dessa raça mestiça desprezada pelos indígenas e pelos europeus; e na voz do índio que fala dos encantos da mãe d’água, semelhante as sereias que o atraía para os seus leitos húmidos; por fim, acha na *balada* o melhor caminho uma poesia nacional⁶⁹⁶.

Henriques Leal faz uma romântica descrição da estatura recordando que Gonçalves Dias era à semelhança de Horácio e Dante – de baixa estatura, que não excedia um metro e meio⁶⁹⁷. Além do sentimento de ilegitimidade e da mestiçagem,

⁶⁹⁰ Pereira, 1943, 271-272.

⁶⁹¹ 1860, Nov. 2, carta a Cláudio Luís da Costa in Dias, 1998, 1106.

⁶⁹² Bandeira, 1998, 36, a. A elite branca pouco se misturava a população, conseqüentemente a percentagem de mulatos em relação a de negros era baixa. Aliás, o ressentimento dos brancos para com os mulatos era notório, e os preconceitos raciais marcaram profundamente a mentalidade maranhense. Gomes Filho, 1997, 57.

⁶⁹³ Pinto, 1931, 5-6. O poema biográfico citado é *Saudades* in *Últimos Cantos* e está entre os *Hinos*. Dias, 1998, 496-501.

⁶⁹⁴ Pereira, 1943, 9-10.

⁶⁹⁵ Para Ackermann (1964,154), as *Sextilhas* são influências de *Vida de Camões* de Almeida Garret. Mas o próprio Gonçalves Dias sugeriu um outro poeta, conforme dissera numa carta de 7 de Agosto de 1847 dirigida a Teófilo, as *Sextilhas* anunciadas em Janeiro de 1847 saíram com rimances à semelhança de Thomas Chatterton, o que também indica que se ocupou ao menos uns sete meses para reconstituir a velha língua e a velha alma de Portugal. Pereira, 1943, 116; Costa, 2001, 43.

⁶⁹⁶ Silva, 2010, 72 (a). (publicado no *Arquivo Pitoresco, Semanário Ilustrado* 10 (1867), 206-208, 230-231, 243-244, 377-349, em Lisboa).

⁶⁹⁷ Bandeira, 1962, 37 e Costa, 2001, 31.

sentiu o peso de ser um homem de pouca estatura como narra numa carta a Teófilo⁶⁹⁸: uma jovem senhora procurava um *Dr. pequeno*, ao que ele exclama: “Pequeno! – pensei comigo. – Por que se não há de lembrar esta canalha que as cousas pequenas servem para rolha??”. Noutra carta⁶⁹⁹ dissera que fora a atração em um sarau, um objeto de curiosidade comparado com a figura de Tom Pouce⁷⁰⁰; digno de ser apregoado como uma raridade nos jornais:

ATENÇÃO!!...

Tom Pouce americano dá espectáculos em taes e taes noites: é uma raridade maravilhosa! Tom Pouce faz versos e tem uma carta de bacharel. Tom Pouce é um pygmeo gigante, o que é prodigioso e incrível; Tom Pouce falla como a gente, o que é estupendo: Tom Pouce namora, o que é divertidissimo; sabe um pouco de latim, de hespanhol, de francez, de italiano, de inglez e de allemão, o que é sem exemplo para os pygmeos. Tom Pouce tem vinte e tantos annos, e poderá chegar aos trinta, o que será um macrobio entre os seus pares!

Ele considerava que a sua vida era uma longa *Ilíada* de misérias e indignidades!⁷⁰¹; por isso encarava o futuro sempre com pessimismo e com desilusões, dando a entender que a amizade e o amor eram sentimentos ilusórios – considerações que lhe traziam “a certeza de que a dor e o prazer, o riso e as lágrimas, tudo, enfim, é vão, menos a morte⁷⁰²”. Em 1847 confessara a Henriques Leal⁷⁰³ que não pensava no futuro porque não esperava dores menores que as que já possuía. Ameaça dizendo que as pessoas desconheciam o verdadeiro homem que ele trazia por baixo de uma máscara de cera, donde havia uma vontade inflexível, uma “estátua de ferro”, questiona porque os outros achavam tudo natural, mas não sabiam quantos obstáculos havia enfrentado e como havia afrontado para começar e progredir uma carreira com paciência. Partilha a sua dor nas sua correspondência e na sua lírica, mas reconhece o egoísmo e o orgulho desse ofício de poeta, como atesta em uma carta:

“Os poetas, diz o De Vigny, são todos uns egoístas, são por certo: - egoístas nas suas dores, ou orgulhosos, que pensam que todos que têm uma alma boa e compassiva se interessam por eles, e que têm a inocência ou fatuidade de se imporem sacrifícios ignorados, que ninguém lhes levará em conta”⁷⁰⁴.

Por isso ele declara que a poesia não era a tradução da linguagem dos astros na placidez da noite – nem dos ventos gemendo nos leques da palmeira – nem das fontes sussurrando na solidão das matas: e sim a dor, o sofrimento, o espinho da vida a entranhar-se pelo coração ao ponto de lá arrancar um grito – que se denomina – Ode ou Poema e conclui: “Quem sofre pode não ser poeta; mas o poeta duvido que não sofra”. Estava certo!? Montaigne⁷⁰⁵ alega que os poetas simulam a desgraça; Freud⁷⁰⁶ afirma que os mecanismos de criação poética são os mesmos que criam fantasmas histéricos.

⁶⁹⁸ 1846, Out. 1, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1056.

⁶⁹⁹ 1846, Carta a Teófilo in Dias, 1998, 1062. Conforme Henriques Leal: 1846, Abr. 21, *Apud* Leal, 1847, 207-208. Nessa carta diz que possui duas varas e meia de altura. Citado também por Costa, 2001, 41.

⁷⁰⁰ Tom Pouce, famoso anão americano (Charles Stratton), por alcunha “O General”, 1838-1883. Nota de Alexei Bueno in Dias, 1998, 1062.

⁷⁰¹ 1861, Jun. 25, carta a Capanema in Dias, 1998, 1112.

⁷⁰² Ackermann, 1964, 40.

⁷⁰³ Leal, 1874, 203-205.

⁷⁰⁴ 1846, Nov. 4, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1060.

⁷⁰⁵ Montaigne, 1976, 16. In “Da tristeza”. Citando a morte de Ifigênia em Áulide, representada num quadro, donde o seu pai, Agamémnon, aparece com o rosto coberto, como se nenhuma outra atitude pudesse representar a amargura tão extrema.

⁷⁰⁶ Freud, 1956, 184.

Montaigne é filósofo e Freud é psicanalista, sabemos que a melancolia é um estado de graça dos poetas, e para Freud⁷⁰⁷ a melancolia pode acontecer como um foco de neurastenia, tal como o resultado da masturbação. Fritz Ackermann⁷⁰⁸, um dos maiores entendidos da Poética Gonçalves, concluiu que o pessimismo, o sentimentalismo, o pendor para a melancolia e a tristeza provocada por uma aflição pessoal profunda, é contrabalançado por uma alegria às vezes indômita diante da natureza e por uma veneração quase estática da beleza, da luz, da claridade; já para Moises⁷⁰⁹, esse lado hipersensível, varrido por ondas de comoção, melancólico, negativista do poeta e esse brasileirismo era aquele de quem havia-se despojado das obsessões da juventude, de quem nos alvares do romantismo se descobria brasileiro na medida em que se mantinha português e somente o é por não ter renegado as raízes e a sua identidade de brasileiro.

Um dos episódios mais marcantes da sua biografia e responsável por uma vasta produção lírica que tem suscitado críticas acaloradas até a atualidade foi a negação da família Leal ao pedido de casamento com Ana Amélia. No teto mais acolhedor que encontrou, também descobriu sua maior desventura, o melhor amigo, o maior amor, o maior apoio e o maior desamparo⁷¹⁰. Não teve coragem de falar pessoalmente a Dona Lourença, mãe de Ana Amélia, diz Pedro Costa⁷¹¹, por isso escreveu-lhe uma carta sistemática, quase comercial, se não julgássemos o seu conteúdo: nela o poeta é bastante direto na sua proposição, faz uma pequena deploração da sua condição, deixa claro a falta de ambição para a política, e o desapego com a fortuna e a falta de habilidade para isso⁷¹². Entretanto a carta mais plangente foi dirigida a quem espera ter por cunhado, já com o sentimento de que a repulsa seria inevitável; de ambas as cartas só dispomos dos rascunhos na BN⁷¹³:

Sou fatalista no que diz respeito a minha vida, e resolveu-se sempre a fatalidade em fazer por fim o que não quisera; por isso te escrevo. Sabes que não tenho fortuna, e que longe de ser fidalgo de sangue azul, nem ao menos sou filho legítimo. (...) não tenho fortuna, e segundo todas as probabilidades não a terei nunca, porque para isso, como para mil outras cousas, não tenho nem jeito, nem paciência, nem cabeça. Assim, pois, o que te suponho será, se o quiseres, não um casamento, mas um sacrifício. (...) O que te posso asseverar é que a falta de abundância, de luxo ou de riqueza, que lhe não posso dar, terá tua irmã um coração que a ama, e um homem que a estima, e que a estima tanto que a pede com a quase certeza de que vai sofrer uma repulsa⁷¹⁴.

D. Lourença não só recusou o pedido como achou que nunca devia ter sido feito⁷¹⁵. Constatando algum apoio de Teófilo, D. Lourença se zangara com ele e a sua consorte, de serem favoráveis a uma união que toda a família desaprovava. Gonçalves Dias para aliviar o amigo escreveu: “não desonra a uma menina, inspirar paixão a alguém, nem se desagrada uma família em ser procurada por quem quer que seja para

⁷⁰⁷ Freud, 1956, 92.

⁷⁰⁸ Ackermann, 1964, 169. O sentimentalismo foi uma das notas mais intensas do seu lirismo. Romero, 1888, 859.

⁷⁰⁹ Moises, 1983, 42.

⁷¹⁰ Corrêa, 1948, 27.

⁷¹¹ Costa, 2001, 56.

⁷¹² 1851, carta a Lourença Leal Vale in Dias, 1998, 1073-1074.

⁷¹³ Este fato é meramente olvidado por quase todos os autores que cita este episódio; entretanto consideramos a pertinência do assunto citar que não apenas se desconhece as originais senão os rascunhos que pertencem a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro que sempre são citados como a correspondência que não foge a um engodo.

⁷¹⁴ 1851, carta a José Joaquim Leal Vale in Dias, 1998, 1074-1075.

⁷¹⁵ Pereira, 1943, 159.

fins que não serão vantajosos, mas que, ao menos, não humilham⁷¹⁶”. Mas a amizade entre o poeta e a matriarca continuaria cordial, até com transações comerciais, conforme atesta uma carta a Henriques Leal⁷¹⁷. Não deixou sequer envenenar-se imaginando que podia ser humilhante para a matriarca se tivesse aceitado o “suposto” convite de Ana Amélia, foi pedir consolo dentro da própria família, declarando a Teófilo⁷¹⁸ que essa era a única família diante de quem tinha as mãos atadas. Essa fatal desventura seria o limite da sua capacidade, e como um fantasma, uma sombra, seguir-lhe-ia até o fim da vida; carregando para sempre as reminiscências do dia em que recebeu a resposta. Abriu todas as outras primeiro deixando-a para última: “Li-a enfim! Tornei a lê-la quatro e mil vezes, e daquela leitura só me ficou a ideia da repulsa, a consciência de quanto eu a amava pelo que sofria, da grandeza da perda pelo sentimento dela⁷¹⁹.” A maior parte das críticas deste episódio ignoram que a família Leal inteira era contra a realização do matrimônio, tomam por sua vez a matriarca por bode expiatório e atribuem-lhe todas as desgraças que daí resultariam. Gonçalves Dias fez-se vítima de D. Lourença é fato; essa matriarca tornou-se à semelhança de Olympia, outra mentora dos infortúnios do poeta. Alguns como Corrêa⁷²⁰, chegam a dizer que foi José Joaquim Ferreira Vale, irmão de Ana Amélia, que de fato mais influenciou na recusa.

Para compreender os motivos da recusa da família Leal precisamos voltar ao seu tempo e as próprias alegações do poeta naquela carta. Quando Koster⁷²¹ visitou o Maranhão percebeu que o casamento entre um branco e uma “mulher de cor” (como ele denomina) causava murmuração; imaginemos, pois, o inverso. Naquele tempo os comerciantes do Maranhão formavam uma casta poderosa e dominavam a província, os casamentos deviam servir pra consolidar os interesses dos membros daquela sociedade escravagista e neocolonial⁷²². Portanto não bastava a glória do poeta, a sua vivacidade, porque tinha dois defeitos irremediáveis – era mestiço e bastardo⁷²³. Koster⁷²⁴ observou que São Luís era governada pelo mais despótico “sistema governamental comum daquele Brasil, sobretudo no nordeste e que durou muitos anos sendo senão legitimado pelas leis, ao menos ignorado”, além do medo que as pessoas tinham de falar dos governantes, porque poderiam ser presas pelas coisas mais simples possíveis. Se D. Lourença o admirava e confiava-lhe suficientemente para terem transações comerciais, uma coisa é certa: era sincera e não misturava as coisas; não para Pedro Costa⁷²⁵, que acha que o poeta não significava muito para ela; apesar de que nessa época, no auge dos seus vinte e oito anos, Gonçalves Dias tinha o maior coro de simpatia e admirações entre todos os poetas⁷²⁶; – foram os séculos XVIII e XIX, séculos da ascensão do bacharel e do mulato⁷²⁷; não fossem os estigmas sociais da época, a família não teria motivos para recusarem-lhe o pedido. Henriques Leal fez uma concisa consideração filosófica-sociológica do assunto; na época era então deputado provincial, e ponderou que custava crer que em tempos tão adentrados e esclarecidos e reparadores de tantas injustiças, umas de leis de ferro dos romanos e outras de eras de barbárie e

⁷¹⁶ 1852, Mar. 20, *apud* Pereira, 1943, 162.

⁷¹⁷ 1860, Set. 10, *apud* Pereira, 1943, 271.

⁷¹⁸ Pereira, 1943, 161-162; 1852, Fev. 6, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1077.

⁷¹⁹ *Apud* Pereira, 1943, 159; Fev. 6, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1076-1077.

⁷²⁰ Corrêa, 1948, 34.

⁷²¹ Koster, 1942, 482.

⁷²² Gomes Filho, 1997, 57.

⁷²³ Corrêa, 1948, 29.

⁷²⁴ Koster, 1942, 236.

⁷²⁵ Costa, 2001, 58.

⁷²⁶ Amaral, 1924, 172.

⁷²⁷ Silva, 2004, 114.

obscurantismo da Idade Média ou das preocupações de casta e dos costumes das sociedades quando saíam da infância (eis aqui uma influência de *Meditação*) ainda predominavam no Brasil; apesar de excelente defesa diz-se da:

[...] desdita de provirem da illegitimidade, ou em cujas veias corre sangue africano ou indígena, postoque às vezes de remota extirpe, e postoque seu espirito culto e elevado, seus incontestáveis dotes moraes e intellectuaes, ou seus actos nobres, generosos e preclaros o distanciem e colloquem muito acima de outros que só teem a seu favor o nascimento de origem europea para lhes dar ingresso no gremio da sociedade e gyneceu da familia?!⁷²⁸

Henriques Leal questiona inclusive porque a sociedade brasileira não retribuía honras e aplausos aos poetas, romancistas, dramaturgos e publicistas por ele denominados “homens de côr”. Certamente que a dor da recusa à Ana Amélia naturalmente coagiu para que Gonçalves Dias se casasse logo depois com D. Olympia, inclusive que o pedido fosse feito por intermédio do Barão de Sant’Angelo, o Comendador Manuel de Araújo Porto-Alegre⁷²⁹.

Este ressentimento de mestiço ficou depois manifesto no poema *Estância* e publicado no *Parnaso Maranhense*, sentimento que apesar de ser muito profundo e doído pelo complexo de inferioridade devido à origem que até lhe tirara Ana Amélia, não alivia sequer com esta clara confissão⁷³⁰. Muitos seriam os poemas recorrentes deste episódio, o primeiro deles foi *Se se morre de amor*; entretanto Corrêa⁷³¹ elege *Ainda uma vez – Adeus* como o poema máximo porque foi aquele que brotou do fundo da sua alma e da dor de sua desgraça, e que nunca mais escreveu poemas tão eloquentes e tão sentidos quanto este. De fato, de acordo com o testemunho de Henriques Leal⁷³², o poeta escrevera tal poema por causa de um encontro que tivera com Ana Amélia em Lisboa em 1854; o biógrafo foi sucinto e tem de ser porque é amigo de Olympia, mas, ainda assim disse que Odorico Mendes ao visitar o poeta em Paris, depois de ler a poesia, atirou-se-lhe nos braços declarando que nunca poesia alguma lhe fizera derramar lágrimas mais doridas e mais sinceras.

Viveram separados, Ana Amélia enviuvou-se-ia logo após a morte de Gonçalves Dias, casando-se novamente, morreria velha em 1905, deixando duas filhas «uma de cada casamento» e vários netos⁷³³. Lúcia Pereira⁷³⁴, também usando daquela visão romântica, vai queixar-se que indispomos-nos de fatos íntimos entre ela e o poeta, porque queimara “abusando talvez do direito de propriedade, vários poemas seus, mas velhinha, ainda lhe evocava a figura sedutora”. Viriato Corrêa tivera o privilégio de conhecer a Ana Amélia em São Luís. Era já septuagenária e descreveu-a como uma das mais belas que conhecera, com um certo ar de bondade e doçura na auréola dos cabelos brancos, com um ar de majestade das rainhas idosas; e o que mais lhe marcou foi ter descoberto na infância de que aquela senhora era o grande amor do poeta, pareceu-lhe então diferente, viu-a muitas vezes, era professora de piano⁷³⁵.

Apesar de todo este episódio em torno de Ana Amélia, Gonçalves Dias ficou famoso na crítica biográfica por ter sido bastante atirado a mulheres; o poeta

⁷²⁸ Leal, 1874, 101-103. Depois desta filosofia social do Brasil de sua época o biógrafo pôs-se a contar de fato os pormenores do sofrimento do poeta ante à recusa da mão de Ana Amélia [até pg 108], lá o poeta declararia que sentiu-se mais irritado com a recusa do que magoado.

⁷²⁹ Leal, 1874, 108.

⁷³⁰ Pereira, 1943, 17.

⁷³¹ Corrêa, 1948, 43.

⁷³² Leal, 1874, 114-115.

⁷³³ Pereira, 1943, 199.

⁷³⁴ Pereira, 1943, 199.

⁷³⁵ Corrêa, 1948, 27-28.

contabilizou um número considerável de amores passageiros em todos os países por onde passou, chegava a corresponder-se com três e quatro ao mesmo tempo. Bilac⁷³⁶ indaga-nos: quantos amores tivera em sua vida? Para depois dar o seu parecer: não foram tantos como as estrelas do céu ou as areias do mar, mas foram bastantes para que a sua alma andasse em pedaços. Os namoricos do poeta colocam em xeque o seu caráter diante do fato de dizermos que honrou a família Leal. Lúcia Pereira⁷³⁷, comenta essa falta de cavalheirismo com as suas inúmeras amantes, e com as suas famílias; daquelas que não permaneceram no anonimato, Céline⁷³⁸ e Amélia R. eram solteiras, viviam em família, honestamente; para vê-lo Amélia R. iludia a vigilância da mãe. Casado e alimentava uma quantidade de amores pela Europa (do Brasil é que temos menos notícias); Nannette – a alemã, foi uma das poucas que transpareceu não iludir-se, em sua carta a Gonçalves Dias diz que todas as moças de Dresden se sentiriam felizes de cumprimentar o amável poeta em sua residência⁷³⁹. Para Lúcia Pereira⁷⁴⁰ em Eugénie, Nanette e Natalie o poeta teria procurado por desejo, mas a Amélia R. e Céline teria o poeta, talvez, tentado encontrar o amor que não conseguiu ter para com D. Olympia⁷⁴¹. Era de uma tal leviandade amorosa que, nesta penúltima estadia na Europa, para Manuel Bandeira, o poeta mentia ao mesmo tempo à belga e à brasileira (Céline e Amélia R.) e se aventurava com as alemãs Leontina e Natalie em Dresden e as francesas Josephine e Eugénie N. em Paris. Fatidicamente não se sabe como as cartas de Eugénie N. ao poeta e vice-versa vieram parar nas mãos de Olympia; e uma das amantes ameaçou o poeta exigindo mil francos para não ir ao Brasil⁷⁴².

O casamento nunca lhe correrá bem e durante este período não só deixara de lado a produção literária como ficou três anos sem escrever a Teófilo (de 15/05/1855 até 05/11/1858). Para Lúcia Pereira essa correspondência de tantos anos foi interrompida pela mesma causa que a poesia: o horror de voltar-se para dentro de si⁷⁴³. Teófilo foi substituído por Capanema⁷⁴⁴, não na amizade, mas nas confidências. Foi a Capanema que ele fez as mais iníquas declarações, delas extraímos uma face da qual ele não poderia se orgulhar. A família da consorte imputava os defeitos do poeta a esta amizade. Depois de voltarem de França, deixou sua esposa no Rio de Janeiro e partiu para o Amazonas – lá escondido da vida badalada que tinha nas cidades o poeta diz a Capanema: “observa, escuta, e vê se compreendes aquilo! Estou certo que te encherão de indignação: mais ainda se eu não te pudesse contar tudo: contar posso, escrever é que não⁷⁴⁵”. Era fato, Gonçalves Dias também não lhe dissera sobre aquelas amantes na Europa, pelo menos em carta, e não seria porque este o censuraria por enganar a Olympia⁷⁴⁶.

Para Viriato Corrêa⁷⁴⁷, apesar de Gonçalves Dias ter suscitado o amor em muitas mulheres, ele não devia ser um homem que à primeira vista atraísse uma mulher. Era liliputiano, tinha uma inflamação crônica no fígado, sofria de reumatismo, teve febre-amarela e paludismo e vivia com o pescoço pipocado de furúnculos. Ele próprio se dizia

⁷³⁶ Bilac, 1909, 16.

⁷³⁷ Pereira, 1943, 232.

⁷³⁸ Bandeira, 1962, 150-151.

⁷³⁹ 18--, Mai. 18, carta de Nannette [I-06,02,06]

⁷⁴⁰ Pereira, 1943, 234; Bandeira, 1998, 43, a.

⁷⁴¹ Pereira, 1943, 234; Bandeira, 1998, 43, a.

⁷⁴² Bandeira, 1998, 43 b; Bandeira, 1962, 151-152.

⁷⁴³ Pereira, 1943, 200.

⁷⁴⁴ Pereira, 1943, 214.

⁷⁴⁵ 1861, Jun. 25, carta a Capanema *in* Dias, 1998, 1112.

⁷⁴⁶ Pereira, 1943, 235.

⁷⁴⁷ Corrêa, 1948, 11.

um almanaque de doenças. Era feio de uma fealdade original, diz Raimundo Pato – um dos seus amigos portugueses contemporâneos – com um não sei quê de altivo e ingênuo na expressão dos olhos, os beijos grossos, as maçãs do rosto ferveniscantes, as ventas dilatadas, como para aspirar desasosegadamente⁷⁴⁸. E o fato tem sido confirmado por Henriques Leal⁷⁴⁹. Para Viriato Corrêa, apesar das inúmeras paixões que despertou, ele terá amado muito mais a sua glória literária do que todas aquelas mulheres.

No entanto, com a volta do Norte (Amazonas) e o casamento, Gonçalves Dias tornou-se um homem sem estímulo, sem rumo na vida⁷⁵⁰. Silvio Romero⁷⁵¹ diz que o gênio nele morreu 10 anos mais cedo, já Lúcia Pereira⁷⁵² discorda mas lembra que, apesar de compor até no ano da sua morte, diminuía a produção e a sua grande fase poética foi de 1846 a 1851; sendo o mais óbvio é que deu lugar ao etnógrafo e ao historiador⁷⁵³. A fase da literatura propriamente dita também se divide em duas: de 1840 a 1845 deu-se a fase em Coimbra, onde o poeta escreveu grande parte dos *Primeiros Cantos*; e a segunda vai de 1845 a 1850, tendo sido os *Últimos Cantos* publicados em 1851⁷⁵⁴. Henriques Leal⁷⁵⁵ disse que depois do casamento o poeta “deixaria a lyra empoeirar-se, e não despediria d’ella mais um só canto; visto como é o casamento incompatível com a poesia, e as preocupações prosaicas do homem casado não se compadecem com o viver airado de poeta”, depois disso o poeta só se dedicaria aos escritos de obrigação das memórias do IHGB, dessa fase chama a atenção Henriques Leal apenas para o poema *Ainda uma vez – adeus*. Mas é o próprio Gonçalves Dias quem emitiu esse juízo; numa carta a D. Olympia por ocasião da morte de sua filha: “eu mesmo, que por qualquer ligeira dor fazia versos, não os tenho podido fazer⁷⁵⁶”.

Francisco Frota⁷⁵⁷ conclui que tanto o poeta quanto Olympia foram vítimas um do outro. A verdade é que até quando se sentiu doente acusou-a de ter-lhe transmitido a enfermidade; alegando que sofria do peito, mas apenas depois de casado é que se sentiu doente; concluiu inclusive que o sogro encobriu o estado da filha porque desejava que ela pudesse ter o que queria em vida, o casamento⁷⁵⁸; chegando a acreditar que ela se tinha casado com ele para que pudesse a “pobre provinciana” dizer às suas amigas: “casei-me com um poeta”. Atribui a culpa aos outros, mas reconhece que alguns lhe aconselharam a não se casar, casou-se conforme diz, decidido a sacrificar-se, até os projetos, as aspirações a um nome nas letras e até a vida para que pudesse vê-la contente. Já em 1854 o seu desgosto era tão grande que o poeta desejava embarcar para o Mearim e acabar entre os amigos sem maldizer ninguém, falava de ir para Lisboa e lá

⁷⁴⁸ Pato, 1877, 1.

⁷⁴⁹ Leal, 1874, 195-195.

⁷⁵⁰ Pereira, 1943, 220.

⁷⁵¹ *Apud* Pereira, 1943, 307. Mas, como notamos, na sua *História da Literatura Brasileira*, Romero diz que o poeta teve 20 anos de vida literária, de 1843 a 1863. Romero, 1888, 818. Embora no segundo tomo da mesma obra declara que se o poeta tivesse morrido em 1854, aos trinta e um, nós teríamos Gonçalves Dias completo. Romero, 1888, 856.

⁷⁵² Pereira, 1943, 308.

⁷⁵³ Pereira, 1943, 174, 307.

⁷⁵⁴ Romero, 1888, 871-872.

⁷⁵⁵ Leal, 1874, 109-110. Dessa fase, segundo atesta Leal, Teófilo censurou a esterilidade do poeta após o casamento ao que Gonçalves respondeu gracejando que “Quando os antigos aconselharam o celibato para a vida intelectual, faziam bem”, que certamente o mito das musas queriam representar como solteiras, dando a entender que os poetas, como matemáticos e astrónomos, etc deviam viver solitários e que os descendentes de Homero, Virgílio, Camões, Tasso, Dante e Milton eram: *Ilíadas, Eneidas, Lusíadas, Jerusaléns libertas, Divinas Comédias, Paraizos perdidos*” (Carta de 1853, Nov. 5).

⁷⁵⁶ 1857, Abr. 22, *apud* Pereira, 1943, 222.

⁷⁵⁷ Frota, 1978, 43.

⁷⁵⁸ 1854, Mai. 19, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1081.

encontrar o sogro, dar-lhe a filha e usar os seus (talvez) 2 ou 3 anos que lhe restavam para fazer alguma coisa, e para depois morrer solitário e tranquilo; se isto não fosse possível, podia ainda levá-la para a França ou Itália, dar-lhe o tratamento para que ficasse bem de saúde e depois restituir a filha ao pai, da forma que ele acredita: com a diferença de pegá-la doente e entregá-la sã, queria romper o casamento mas sem escândalo⁷⁵⁹. Lúcia Pereira⁷⁶⁰ retrata aí que nem sequer disse, nem poderia dizer que gostava da mulher ou que também esperava felicidade para si, mas ao contrário só pensava em sacrificar-se.

Por fim Gonçalves Dias acabou por abandonar a esposa, era um fardo demasiado para carregar. Do Brasil ela escreveria nos dois últimos anos de sua vida ao menos, o que temos conhecimento, quatro cartas – todas sem as devidas respostas⁷⁶¹. Constant, em um dos jornais do Rio de Janeiro em 1873, lamentou-se que partes do Governo se esqueciam da viúva que para poder sustentar-se viu-se obrigada a dar lições de piano por casas particulares⁷⁶². Constant considerava ainda que os escritos sobre as suas amantes eram humilhantes e tremendamente injustos porque davam ao poeta a condição de mártir e graves acusações a D. Olympia. Já em 1865 alguns jornais acusavam o conselheiro D. Claudio Luís da Costa, sogro do poeta, de o haver deixado passar misérias na Europa. Quando na verdade “Olympia foi vítima da volubilidade do poeta⁷⁶³”, abandonada no Rio de Janeiro por causa das comissões imperiais e na Europa o poeta dera saída ao seu temperamento namorado⁷⁶⁴.

Para Manuel Bandeira, a despedida de Gonçalves no Le Havre, em 10 de Março de 1856, foi praticamente a separação definitiva do casal, já que o poeta só voltaria a conviver com a esposa entre Setembro de 1858 e Janeiro de 1859⁷⁶⁵. Olympia sofreu o abandono com um estoicismo gigante, abandonada sem o auxílio monetário do marido e ainda assim se interessava e aconselhava-o, atribuindo a sua atitude desairosa à falsa amizade de Capanema. Este barão foi a asa negra do poeta, explorava-o literariamente em suas correspondências, Constant recordou que nos arquivos da Biblioteca Nacional existiam 42 cartas por ele dirigidas ao vate. Algumas destas cartas eram de um teor tal que somente homens as podiam ler⁷⁶⁶. Graças à Olympia que, embora possa não ter compreendido o marido, soube dar-se-lhe sem restrições e ainda após a sua morte dedicou-se com Antônio Henriques a reunir toda a obra inédita⁷⁶⁷. Manuel Bandeira evoca o que Afonso Arinos de Melo Franco percebera entre Gonçalves Dias e Chateaubriand: ambos casaram-se sem amor e viveram enjoados da mulher, suscitando fora do lar amores e dedicações que logo se lhes tornaram insípidas⁷⁶⁸; eu sugeriria ainda Victor Hugo que, manteve um relacionamento extraconjugal com a atriz Juliette Drouet⁷⁶⁹.

⁷⁵⁹ 1854, Mai. 19, carta a Teófilo *in* Dias, 1998, 1086-1087.

⁷⁶⁰ Pereira, 1943, 178.

⁷⁶¹ “Com esta é a quarta carta que te escrevo (...) desde que partiste ainda não achaste um pedacinho de papel para me escreveres (...) Eu só te peço que se não me estimas, se não me tens amor, ao menos tem compaixão desta que tanto sofre por teu despeito” 1862, Nov.8, carta de Olympia a Gonçalves; *et apud* Pereira, 1943, 356.

⁷⁶² Constant, I-06,10,003, fl. 2.

⁷⁶³ Constant, I-06,10,003, fl. 3.

⁷⁶⁴ Constant, I-06,10,003, fl. 1.

⁷⁶⁵ Bandeira, 1998, 41, a.

⁷⁶⁶ Constant, I-06,10,003, fl. 3-4.

⁷⁶⁷ Pereira, 1943, 355.

⁷⁶⁸ Bandeira, 1998, 44, b.

⁷⁶⁹ *Obj. Cit.* por Moreau, 1968, 208.

Para Garcia⁷⁷⁰, este inventário de elementos que se referem ao poeta, como sua vida doméstica e política, suas idiossincrasias, seus amores e infortúnios, ajudam-nos a compreender o poeta mas não a sua poesia. É um poeta republicano e nacionalista quem nos dá a pista, não acredita Olavo Bilac que os poetas brasileiros tivessem o monopólio da tristeza poética, mas que eram tristes porque eram poetas e todos os poetas são tristes⁷⁷¹. Mas e os poetas satíricos? E os humoristas? Citando Gregório de Matos, Olavo Bilac afirma que os versos destes são mais tristes que os lamuriosos de Casimiro de Abreu porque se tratam de uma explosão de revolta e de ódio, porque são as lavas de uma erupção de descontentamento e de cólera⁷⁷². Para Bugya Britto⁷⁷³, a vida de Gonçalves Dias foi tragédia e piedade, amor e resignação, beleza e sofrimento, poesia e tristeza. Ele chora, porque o choro acalenta todo aquele que não pode rir, apazigua os que sofrem e, como os narcóticos, tem o seu poder aliviador. Mas também possuía um bom humor e jovialidade mesmo sendo uma alma profundamente melancólica e sensível⁷⁷⁴.

Como parte do seu complexo de inferioridade, o poeta quer conhecer a nação à qual pertence, porque daquela de que descendia tinha conhecimentos suficientes que a riqueza da literatura europeia ao menos dos temas já estavam consolidados, enquanto os países americanos sentiam um insaciável apetite por temas próprios. Para o poeta, não lhe eram suficientes os textos como do padre Berredo, D'Evreux, Cardim e Gândavo, porque eram olhos demasiadamente europeus e é por isso que Gonçalves Dias deixa a vida confortável das cidades para explorar as “chanecas inhospitas, valles incultos, montanhas quasi inacessíveis, praias desertas, villas e villarejos sem o menor conforto, florestas virgens, grutas inexploradas, malocas de índios, lagos e lagoas de aguas pestilentas, brejos, rios servidos apenas por frágeis pirogas⁷⁷⁵”. Muitos críticos, talvez desavisados ou quiçá românticos demais, vão classificá-lo como o mais “autêntico dos indianistas” porque era aquele que mais conhecia o índio, e esquecem-se de que os *Poemas Americanos* são – sem exceção – anteriores às viagens ao Norte do Brasil, sendo-lhe anterior inclusive a famosa monografia *Brazil e a Oceania*; dela falaremos mais adiante. O seu indianismo não terá sido mais autêntico que o de Magalhães e Norberto por ser mais índio e sim por ter sido o mais poético⁷⁷⁶. Gonçalves Dias também conheceu o índio como os árcades e outros indianistas conheceram – através dos livros; e não descartamos a hipótese de que o poeta conhecesse as tribos civilizadas de Caxias. Quando publicou os *Primeiros Cantos*, a recusa de João Caetano, o elogio na *Sentinela da Monarquia* e em seguida pelo *Jornal do Comércio*, Gonçalves Dias escreveu: “Todos, sem exceção hão-de confessar que Magalhães terá sido alguma coisa, mas que eu nem lhe sou discípulo, nem inferior. Todo o meu empenho, digo-te muito em segredo e todo cheio de vergonha, é ser o primeiro poeta no Brasil, e, se houver tempo o primeiro literato”⁷⁷⁷. Nessa mesma altura o poeta confessava que ainda não tinha lido nenhum comentário a seu respeito, talvez porque não consentiu que nenhum dos seus amigos fizesse elogios.

⁷⁷⁰ Garcia, 1956, 12; 1996, 75.

⁷⁷¹ Bilac, 1909, 41.

⁷⁷² Bilac, 1909, 42.

⁷⁷³ Britto in Silva, M.. I-06,12,002. Vs. fl. 20.

⁷⁷⁴ Veríssimo, 1916, 244.

⁷⁷⁵ Silva, s/data, 4. [I-06,07,004].

⁷⁷⁶ Cândido, 1993, 75. Contudo conhecia o índio, e como diz Horácio, o princípio e a fonte do bem escrever é ser sabedor (*Scribendi recte sapere este t principium et fons*). Hor. *Ars* 309.

⁷⁷⁷ Apud Costa, 2001, 45.

PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS DE UMA POÉTICA ANTIÉPICA

Gonçalves Dias estava atento ao meio social a que pertencia e nele podemos obter uma noção exata de como funcionava a “noção de ambiguidade” na sociedade brasileira; entretanto o poeta encontrou manobras para driblar a oligarquia local e implantar junto com aquilo que esperavam da sua poesia também aquilo que o poeta quis fazer⁷⁷⁸. Compreendido pois o paradoxo de um poeta que vive num universo triforme cujo resultado é um contexto paralelo do qual o encaixe é nenhures.

América	+	Europa	+	África	=	Brasil
Índio	+	Português	+	Africano	=	Mestiço

O africano é arrebatado do seu rebento para ser o braço construtor da nova nação, entretanto já não pertence à África e nem à América. O europeu é o inquilino que tenta reconstruir o seu país num solo tropical a partir dos braços do africano e do contributo do nativo. O indígena, por sua vez, é o hospitaleiro. O resultado desse encontro é a miscigenação, a raça brasílica.

Quando Gonçalves Dias vai compor a sua obra convive com este paradoxo: descende de raças e exatamente por isso considerava que “não tinha sangue azul” e a sua literatura é um retalho de identidades. O poeta vai compor “canções de exílio” para o africano, mas o fará para o índio, para o europeu e para o brasílico – o mestiço. *A escrava* é o canto duma congoleza que sente saudades das “Doces terras d’além mar!”, já *Tabira* é o canto que vai celebrar a lembrança de um passado nobre antes de os índios se encontrarem dividindo o espaço das senzalas com os africanos; e o que dizer de *O desterro de um pobre velho* donde aparece um Ancião correndo atrás de ventura e que se encosta junto a fragata? *Os Timbiras* responde-nos: a fragata é francesa (*Tim.3.100*) e a *Canção do Exílio* é a canção do mestiço que, solitário em terra estranha, lembra dos primores da sua pátria.

A produção literária de Gonçalves Dias é bastante densa, fez tentativas em quase todos os gêneros literários: no drama, na epopeia, no romance e no ensaio; nas canções, baladas, hinos, elegias, sonetos, cantos, sátiras, epigramas, voltas e motes glosados. Além disso, apontou nas suas obras traduções de poesias alemãs, francesas e espanholas, fez um tipo de poesia que chamou imitação⁷⁷⁹.

O teatro gonçalvino é sem dúvida – ao lado das *Sextilhas de Frei Antão* – o contrapeso fiel quando falamos daquele que é chamado de “poeta nacional do Brasil”. A sua dramaturgia se resume em apenas quatro obras: *Patkull*, *Beatriz Cenci*, *Leonor de Mendonça*, *Boabdil*⁷⁸⁰. A sua origem latente ganha relevo na dramaturgia e não lembra nem dissimuladamente o seu indianismo; mas mesmo no indianismo, toda a influência em Gonçalves Dias é europeia, e os maiores contributos vieram de Shakespeare, Victor Hugo e Schiller; Chagas⁷⁸¹ aponta inspirações fulgentes dos Alemães e Franceses. Veríssimo chamou a atenção para o fato de que, fazendo teatro, ele só o fizesse tratando de assuntos estrangeiros⁷⁸². Todos estes dramas têm cena na Europa: *Patkull* se passa na

⁷⁷⁸ Marques, 2010, 268.

⁷⁷⁹ Ackermann, 1964, 28. Fritz Ackermann classificou estas poesias cujos teores eram de assunto biográfico, da natureza, do poeta nacional – normalmente sobre o gentio brasileiro; também a poesia de reflexão e religiosa e as poesias compostas para ocasiões específicas. Ackermann, 1964, 33-34.

⁷⁸⁰ Pereira, 1943, 216. *Boabdil* foi vertido para o alemão por Ernesto Ferreira França e foi representado em Dresden. A monografia *Gonçalves Dias e o drama romântico*, de Pizarro (1970) centrou-se sobre a dramaturgia do poeta.

⁷⁸¹ Chagas, 2010, 177, (b). (in *Almanaque Familiar para Portugal e Brasil*, Braga, 1869. 109-116).

⁷⁸² Veríssimo, 1916, 251.

Alemanha, no ducado de Mecklemburgo no 1º e 2º atos; no primeiro quadro do 3º em Dresden; no segundo em diante em Casemir, junto de Posen, na Polônia⁷⁸³; *Beatriz Cenci* se passa na Itália, no castelo de Rocca Petrella, entre Roma e Nápoles⁷⁸⁴; *Leonor de Mendonça* passa-se em Vila Viçosa em Portugal⁷⁸⁵; e, *Boabdil* o último dos dramas se passa em Albiacin, no reino de Granada, Espanha⁷⁸⁶.

Gonçalves Dias convenceu-se, através de Victor Hugo, de que por trás de toda obra artística ou literária devia conter um pensamento severo, por trás de toda a poesia deve haver uma verdade incisiva e áspera, e que em cada mulher formosa há sempre um esqueleto⁷⁸⁷; e por isso em todos os dramas centrou-se em cima da paixão desenfreada, vítimas de acusação injusta de adultério e do amor impossível – seja do pai pela filha, do Abencerrage pela sua majestade.

Em *Patkull*, o noivo foi entregue aos soldados de Carlos XII pelo Rei Augusto II a pedido do mesmo, foi morto deixando a noiva em triste sorte⁷⁸⁸; *Beatriz Cenci* enamorada de Márcio encontra a ruína por causa da paixão de seu pai D. Francisco que força a esposa a entregar-lhe a filha, no entanto acaba envenenado por D. Lucrecia morta mais tarde com uma punhalada do marido⁷⁸⁹; *Leonor de Mendonça* centra-se num casamento feito contra a vontade de D. Jaime e acaba assassinada por este, vítima de injusta acusação de adultério com Alcoforado, que ardia de paixão pela filha do Duque de Espanha⁷⁹⁰; Já *Boabdil* vencido por um amor desenfreado assassina a Zoraima sua esposa acusada por Aixa (sua sogra) de adular-se com Aben-Hamet, o Ibrahim que amava a Zoraima ainda antes do casamento desta com o rei de Granada⁷⁹¹. A propósito, o poeta se interessa por *Boabdil* talvez porque nele pode narrar a história de Aben-Hamet com Zoraima. O pai de Zoraima havia prometera-a em casamento, mas negou depois de ter outorgado a pretexto de sua verde mocidade, do nome pouco conhecido para dar a *Boabdil*, porque este era o monarca⁷⁹².

Patkull deixa uma mensagem subliminar, o drama foi dedicado a alguém cujo nome o poeta recusou-se a revelar, estabelece um elo entre a sua história de amor com a de *Patkull* e *Romhor* e solicita-a que guarde a sua obra para ler no futuro quando houvesse partido para “longes terras” «o seu país natal» e faz uma referência a sua privação de um amor que considera puríssimo e de enlevos melindrosos e diz: “este livro seria uma formosa *Ilíada*, do que há na terra de mais douradas esperanças, do que há no céu de mais angelicamente venturoso⁷⁹³”. Sousa Pinto⁷⁹⁴ denomina esta dedicatória-confissão de “devaneio amoroso de estudante”, aliás quando escrevera esta obra contava o poeta ainda os seus vinte anos. Mas em *Leonor de Mendonça* vamos

⁷⁸³ Dias, 1998, 782. Escrito em 1843 passa-se no ano de 1707.

⁷⁸⁴ Dias, 1998, 843. Escrito em 1844-1845 passa-se em 1598. Em 1819, pouco antes de Gonçalves Dias, baseado no mesmo episódio histórico, o poeta inglês Percy Bysshe Shelley escreveu um drama em cinco atos sob o título de *The Cenci*.

⁷⁸⁵ Dias, 1998, 912. Escrito em 1846 passa-se a 2 de Novembro de 1512.

⁷⁸⁶ Dias, 1998, 972. Escrito em 1850, o poeta não determinou o ano, mas sugere-o a historiografia, já que sendo *Boabdil* o último rei de Granada, este reino sucumbiu ao poder dos espanhóis em 1492.

⁷⁸⁷ Dias, 1998, 904. Prólogo de *Leonor de Mendonça*.

⁷⁸⁸ Dias, 1998, 781-839.

⁷⁸⁹ Dias, 1998, 841-899.

⁷⁹⁰ Dias, 1998, 901-969.

⁷⁹¹ Dias, 1998, 971-1032.

⁷⁹² Dias, 1998, 977, 989.

⁷⁹³ Dias, 1998, 782. Prólogo de *Patkull*.

⁷⁹⁴ Pinto, 1931, 14.

encontrar paralelos bastante semelhantes, Jacobbi⁷⁹⁵ viu na personagem principal mais que uma personagem: viu música, elegia, canto de uma condição humana humilhada e perdida que vai além de Desdêmona. Leonor de Mendonça é deveras Gonçalves Dias – com toda a sua infelicidade, com todo o seu sentimento de injustiça social e com toda a revolta do seu destino traçado⁷⁹⁶.

No entanto o dramaturgo teve duração efêmera, foram apenas três anos, de 1843 a 1846. O *Boabdil* foi composto em 1850, é um apêndice tardio que, segundo Jacobbi⁷⁹⁷ a fraqueza artística dele se deve em grande parte a ausência daquele entusiasmo que havia nos escritos dos primeiros dramas. Gonçalves Dias se retira do teatro queixando da impossibilidade de promover uma reforma no teatro brasileiro, acredita que a reforma deveria ser feita por alguém com nome e simpatias. Porque os dramas só podiam ser representados depois de aprovados pela censura competente, o Conservatório Dramático na Corte ou um delegado ou subdelegado nas províncias, e defende que quando a lei fosse revogada algum autor deveria compor um drama nesse sentido, porque conforme declara havia de ser curta a sua vida literária⁷⁹⁸. Ele próprio tivera a *Beatriz Cenci* recusada pelo Conservatório Dramático e vai dizer a Henriques Leal que descobriram-lhe os censores galicismos e erros de estilo; alfinetado decide provar que conhecia a língua e ter-se-ia o poeta afundado nessa reconstituição do português arcaico e em quinze dias escreveu as *Sextilhas de Frei Antão*⁷⁹⁹; verdade ou não o certo é que as *Sextilhas* apareceram oito meses depois. Entretanto o poeta disse a Teófilo que o presidente do conservatório declarou que o drama tinha “invenção, disposição e estilo”, mas era imoral e segundo o poeta havia sido reprovado *cum laude*⁸⁰⁰, o que não se sabe. Silvio Romero⁸⁰¹ disse que declararia quase a mesma coisa, a saber, pouco brasileiro na sua língua e no seu estilo e que nesse ponto Alencar foi mais audaz em romper com os velhos preconceitos deixando de lado os imprestáveis modelos lusitanos.

Entre todas as tentativas de produção literária a mais infeliz sorte de Gonçalves foi a prosa, não pela qualidade dos seus escritos, mas porque não deixou nenhuma obra concluída. Dela talvez resista apenas o *Meditação* cuja importância será maximizada mais adiante. De fato o europeu teatrólogo e lírico, o americano indianista e o historiador nos ensaios etnográficos dissimulam-se na sua prosa, aqui tem muito mais o mestiço ciente dos problemas do seu país e das qualidades que se pode encontrar dentro e fora da sua pátria, cá podemos tirar o poeta político, anti escravocrata, anti imperialista e humanista. Sousa Pinto cita o caso das *Memórias de Agapito*, de cujo romance autobiográfico só temos os fragmentos porque o poeta terá destruído o restante da obra. No fragmento que temos e do qual só podemos fazer juízo, o poeta da *Canção do Exílio* vai sentir sensações igualmente belas em “lá” e “cá”; numa comparação entre o rumorejar das matas brasileiras e dos salgueirais conimbricenses⁸⁰²: “O sussurrar das nossas matas é forte e majestoso como o rugir do oceano, o ciciar dos salgueiros é doce como um suspiro de virgem⁸⁰³”. Que visão bucólica e edênica daquela que ele disse ter-

⁷⁹⁵ Jacobbi, 1958, 82-83. Para Jacobbi, na tragédia de Shakespeare, Otelo encontra na mulher um contraponto; no drama gonçalvino, Dom Jaime – apesar de toda a intensidade – serve de contraponto para Leonor de Mendonça.

⁷⁹⁶ Jacobbi, 1958, 83.

⁷⁹⁷ Jacobbi, 1958, 63.

⁷⁹⁸ Dias, 1998, 909-911. Prólogo.

⁷⁹⁹ Pereira, 1943, 115-116.

⁸⁰⁰ 1846, Out. 1, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1052, 1054, et apud Pereira, 1943, 116.

⁸⁰¹ Romero, 1888, 886.

⁸⁰² Pinto, 1931, 10. Havia feito esta singular observação.

⁸⁰³ Dias, 1998, 766. *Memórias de Agapito*.

lhe servido “segunda pátria”, tão semelhante como nos poemas sobre o berço donde viera, como ele declara numa carta a João D’Albaim⁸⁰⁴.

Gonçalves Dias tornou-se bastante influente na etnografia brasileira de seu tempo: o *Brazil e Oceania* foi o primeiro e o maior dos seus ensaios⁸⁰⁵, trata-se de uma monografia donde reuniu os principais cronistas do Brasil Colonial, conquanto do lado da Oceania o etnógrafo restringiu-se a bem poucos estudos⁸⁰⁶. Já na *História Pátria*, assim denominada por Henriques Leal na sua preciosa e opulenta organização das *Obras Posthumas de A. Gonçalves Dias*, vamos encontrar outros três textos importantes: *Reflexões sobre os Annaes históricos do Maranhão por Bernardo Pereira de Berredo*; *Amazonas*⁸⁰⁷; e *O descobrimento do Brazil por Pedro Alvares Cabral foi devido a um mero acaso?* Todas estas obras faziam parte das suas obrigações como contribuinte do IHGB.

Existe uma diferença aguda entre os seus ensaios e a sua poesia indianista, porque como poeta ele se configurou como um criador de mitos, mas como etnógrafo tratou de destruir mitos já existentes. Sem dúvida, o maior destes paradoxos é que, apesar de índio, nobre europeizado à força e tornado adorador de Tupã nas convenções de um cristianismo camuflado, o etnógrafo também é um missionário católico. O poeta da “América Infeliz” é o mesmo etnógrafo que reconheceu os benefícios da colonização, aliás, a posição de Gonçalves Dias adotava como “melhor saída” a assunção dos índios como povos decadentes para a compreensão da trajetória dos índios na civilização⁸⁰⁸.

Se, além do prazer de ter concluído uma tarefa que talvez erradamente reputo difícil, me fosse dado enunciar um desejo, quisera não que fosse isso considerado como o panegírico de uma raça, que mais merece comisseração do que louvor; mas como um brado, embora fraco, em favor da catequese dos indígenas. Em uma época em que tanto se trata da colonização estrangeira, cujas utilidades e vantagens estou bem longe de contestar, seria bem que um pouco nos voltássemos para as nossas florestas, e considerássemos se alguma antipatia há entre a filantropia e o amor da prosperidade nacional, ou se se dá alguma repugnância para que sob o mesmo impulso progridam a catequese e a colonização⁸⁰⁹.

⁸⁰⁴ Essa carta a João D’Albaim serviria de prólogo de um livro deste autor lusitano radicado no Brasil. Nela Gonçalves Dias declara que o desterro do português em solo brasileiro era mais terrível que se fora forasteiro noutra nação porque o Brasil estava muito mais carregado de lembranças da pátria lusa, conquanto que tinham as mesmas raízes e falavam a mesma língua. 1849, Fev. 28, carta a João D’Albaim in Dias, 1998, 1069.

⁸⁰⁵ “Concluí enfim a minha negra, e negregadíssima memória” dissera a Teófilo em 1853, expressando quão desagradável foi escrever a obra encomendada pelo Imperador, mas aqui se referia a segunda parte do livro, porque a primeira já teria sido lida. Pereira, 1943, 319; Costa, 2001, 66-67; Kodama, 2009, 162.

⁸⁰⁶ D’Abbeville, Berredo, D’Orbigny, Gândavo, João de Almeida, Pd. Laet, Léry, Moke, Wied-Newied, Spix e Martius, Vasconcellos Pd., Virey; *et alii*. e da Oceânia: Faria e Souza, Fernão Mendes, Francisco Legual, Morenhout, Rienzi, *et alii*.

⁸⁰⁷ Para Varnhagen essa obra foi uma espécie de provocação intelectual que determinou a postulação anti indígena de Berredo no “Memorial Orgânico” e no “Discurso Preliminar” da sua história do Brasil. *Apud* Moreira Neto, 1989, LIII. Já para Moreira Neto, é odiosa a agressividade que Varnhagen investiu contra Gonçalves Dias e Lisboa; bem como a sugestão em que o poeta comprometia equivocadamente suas lealdades étnicas, ao defender os indígenas, sendo um mulato, dizendo que melhor estaria na defesa dos seus semelhantes. Moreira Neto, 1989, LIII. Esse paradoxo de Gonçalves Dias, ávido pela exaltação daquilo que tinha sido útil e grandioso durante a colonização fê-lo culpar veementemente Berredo, na verdade os indígenas eram tema secundário dentro dos *Anais* e a avaliação que dela fez transformou-se no cerne da disputa de Varnhagen e os seus opositores. Moreira Neto, 1989, LV-LVI.

⁸⁰⁸ Dias, 1909, 202-215. Todo o capítulo XII do *Brazil e Oceania*. Esse tema foi retomado e exposto por Kaori Kodama, 2009, 173-176.

⁸⁰⁹ Dias, 1869, 355.

Estas foram as últimas palavras do *Brazil e Oceania*; o poeta colocou lado a lado dois substantivos que tanto n' *Os Timbiras* quanto nos outros *Poemas Americanos* são as duas armas letíferas que penetraram as florestas americanas. O etnógrafo queria uma reflexão sobre o assunto, se havia alguma antipatia entre a filantropia e a prosperidade nacional ou alguma repulsão entre a catequese e a colonização. Não foi por arbítrio que Gonçalves Dias escreveu esta obra, tão pouco por si apreciada; e para Kodama⁸¹⁰ esta falta de apreço ao trabalho que se via obrigado a realizar deveria se vincular particularmente ao momento de sua vida: um casamento sem paixão que já nos primeiros anos demonstrara desencantos e decepções.

Ainda hoje é notória a quantidade de estudos sobre os indígenas feitos nas expensas do IHGB naquele século XIX; o Brasil passava por um momento de estruturação identitária e isso faz-nos entender porque o IHGB dava tanto espaço as explorações científicas. Na verdade estas viagens de exploração buscavam definir com precisão os contornos físicos do Brasil e assim viabilizarem num futuro indefinido a realização dessa identidade. Assim não só o tamanho dos rios e a altura das montanhas foram medidos e precisados, como também foram avaliadas as possibilidades de integração económica das diferentes regiões⁸¹¹.

Dentre todas as produções literárias de Gonçalves Dias nenhuma terá sido mais proeminente – em volume – do que a sua lírica. Manuel Bandeira contabilizou 142 poemas na primeira edição dos *Primeiros Cantos*, *Segundos Cantos*, *Últimos Cantos* e *Cantos*⁸¹². Após a morte do poeta, Henriques Leal ainda reuniria 61 poemas inéditos além de 22 traduções⁸¹³. Os temas principais da sua lírica são principalmente o sofrimento, a saudade e a morte⁸¹⁴. Fatores biográficos foram relevantes para a composição de muitos dos seus poemas, a dor pela morte da filha, por exemplo, é descrita de forma comovedora em *À minha filha*, semelhante a uma elegia. Nessa passagem o poeta evoca um costume dos índios que tinham o hábito de levarem com eles nas suas viagens as cinzas de seus mortos em uma evidente referência de que vagava pela Europa sem conhecer ao menos o lugar onde repousariam os ossos de sua filha. Este poema também é uma reminiscência trágica e desenvolvido na poesia por ocasião da morte das filhas de Victor Hugo em *A Villequiers* e de Malherbe em *À M. du Périer*⁸¹⁵. Mas ainda queremos traçar outro paralelo: Gonçalves Dias foi influenciado por Chateaubriand; tanto quanto sabemos é nas últimas palavras de *Atala* que encontraremos algo que passa longe de ser coincidência, no epílogo deixa uma descrição dos “índios infortunados” que vagueavam pelo deserto do Novo Mundo com as cinzas dos antepassados; e no seu relato o poeta francês lamenta-se e agradece a hospitalidade que recebeu dos índios diante de tantas desgraças, de tanta miséria, lamentava-se ainda de não poder retribuir e por errar como os índios; mas estando ele na América lastimou-se que “menos ditoso que vós, no meu exílio nem sequer trago comigo os ossos dos meus avós”⁸¹⁶.

⁸¹⁰ Kodama, 2007, 2.

⁸¹¹ Guimarães, 1988, 27.

⁸¹² Bandeira, 1998, 57, b.

⁸¹³ Segundo Henriques Leal, 16 poemas eram de 1861 a 1864 entre os quais o poema *Minha Terra* – o último poema escrito. Já o restante dos poemas foram escritos ente 1844 e 1852. As traduções incluem *A noiva de Messina* de Schiller, 15 de poetas vários, além de 6 poemas que Henriques Leal pusera no Apêndice porque não eram traduções diretas do poeta, metidas contudo porque planejava o poeta publicá-las todas numa edição cognominada *Echos d'alem Mar*. Apud Silva, 1942, 99.

⁸¹⁴ Ackermann, 1964, 37.

⁸¹⁵ Ackermann, 1964, 41.

⁸¹⁶ Chateaubriand, 1972, 88. *Atala*.

Para José Veríssimo⁸¹⁷, foi Gonçalves Dias quem levou a ideia de morte para a poesia brasileira. Segundo Henriques Leal⁸¹⁸, embora Gonçalves fosse introduzido na escola horaciana por Filinto Elysio, não pode contudo ser vencido e deixou-se ser influenciado pelas exagerações dramáticas da escola romântica; muitos dos seus versos eram ressentidos como os de Zorilla, Victor Hugo, Chateaubriand, Goethe, Rousseau, Lamartine, e Byron. Na concepção de Jacobbi⁸¹⁹, entre todos os poetas do mundo ele foi o que mais se assemelha a Lamartine, e que na poesia dramática é o contemporâneo mais absoluto dos autores românticos da fase byroniana, na forma que esta se realizou nos países de língua neolatina, isto é, absorvendo a temática neo-elisabetiana, mística ou sádica, dos ingleses e especialmente dos alemães, dentro de uma técnica ainda clássica e aristotélica. Nogueira da Silva⁸²⁰, célebre defensor do poeta, não quer aceitar a influência byroniana dizendo que alguns espíritos menos lidos em Gonçalves Dias acusam o fenômeno como influência de Byron, diabólico e descrente e irresistível.

No poema *Tu não queres te ligar comigo*, o doloroso vem numa resposta em tom de sarcasmo a uma senhora que lhe recusou a mão em virtude da humildade da origem racial e social do poeta⁸²¹; desse sofrimento vai lamentar a sua ausência de soberba em face da humildade que apresenta em *Ainda uma vez – adeus* que Humberto de Campos considerou ser “o maior grito de alma, saído até hoje de um coração, no Brasil⁸²²”; de fato, o *amare amabam* é a dominante de toda a poesia amorosa de Gonçalves Dias⁸²³; há realmente uma grande semelhança do final desse poema com as últimas palavras de *When we two parted* de Lord Byron. Para Fritz Ackermann⁸²⁴, o sentimento desperta o amor de modo que seria incompreensível que sendo Gonçalves Dias de uma profunda tristeza de sentimentos, ferido pelos mais diversos reveses até o âmago do seu ser não se tornasse igualmente um poeta amoroso.

Aquela angústia da raça se manifesta também numa tradução que o poeta fizera do poema *Bug-Jargal* de Victor Hugo; Sayers fez inclusive uma analogia com a trágica história com Ana Amélia. Porque o negro amava uma moça branca, cuja família achava a situação ridícula; e do seu lado Gonçalves amou a Ana Amélia, cuja família rejeitou a sua pretensão absurda⁸²⁵. Fizeram-lhe poeta a dor e o sofrimento, primeiro pelo afastamento da pátria ainda na adolescência e pela perda do pai, além o sentimento de inferioridade social⁸²⁶; embora Veríssimo cite também a recusa da mulher amada entre estes fatores, quero crer que foi um fator secundário, porque já Gonçalves Dias era reconhecido pela poesia quando este episódio se deu, contribuiu bem mais como diria Sousa Pinto⁸²⁷: “Este sentimento de abandono, de mágoa – de fio de esperança que a distância adelgaça” que se manifestaria tão forte na singela poesia da *Canção do Exílio*,

⁸¹⁷ *Apud* Silva, 1936, 10. [I-06,13,007].

⁸¹⁸ Leal, 1874, 236.

⁸¹⁹ Jacobbi, 1958, 68.

⁸²⁰ Silva, 1936, 10. [I-06,13,007].

⁸²¹ Ackermann, 1964, 41.

⁸²² *Apud* Ackermann, 1964, 42.

⁸²³ Ackermann, 1964, 65.

⁸²⁴ Ackermann, 1964, 49.

⁸²⁵ Sayers, 1958, 164-165; *Obj. Cit.* Pereira, 1958, 214; Marques, 2010, 152-153.

Sou preto, sim, tu és branca;
Mas qu' importa? Junto ao dia
A noite o poente cria
E cria a aurora também,
Que mais luzentes belezas.

Mais doces do que ambos tem. (excerto de *Bug-Jargal*).

⁸²⁶ Veríssimo, 1916, 248.

⁸²⁷ Pinto, 1931, 11.

neste exílio voluntário na terra natal dos seus ancestrais donde o poeta sairia lamentando os anos que sofrera e da humilhação que enfrentara para viver e estudar, manifestada em *Orgulho e Avareza*:

Ah! Que, se eu não quebrei naquele instante
A minha harpa – inda então desconhecida –
Foi porque ainda queria confessar-te,
Ó meu Deus, que foi grande o teu castigo;
Foi porque ainda queria ao mundo inteiro
Por mor vergonha minha – confessar-me
Baixo, infame e vil, quando essa escada
Do avarento subi – que não esmola,
Mas um favor pedindo⁸²⁸!

Nesse poema falou de vergonha que desonra e que até aos fortes abate, repete o substantivo: nada fere mais ao orgulho do que a vergonha “Foi Deus que me puniu”, diz, “coberto o rosto de vergonha”. Referia-se neste poema a passagem em que estando em Lisboa nas férias de 1844, Teófilo partia para o Brasil e o poeta foi despedir-se do amigo, mas para isso teve de recorrer um empréstimo caucionando a sua livraria a algum onzeneiro de Coimbra que não pode resgatar⁸²⁹.

Gonçalves Dias é pessimista quanto à condição humana e otimista em relação à terra-natureza. E quando dizemos do seu pessimismo com a humanidade, não terá sido apenas consigo, mas foi com os homens de sua pátria, com os indígenas; no exílio, como disse Ackermann⁸³⁰, o poeta não cantou o homem de sua pátria, mas a terra. Este mestiço cuja saudade domina o seu lado português que voluntária ou involuntariamente emigrou de sua pátria; a voz que lhe desperta no sangue é do africano que foi violentamente arrancado de sua terra; e do índio saudoso da sua vida livre que lhe foi arrancada pela pressão do branco invasor⁸³¹. São as três raças do poeta, era a saudade um sentimento comum às três raças. Para Ackermann será escusado dizer que Gonçalves Dias estava predestinado por nascimento. Mas o alemão também recorda que Karl Vossler analisou bem esta característica mais amável da nacionalidade portuguesa⁸³². Franchetti⁸³³ aliás, não esconde que Gonçalves, cujos poemas são bastante identificados como genuinamente brasileiros, é dentre os românticos o que manteve ao longo da vida a mais íntima ligação com o lirismo peninsular ibérico.

Mas quais são os poemas indianistas? Pereira⁸³⁴ classificou-os: *O canto do guerreiro, O canto do Índio, Deprecação, Tabira, O Gigante de pedra, Leito de folhas verdes, I-Juca Pirama, Marabá, Canção do Tamoio, Morro do Alecrim, Visões I – O índio, Poema Americano e Os Timbiras*. Noutra ocasião, com base em Ricardo, investiguei a *Canção do Exílio* como poema indianista⁸³⁵, além de *A Mãe d'água*. O poeta contudo não usa a expressão indianismo, mas *Poema Americano*, – aliás como

⁸²⁸ Dias, 1998, 635-636. Pitões, 1844, Nov. 5. Publicado entre a *Lira Varia*, também citado por Leal.

⁸²⁹ Leal, 1874, 41-42; Pinto, 1931, 16.

⁸³⁰ Ackermann, 1964, 170.

⁸³¹ Ackermann, 1964, 44.

⁸³² Vossler, V. Karl, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Sitzungsber. d. bayr. Akademie d. Wissenschaften, Jg. 1935, H.7. *apud* Ackermann, 1964, 45.

⁸³³ Franchetti, 2005, 19.

⁸³⁴ Pereira, 1984, 13-15. Não contabilizou portanto: *A Mãe D'água e Canção do Exílio*, esta última porque acha-a nacionalista e não indianista e a primeira porque é mito emprestado dos europeus. Pela sua contabilidade concluiu ter 3.747 versos em toda poesia indianista de Gonçalves Dias, sendo 2 tridecassílabos, 260 dodecassílabos, 2634 hendecassílabos, 329 decassílabos, 153 octossílabos, 45 heptassílabos, 288 hexassílabos e 36 pentassílabos.

⁸³⁵ Ricardo, 1964, 22; Grizoste, 2011, 131.

veremos a sua proposta de *Ilíada* Brasileira é também de *Génesis* Americano – que para além destes são: *O morro do Alecrim*, *Aos pernambucanos – dedicatória*, *A mangueira*, *Caxias*, *O soldado espanhol*, *Possêidon*⁸³⁶. Dessa forma, se considerarmos o *Morro do Alecrim* como um poema a parte temos 20 *Poemas Americanos*. Fritz Ackermann⁸³⁷, classificou como poesia épica e composições semelhantes todas as chamadas *Poesias Americanas*, *Os Timbiras* e as *Sextilhas de Frei Antão*, além da pequena epopeia *Anália* que o poeta chamou poemeto, a canção *O soldado espanhol* e algumas baladas e poesias semelhantes como *Agar no deserto*, *O pirata*, *O trovador* entre outras.

Mas o que deveria fazer um poeta americano do século XIX para ser indianista? Para Valera não basta que seja original pelos temas nativos, “el indianismo por sí solo no salva versos a los que falten *inspiración y entusiasmo*, estos es, que no broten del sentimiento personal⁸³⁸”. Gonçalves Dias nasceu numa época em que o Brasil necessitava de um poeta nacional. D. João VI deu o primeiro impulso para a criação da nacionalidade política; e para Gentil Homem de Almeida Braga⁸³⁹, D. Pedro I e José Bonifácio criaram-na de fato, mas a nacionalidade literária viria apenas com Gonçalves Dias. “Por su originalidad y por su fecundidad puede ser llamado el Zorilla del Brasil⁸⁴⁰”; Valera reconheceu até mesmo uma relação entre Zorilla e Gonçalves Dias⁸⁴¹, mas em certos pontos prefere o poeta brasileiro ao espanhol e inclusive a Victor Hugo, ao afirmar que “tiene la ternura que les falta a nuestros dos poetas europeos⁸⁴²”.

Para Cassiano Ricardo, as poesias americanas de Gonçalves Dias eram originalmente brasileiras e não importadas, porque estava no poeta, no seu sangue, porque o seu indianismo, à semelhança dos seus poemas de amor autobiográfico, era-o também⁸⁴³. Acreditava ainda que este indianismo não estava ligado ao do mito «do bom selvagem»; antes lhe é contrário, substitui a ideologia pela realidade humana do índio⁸⁴⁴. Sem dúvida que este ponto de afirmação de Ricardo é contraditório, primeiro porque não é tão difícil encontrarmos o «bom selvagem» em Gonçalves Dias, ele está lá: em Tabira que é fiel nos tratados, em Itajuba e o Gamela que entregam suas vidas para evitarem uma batalha sangrenta. E se o mito do «bom selvagem» só queria igualá-los às grandes civilizações, não queria o poeta o mesmo em *I-Juca Pirama?* E

⁸³⁶ *Morro do Alecrim* dos *Primeiros Cantos* foi dividido em *Deprecação* e *Caxias* por sugestão de A. Herculano; *Visões – O Índio* é póstumo e não foi inserido por A. Henriques Leal entre os *Poemas Americanos* ao passo que *Poseidon* foi inserido sob alegação de reminiscência da literatura clássica «in *Obras Posthumas*, 1869, 131.

⁸³⁷ Ackermann, 1964, 81.

⁸³⁸ *Apud* Valverde, 1997, 115.

⁸³⁹ *Apud* Affonso, I-06,12,002. Fl. 30 e vs.

⁸⁴⁰ Valera *apud* Valverde, 1997, 118.

⁸⁴¹ Leal esquece-se de citar o crítico que acusou Gonçalves de plágio do poema *Hojas Seccas* de Zorilla no poema *Ainda uma vez – adeus*; mas não se esquece de acusá-lo de inveja e atribui caracteres inimitáveis ao poema gonçalvino. Henriques Leal foi muito ávido na sua defesa e bajulação, tanto que um crítico moderno equivocado com as diferenças de época pode enxergar algum comprometimento científico em virtude da amizade e admiração que tinha para com o poeta. Além da biografia do poeta Leal elaborou uma boa coleção de extratos críticos organizados à sua maneira e perdido no meio daquilo que ele chama de “unanimemente em ceder a palma de primeiro poeta lírico moderno”. Mais tarde, no entanto, ele reconhece a semelhança entre duas estrofes, que acodem a qualquer que se encontra com outrem, após grave enfermidade ou infortúnios, como quando saudamos ou nos despedimos. Leal, 1874, 272-275. José Joaquim Caldas denomina-o de “Zorilla do Brasil”. Caldas, 2010, 114 (a) [in *Desafogo de saudade: na desastrosa morte do distinto bardo maranhense Antônio Gonçalves Dias, na madrugada de 3 de Dezembro de 1864, nos baixios dos Atins nas costas de Guimarães no Maranhão, mas proximidades do farol de Itacolomim*, Braga, Tip. Domingos G. Gouvêa, 1865, 3-23. (gralhas da edição de 2010)].

⁸⁴² *Apud* Valverde, 1997, 120.

⁸⁴³ Ricardo, 1964, 20.

⁸⁴⁴ Ricardo, 1964, 25-26.

questionamos ainda se se não terá o poeta ainda tentado a coloca-los acima dos europeus. Que “realidade humana” é esta de que fala Ricardo? O índio gonçalvino é pura ideologia, o Tabira do seu poema homónimo é tão poético quanto Itajuba. Creio ainda que, quanto aos índios, Gonçalves Dias tratou-os muito mais como filho de Europeu do que filho de Vicência: era o índio cujo contato foi superficial em Caxias antes de se exilar em Portugal e que ele quis conhecer depois de ter escrito todos os *Poemas Americanos*. Os *Últimos Cantos* são de 1851, o *Brazil e Oceania* de 1852 até 1853, *Os Timbiras* de 1857, só em 1860 é que saiu em expedição para o Ceará e descontente em 1861 foi para o Amazonas, só aí é que ele teve o contato com o índio; e o que temos dessa época? Nem poesia, nem ensaio que não seja os pobres relatos do *Diário da viagem ao Rio Negro*.

Pode crer Valverde⁸⁴⁵ que as obras indianistas eram uma exigência interior em quem havia nascido filho de português e de brasileira descendente de indígenas, mas por outro lado, Gonçalves Dias estava tão atento ao trabalho formal e à tradição da língua literária que um dos primeiros elogios públicos a sua obra veio de um escritor com autoridade – A. Herculano. Aliás, é sabido por todos, que foi o involuntário comentário desse autor lusitano o primeiro impulso para Gonçalves Dias; ao reimprimir a sua coleção de poesias em 1857, no prólogo o poeta reconheceu esta importância confessando que ficou desejoso de o conhecer e ao realizar dissera dele “cuja amizade se pode ambicionar como um tesouro”⁸⁴⁶.

Voltou de Coimbra para a sua terra atento ao conselho que Almeida Garrett dera aos poetas do Brasil: emancipar a literatura brasileira das feições e roupagens europeias explorando a rica mina das raças autóctones; para isso Gonçalves Dias foi se inspirar nas páginas de Bernadin de Saint-Pierre, Chateaubriand e Fenimore Cooper⁸⁴⁷, além do estudo das descrições do padre Simão de Vasconcellos e tudo quanto escrevera Ferdinand Denis, Martius. No seu regresso escreveu *O Canto do Índio* e já em Caxias o *Morro do Alecrim*⁸⁴⁸ e um ano depois *O Canto do Guerreiro* e o *Canto do Piaga*⁸⁴⁹. Leal diz que os ensaios de Coimbra tinham muitas reminiscências de *Atala* e de *Les Natchez* e que na volta ao Brasil os cantos foram destruídos e os novos foram libertos das prisões de modelos e impressões estranhas⁸⁵⁰. De fato, já dissemos noutra ocasião que o poema *O Canto do Índio* traía a conceção da originalidade não imitativa do indianismo gonçalvino⁸⁵¹; basta olharmos *Marabá* e *O Canto do Índio* e saberemos em qual dos dois *Atala* mais aparece; apesar de todos os outros poemas justificarem essa suposta originalidade⁸⁵². Com Henriques Leal é fácil perceber a diferença deste poema em relação aos demais, fora concebido no convés do navio em regresso ao Brasil, mas não se justifica uma vez que outros poemas com esta imperfeição foram destruídos nessa mesma época pelo poeta. Macedo Soares⁸⁵³ partilha dessa opinião sobre a inclusão de *O Canto do Índio* entre os poemas ditos *Americanos* e questiona ainda *A Mangueira* e *Caxias* de juntos àquele não possuírem a “cor local”. Mas a originalidade é

⁸⁴⁵ Valera *apud* Valverde, 1997, 117.

⁸⁴⁶ Dias, 1998, 95. 1857, Mar. 30, em Dresden, para a reedição pela Brockhaus. A. Bueno também colocou no início da sua organização, sob o mesmo título: *Sirva de Prólogo*. Citado por Costa, 2001, 47.

⁸⁴⁷ De Cooper e Gonçalves Dias: Araripe, 1869, 21.

⁸⁴⁸ In *Primeiros Cantos*, de Caxias, 1845, Abr., 2. Foi suprida em *Cantos* tendo sido dividido em dois poemas: *Caxias* e *Deprecação*.

⁸⁴⁹ Leal, 1874, 55.

⁸⁵⁰ Leal, 1874, 50-51, 55.

⁸⁵¹ Grizoste, 2011, 60-61.

⁸⁵² Ricardo, 1964, 116; Sousa Pinto relembra que o poeta reconheceu, neste poema, o prestígio da beleza loira e branca. Pinto, 1928, 7.

⁸⁵³ «Typos Litterarios contemporaneos» in *Correio Mercantil*, 1861, Jan. 5 *Apud* Leal, 1874, 264-265.

um fato real e o seu índio é poético e foi o mais original exatamente por ser o mais poético, tanto é que sendo todos os seus versos um verdadeiro reflexo dos seus sentimentos do poeta, evocou para isso Homero, Virgílio, Dante, Torquato Tasso, Camões, Shakespeare, Byron, Schiller, Goethe, Chateaubriand, Victor Hugo e Lamartine cujas obras também rastream as impressões que abalaram profundamente estes poetas⁸⁵⁴.

O indianismo de Gonçalves Dias nasceu com os primeiros versos escritos em Pitões e nasceu com reminiscências de Chateaubriand e Ferdinand Denis⁸⁵⁵. Tivera sempre as duas feições distintas: a do poeta americano e a do poeta europeu. Adotou a primeira não porque chamassem as tendências do seu gênio, mas porque estava convencido de que devia tentar aquele gênero, que devia abrir o exemplo e fundar ou procurar fundar a poesia nacional⁸⁵⁶. Mas herdou de Lamartine a sua tonalidade fundamental cristã-religiosa e melancólica⁸⁵⁷; de Victor Hugo é unânime a influência⁸⁵⁸; também os incentivos de Feliciano de Castilho «tradutor de Fausto» e Alexandre Herculano; de Chateaubriand o poeta herdou o olhar para a natureza selvagem e não ver lá apenas o aborígine no seu aviltamento como escravo ou homem degenerado⁸⁵⁹. Foi buscar na América do Norte aquilo que Roquete-Pinto chamou de *licença etnográfica* – como no caso dos Maniôs⁸⁶⁰. Estudou-os, amou-os e familiarizou-se com eles, apaixonou-se pelos seus hábitos, pelos pensamentos e pelas suas linguagens, partilhou tristezas, sofreu com os seus infortúnios e indignou-se com as suas indignações.

Cassiano Ricardo é pouco propenso a dar muito peso às influências europeias na arte de Gonçalves Dias, mas reconhece nas suas notas alguma relação com Victor Hugo⁸⁶¹. Já Roure discursa que animado pela arbitrariedade de Herculano⁸⁶² o poeta continuou a estudar e desenvolver trabalhos sobre o americanismo, inspirando-se em escritores americanos – Longfellow e Cooper⁸⁶³. A verdade é que filho de europeu e educado na Europa e, conforme Figueiredo afirma, os imigrantes e os seus filhos já nascidos nos grandes centros enfrentam uma situação de limite, porque não sabem a qual cultura pertence ou quando possível adotam as duas⁸⁶⁴. Lembremos que naquela época Caxias era a maior cidade do sertão. Chagas está muito convencido de que neste dúbio caminho o poeta navega mais nos mares de lá do que nos de cá, nas páginas dos livros não se projeta a bananeira agitada pela aragem, a sua sombra vacilante e o grito de guerra dos Tamoios não ressoa estridulo e selvagem nos belos versos das acabadíssimas composições líricas do poeta brasileiro porque “Gonçalves Dias pertence demasiadamente à raça dos conquistadores⁸⁶⁵”. De fato o autor d’*Os Timbiras* é também autor das *Sextilhas de Frei Antão*, para Silvio Romero e depois Pereira, na mesma fonte, isto é o autor do que há de mais nacional e do que há de mais português⁸⁶⁶. Mas o próprio Silvio Romero⁸⁶⁷ conclui que o poeta é mais brasileiro quando deixa ver o seu

⁸⁵⁴ Leal, 1874, 5; Romero, 1888, 872.

⁸⁵⁵ Leal, 1874, 39; Pinto, 1928, 19.

⁸⁵⁶ Chagas, 1866, 170.

⁸⁵⁷ Ackermann, 1964, 156.

⁸⁵⁸ Ackermann, 1964, 156.

⁸⁵⁹ Ackermann, 1964, 155.

⁸⁶⁰ Roquete-Pinto, 1948, 87.

⁸⁶¹ Valverde, 1997, 120.

⁸⁶² O artigo de Herculano apareceu inicialmente na *Revista Universal Lisbonense* – t.7, ano 1847-1848. Tendo sido republicado inúmeras vezes.

⁸⁶³ Roure, I-06,12,002. Fl. 66.

⁸⁶⁴ Figueiredo, 2005, 19.

⁸⁶⁵ Chagas, 1866, 170.

⁸⁶⁶ Romero, 1905, 51 a; Pereira, 1984, 8-10.

⁸⁶⁷ Romero, 1988, 214.

sentimento direto, sem afetação, como na poesia *Os seus olhos*, do que quando se faz erudito e escreve o *I-Juca Pirama*.

Gonçalves Dias fora entre todos os poetas brasileiros aquele cujos cantos encontraram mais ecos favoráveis no coração dos portugueses, por isso Pinheiro Chagas mostra-se pouco compreensivo com o dizer “poeta americano”, porque acha o seu indianismo artificial, europeizado, em paralelo por exemplo com a obra de Fenimore Cooper⁸⁶⁸; Almeida por exemplo considera o índio de Chateaubriand e de Cooper um simples figurante ornamental, personagem dramática de segundo plano como em *Atala*⁸⁶⁹. Maurício Pereira⁸⁷⁰ também declara que o índio gonçalvino surgiu como criação artística, mito literário, distante da realidade mas à altura dos heróis medievais criados pelos escritores europeus. Capistrano de Abreu não crê que o indianismo gonçalvino deriva unicamente de Chateaubriand, considera que já na plêiade mineira (Tomás Antonio Gonzaga) o indianismo afluía⁸⁷¹; Chagas, aliás, disse que a lírica de Gonçalves Dias tinha muito do setecentista⁸⁷². Mas a verdade, como dissera Bloom, “os poetas fortes fazem a história lendo-se mal uns aos outros, de modo a desobstruir um espaço de imaginação para si próprios⁸⁷³”.

Parte da sua originalidade tem sido atribuída ao seu contato direto com o indígena, fato que os outros indianistas não puderam experimentar. Para Bandeira, os índios que o poeta vira na infância foram aqueles que lhe impressionaram, e foram os mesmos que Spix e Martius encontrara⁸⁷⁴. Mas acusamos nesse trabalho que o poeta não conhecia grandemente os Timbiras como quiseram afirmar algumas autoridades; não foi deliberadamente que ele lhes atribuiu características Tupis tiradas das leituras dos cronistas, mas não se pode descartar que uma parte viera da sua própria experiência pré-Coimbra e o fato mais notório pode ser extraído do *Morro do Alecrim*.

Quando imundo tatu, na concha involto
Vai de manso volver minada campa.

Segundo a tradição os Guaicurus acreditavam que foram criados pelo Caracará quando já outros povos existiam. Quanto ao Tatu se dizia geralmente que eles penetravam os sepulcros subterrâneos e nutriam-se de cadáveres humanos. Gonçalves Dias pode até ter extraído isto de Spix e Martius⁸⁷⁵, mas não se descarta que ele também conhecia o mito, porque ele não está representado nos cronistas mais antigos.

É de um modo ambíguo que o poeta vê a si mesmo e, conseqüentemente, ao brasileiro, homem ambíguo por natureza, é evidenciado na passagem explicitamente

⁸⁶⁸ Apud Berrini, 1994, 34-35.

⁸⁶⁹ Almeida, 1948, 106.

⁸⁷⁰ Pereira, 1984, 10.

⁸⁷¹ Apud Berrini, 1994, 35.

⁸⁷² Apud Berrini, 1994, 35.

⁸⁷³ Bloom, 1991, 17.

⁸⁷⁴ Bandeira, 1998, 15, a.

⁸⁷⁵ Apud Vasconcellos, 1868.II, 303-304.

Texto original:	Tradução portuguesa:	tradução alemã:
<i>Scha mann ramaé curi</i>	<i>Quando me vires sem vida</i>	<i>Wenn ich einst gestorben</i>
<i>Tejerru iaschió.</i>	<i>Ah! Não chores, não por mim,</i>	<i>Wolte du nicht weinen</i>
<i>Aiqué Caracara-i</i>	<i>Deixa que o Caracará-i</i>	<i>Da ist já Caracara-i</i>
<i>Serapiró aramú curi.</i>	<i>Deplore o meu triste fim.</i>	<i>Der wird mich beweinem.</i>

<i>Scha mann ramaé curi</i>	<i>Quando me vires sem vida</i>	<i>Wenn ich einst gestorben</i>
<i>Se nombôre caá puterpi</i>	<i>Atira-me à selva escura,</i>	<i>Wirf du mich in den Wald;</i>
<i>Aiqué Tatú memboea</i>	<i>Que o tatú há de apresessar-se</i>	<i>Da ist ja das Armadill</i>
<i>Se jutûma aramú curi.</i>	<i>Em me dar a sepultura.</i>	<i>Dar wird mich begraben.</i>

anticolonialista em que denuncia a destruição da natureza americana pelos europeus⁸⁷⁶, ou seja, o poeta vai reconstituir todo o passado americano a partir de resquílios fantasmagóricos que tanto são de uma saudade de sua origem nativa quanto uma espécie de remorso latente de sua porção europeia⁸⁷⁷. A sua influência católica é notória e pode ser primeiramente relevada pela quantidade de *Hinos* nos seus livros, que embora sejam louvores à natureza, são também louvores ao seu criador, influência esta que chega ao ponto de posicionar-se favorável à catequese e a sua continuidade no Império; e a catequese nunca mudou a sua faceta, a de instruir. Januário da Cunha Barbosa⁸⁷⁸ discorreu que o melhor sistema de colonização era a catequese. A sua opinião é uma base para percebermos a diferença entre o poeta e o brasileiro etnógrafo e católico: a catequese era o melhor sistema apoiando-se em três pressupostos: primeiro a necessidade de exigir um contato permanente entre brancos e índios; segundo educando os filhos dessas populações conforme os princípios da educação branca; e, terceiro o incentivo à miscigenação como forma de branqueamento desses grupos indígenas.

Esta ambiguidade gonçalvina também pode ser explicada com as *Sextilhas* cujo ensaio filológico, como denominou Gonçalves Dias, era uma tentativa de se integrar ao passado português nas virtudes que a raça conquistadora trouxe à terra conquistada⁸⁷⁹, e Lúcia Pereira não discorda que fosse pertinente: quanto aos portugueses, quer os amasse quer não, eram parte importante na formação do Brasil, exaltá-los era exaltar o Brasil⁸⁸⁰. Para Bilac⁸⁸¹ era o poeta um filho de europeu, educado na Europa, amante da velha literatura portuguesa e cultor da suave língua que tanto devia servir, foi arrastado para o estudo do povo selvagem por uma simpatia irresistível. Mas nada inventou, ao contrário, foi fortemente inspirado pelo seu tempo, pelo que leu e aprendeu⁸⁸². Na poesia indianista, o poeta, como um contemplativo extremado, não quis ver o lado prático da conquista, a utilidade daqueles derramamentos de sangue que haviam de fecundar o solo da América para o desabrochar de pátrias novas – soube logo ver e prezar o valor do património que os invasores lhe haviam deixado: a língua, que Bilac chama de “a mais bela e dúctil de todas as línguas da terra⁸⁸³”.

Faltarão contudo os discursos do verdadeiro homem americano em Gonçalves Dias, principalmente da sua visão sobre o homem branco, porque apesar de parecer muito intenso como nos discursos do centenário Tupi de *Deprecação* ou na “América Infeliz”, aparece muito ambíguo, porque sempre está carregado com os problemas que o branco trouxe, mas nunca com os benefícios. Se percorrermos, por exemplo, os discursos de um Tuiavii de Samoa e recolhidos por Scheurmann⁸⁸⁴ encontraremos uma visão mais aproximada sobre o outro; da carta de Caminha até o Indianismo não há nenhum registro dessa semelhança, os discursos do Tuiavii estão carregados de uma

⁸⁷⁶ Oliveira, 2006, 150.

⁸⁷⁷ Oliveira, 2006, 150.

⁸⁷⁸ *Apud* Guimarães, 1988, 24. «Qual seria o melhor sistema de colonizar os índios entranhando em nosso sertões conviria seguir o sistema dos jesuítas fundado principalmente na propagação do cristianismo, ou se outro do qual se esperam melhores resultados do que os atuais?» In *Revista do IHGB*, (2) (1) 1840.

⁸⁷⁹ Pereira, 1943, 118.

⁸⁸⁰ Pereira, 1943, 118.

⁸⁸¹ Bilac, 1909, 7.

⁸⁸² Pereira, 1943, 144.

⁸⁸³ Bilac, 1909, 13.

⁸⁸⁴ Tuiavii, 2009, 20. O livro *Der Papalagi* apareceu a primeira vez em Berlim no ano de 1920, foram relatos recolhidos por Scheurmann das anotações confiadas por Tuiavii depois de algum tempo de ter ganhado à sua confiança traduziu-as para o alemão com o consentimento do aborígine, embora queixasse-se de que o discurso do chefe indígena se perdia na tradução por falta de palavras ingênuas sem lhes dar o ar banal e insonso. No *prólogo*, 7.

reciprocidade que ora vem em favor, ora contra aos brancos, a que ele chama Papalagui. Concorre com Gonçalves Dias quando na maior parte da sua observação percebeu que teriam muito mais a perder do que a ganhar caso dessem ouvidos aos discursos do Papalagui. Andando pela Europa o Tuiavii encontrou uma identificação com o homem do campo, para quem a vida era muito mais bela do que para os homens das gretas «ou cidades». Viu uma falta de reciprocidade entre o homem do campo e o da cidade, porque o primeiro tinha de alimentar o segundo, criar e engordar o gado e partilhar com ele. No entanto eram inimigos, porque o homem da cidade vivia com os melhores panos e estava persuadido de que era superior aos homens do campo, embora este conflito entre os dois não provocasse uma guerra, “porque quer viva entre as gretas (cidades), quer viva no campo o papalagui acha que tudo está bem como está⁸⁸⁵”. Obviamente que os discursos do Tuiavii são tão literários quanto a Carta de Caminha, não são portanto, criação poética, está muito mais para a história e etnografia do que para a literatura.

Cassiano Ricardo⁸⁸⁶ não se conforma com a literariedade do indígena gonçalvino e indaga porque teria o poeta deixado de aproveitar mais as lendas e o fabulário indígena, porque não deixou seduzir o seu indianismo por este aspeto. E porque antes, coube-lhe destruir um dos mitos brasileiros: o das amazonas⁸⁸⁷. Parece paradoxal, pois todo poeta é um criador de mitos, mas não nos esqueçamos porém que ele diz que nem na Europa nem no Brasil existiram jamais verdadeiras amazonas⁸⁸⁸. Lá no início buscamos traçar as diferenças entre o etnógrafo e o poeta, e se o primeiro destruiu mitos, a verdade é que o poeta criou muitos outros nas suas “verdades poéticas”: o mito do sabiá cantando na palmeira e o mito de que o céu brasileiro possui mais estrelas⁸⁸⁹; veremos ainda adiante a sua compreensão de religião, dos génios divinos e das crenças indígenas, da compreensão das tribos que mais se assemelham aos estados europeus do que tribos pré-colombianas das Américas. O Gonçalves Dias poeta foi sem dúvida um criador de mitos e mesmo na etnografia tentou dar uma origem nobre para a língua tupi, vê-se uma idealização da proximidade com um passado clássico que legitimaria uma poesia nacional⁸⁹⁰, defendeu ainda veementemente os índios em face da conduta portuguesa na colonização, quando, em realidade, foram os índios e não outros que acolheram o estrangeiro e que não apenas lhe mostraram o caminho para o sertão como o guiaram e proveram de mantimentos e combateram contra as tribos hostis. Sobre este mito dos sabiás, diz Nogueira da Silva⁸⁹¹ que somente no Maranhão de Gonçalves Dias é que os sabiás cantavam nas palmeiras. Cantavam, como sabemos, os

⁸⁸⁵ Tuiavii, 2009, 20.

⁸⁸⁶ Ricardo, 1964, 63.

⁸⁸⁷ O mito das Amazonas sobreviveu por muito tempo no Brasil, o padre João Ferreira narrou na sua *América Abreviada*, segundo o qual as Amazonas, quando os homens iam maridar com elas, elas faziam de bucarro, que cai em um lago por onde elas viviam sem varões, elas não tinham os seios esquerdo para não prejudicar ao seu arco, e esta era senão uma fábula dos índios. Ferreira, *América Abreviada*, fl. 45. Roquete-Pinto chama a atenção para o cálculo estatístico que o poeta realizou para provar a impossibilidade de uma nação só de mulheres, do argumento biológico, de uma crítica histórica segura e crítica sociológica para admitir que as tais amazonas nunca existiram, nem há provas de alguém que tenha as visto. Se eram visitadas pelos varões Guacaris e deles engravidavam, o poeta questiona que no oitavo mês a tribo toda viraria uma maternidade e quem defenderia a nação dos vizinhos – sempre ferozes? Roquete-Pinto diz, “concordemos com o poeta-sábio: isso de amazonas, daquele tipo ortodoxo, é fábula”. Roquete-Pinto, 1948, 88.

⁸⁸⁸ Silva, 2010, 73 (a).

⁸⁸⁹ Ricardo, 1964, 63-64.

⁸⁹⁰ Kodama, 2007, 12.

⁸⁹¹ Silva, s/data, 2. [I-06,07,005].

sabiás das laranjeiras, conhecidos pelos índios como *Uirachué*⁸⁹², mas é certo que ao compor a *Canção do Exílio* não teria passado na imaginação do poeta que os índios que ele cantaria e enalteceria nas suas poesias haviam antecipado na glorificação do seu mavioso e aprazível cantor das matas. Embora Barbosa tenha colhido a canção em referência entre os anos de 1872 a 1887 – quando o poeta já estava morto⁸⁹³.

Mas enfim, Gonçalves Dias foi o primeiro poeta autenticamente brasileiro e a despeito da “inarrredável lusofilia” é também o primeiro romântico da ordem histórica e um dos maiores do século XIX⁸⁹⁴. Mesmo aqueles que mais tarde dissentiram dos processos do poeta, como Alencar, e aqueles que quiseram diminuir as qualidades de expressão como Bernardo Guimarães, mesmos estes se diziam admiradores e lhe teciam elogios de permeio com as restrições⁸⁹⁵. Para completar o seu ciclo de maior poeta do Brasil ele se lançou num grande projeto: construir uma *Ilíada* Brasileira.

⁸⁹² De acordo com Barbosa, *Uirachué* é o *Turdus rufiventre*, ou sabiá de laranjeira, do Sul. Mas Manuel Nogueira da Silva, na sexta nota reconhece que o *Uirachué* não era reconhecido por todos os conhecedores da língua geral ou tupi como sendo o sabiá; um tradutor desconhecido da *Canção do Exílio* para o Nheengatu traduziu sabiá por *caruxué*. Silva, s/data, 11. [I-06,07,005]. Beatriz Berrini aborda o “passarinho triste que já figurava nos poemas indígenas pelo nome “urachué, ou hoã-pyi-har. Berrini, 1997, 72. Eis a canção recolhida por Barbosa. In Barbosa, 1890, 317-318.

Yá munhan moracé,

vamos dançar

Uirachué? (bis).

sabiá?

Qua petuna rupi, Uirachué.

esta noute por Uirachué.

_ Chá çu ana ne suhy, Uirachué.

vou me embora de ti, Uirachué.

Ce retama queté, Uirachué.

Minha terra para Uirachué.

Maá queté taá re çu, Uirachué?

onde para que tu vás Uirachué.

Cha çu ana retama queté, Uirachué.

vou-me embora minha terra para Uirachué.

_ Re cechare cuité iché Uirachué.?

tu deixas então me Uirachué.

Timaan cerá çacé ne peá pe, Uirachué.

não dói teu coração no Uirachué.

Cha putare reté uaá indé, Uirachué.

eu queria tanto que tu Uirachué.

⁸⁹³ Silva, s/data, 7-8. [I-06,07,005].

⁸⁹⁴ Moises, 1983, 33; Bosi, 2004, 104; Veríssimo, 1916, 253.

⁸⁹⁵ Amaral, 1924, 176-177.

3.2. MEDITAÇÃO: PRÁXIS E POIESIS ANTIÉPICA SOBRE O IMPÉRIO DO BRASIL

Quando me lembrar de mandar à fava os grandalhões da nossa terra já começo a antever a possibilidade de fazer alguma cousa com a literatura. Será um exemplo excelente; porque enquanto o literato carece de empregos públicos – não pode haver literatura que mereça tal nome.

Gonçalves Dias (1860, Mar. 18 carta a Teófilo)

O texto *Meditação* foi assinado no ano de 1845, nos dois primeiros capítulos, e em 1846, no último, e sabemos da ausência de um quarto capítulo que possivelmente não chegou a ser escrito⁸⁹⁶. Trata-se de um verdadeiro testemunho acerca da formação do Brasil, escrito em formato apocalítico com epígrafes do livro de *Job*⁸⁹⁷. Ao lado de *Os Timbiras*, a obra apresenta-se inacabada e pouco conhecida. Embora não fizesse parte de um grande projeto do poeta, torna-se imprescindível a sua abordagem neste estudo, porque, tencionando fazer um poema de grande magnitude, Gonçalves Dias deixou escapar uma obra semelhante a *Meditação*, que revela a conjugação do conflito da *ethos*, da *práxis* e da *poiesis* no Império do Brasil. Trata-se de um poema sem metro⁸⁹⁸, que Tristão de Athayde considera mesmo um poema em prosa⁸⁹⁹, e é talvez a primeira obra literária brasileira inspirada pela escravidão⁹⁰⁰, o primeiro verdadeiro grito abolicionista da poesia brasileira⁹⁰¹.

Estudando os efeitos da literatura na sociedade, Ângela Fernandes inicia por dizer que para compreender uma dada atividade humana, é habitual averiguar tanto os motivos que a ocasionam, como os que dela resultam⁹⁰². Partindo desse pressuposto analisaremos como Gonçalves Dias compreendeu a política e a sociedade brasileira logo que regressou ao Brasil, numa época em que a sua literatura era desconhecida dos barões da imprensa imperial, o estranhamento que uma de suas primeiras obras causou foi tão dramático que ele se viu obrigado a adaptar a sua crítica social literária. Vejamos, o Brasil vivia um período conturbado, marcado pela possibilidade real de fragmentação política do país, que ia do período regencial aos primeiros dez anos do Segundo Império. Gonçalves Dias conhecia muito bem esse contexto, já que viveu na pele esta ideia da separação, sua província natal foi uma das mais relutantes à

⁸⁹⁶ *Meditação* compõe-se de 3 capítulos e 33 subcapítulos (dos quais 2 estão em branco, a saber, o primeiro e o segundo subcapítulos do Capítulo Primeiro). Optamos por enumerar os parágrafos, que são em formato de versículos; assim enumeramos 488 versetos (82 no Capítulo Primeiro, 163 no Segundo e 243 no Terceiro), de modo que optaremos pela indicação do capítulo, subcapítulo e o seu verseto.

⁸⁹⁷ Pereira, 1943, 133.

⁸⁹⁸ Ricardo, 1964, 133.

⁸⁹⁹ Quiçá trata-se de outra influência de Chateaubriand, que foi chamado na França de “un poète de la prose”, que tentou ser “un poète du vers”. Moreau, 1968, 45. Assaz, o contemporâneo de Gonçalves Dias, José de Alencar, tornou-se célebre no romance de caráter poético, como no caso de *Iracema*.

⁹⁰⁰ Tristão de Athayde in Silva, M., I-06,12,002. Vs. fl. 63.

⁹⁰¹ Bandeira, 1998, 25, a; Sayers, 1958, 166; Pereira, 1943, 134; Marques, 2010, 10.

⁹⁰² Fernandes, 2004, 13.

emancipação do Brasil⁹⁰³, apesar da juventude literária ele já cismava quais eram os riscos que correria ao criticar as instituições burocráticas do país, e é por isso que, quando escreve *Meditação*, diz em carta a um amigo:

No vapor que daqui partiu antes deste, te remeti o 2º capítulo da minha “Meditação” – e te direi mandando os outros capítulos; cortem sem dó – o que julgarem mal – ou arriscado de se imprimir. Não me importo com isso. Irei continuando com ela, e quero ver, se escrevo um capítulo em que trate dessa ideia da separação das Províncias do Norte do todo do Brasil⁹⁰⁴.

O Brasil não experimentara sequer meio século de imprensa local e enfrentava as dificuldades inerentes à sua introdução, graças ao caráter dogmático ditado pelos padrões das letras. Gonçalves Dias chegou a questionar inclusive a própria escrita, porque acreditava não ser possível fazer uma verdadeira literatura sem romper com este patronato. O Brasil era um país fechado e atrasado no mercado literário, tanto que um viajante britânico, que experimentou estas dificuldades, testemunhou em seu diário que o único recurso para adquirir um livro no Brasil era através do contrabando, solicitando em uma carta que a autoridade do Rio de Janeiro pusesse fim a esta barreira⁹⁰⁵. A realidade é que mesmo em Portugal, Garrett assegurara que não se lograva desenvolver literatura sem o esteio do estado⁹⁰⁶, morto Garrett, Herculano teimava defender a sua independência – embora isso lhe custasse um relativo e às vezes forçado silêncio⁹⁰⁷.

Durante os primeiros anos da República muito se atribuiu ao Império a culpa pelo atraso do país, algo compreensível, na medida em que o regime tinha muito de lusitano, que conseqüentemente atribuía as suas mazelas ao período de má colonização dos Portugueses. A verdade é que nos dois Brasis as suas principais mazelas foram sempre assuntos velados: a escravatura e a desigualdade social⁹⁰⁸ no Império deram espaço a uma literatura nostálgica, de uma sociedade perfeita destruída com a chegada dos europeus.

Como vimos acima, o poeta tinha plena consciência do caráter intempestivo de seu texto, e por esse motivo recomenda ao amigo Teófilo, em carta, que corte aquilo que julgasse mau⁹⁰⁹. Apesar da proposta de publicação, os números só viriam aparecer

⁹⁰³ Nomeadamente o Maranhão, Pará, Piauí e inclusive o Ceará, que juntos levaram um ano para aderirem a independência proclamada em 1822. A “Batalha do Jenipapo” de 13 de Março de 1823, no Piauí, foi a mais decisiva para a concretização da independência, ali uma onda de sertanejos mal armados pelejaram três horas a fio contra onze canhões e mais de mil homens comandados pelo major lusitano João José da Cunha Fidié, e que culminou na vitória dos portugueses, dali o Major partiu para Caxias, mas a independência, foi por fim proclamada à 28 de Julho de 1823, culminando assim na rendição de Fidié três dias depois. Barroso, 1923, 7-8.

⁹⁰⁴ 1846, Dez., 3, carta a Teófilo, citada por Marques, 2010, 28-29; 111; e comentada por Pereira, 1943, 132-133; Costa, 2001, 35.

⁹⁰⁵ Koster, 1942, 241.

⁹⁰⁶ *Apud* Marinho e Ferreira, 1989, 17-18.

⁹⁰⁷ Marinho e Ferreira, 1989, 18.

⁹⁰⁸ Marques, 2010, 28 afirma que *Meditação* trouxe uma visão crítica da escravidão, num tempo em que tal assunto sequer frequentava a literatura. Plutarco disse numa passagem que encontra-se menos diferença entre os animais do que entre os homens; Epaminondas, como diz Montaigne: “ultrapassa em grau tão supremo qualquer homem” ao dizer que há menos diferença entre esse homem e aquele homem do que entre esse homem e aquele animal. Montaigne, 1976, 193. In “Da desigualdade que existe entre nós”. Repetido por Rousseau, 1995, 33.

⁹⁰⁹ Marques, 2010, 29. No entanto, o texto só viria ser publicado em 1850, quando o poeta já seria consagrado, porque os seus *Primeiros Cantos* (1846) e *Segundos Cantos* (1848) já haviam caído no gosto da crítica especializada. Foi capaz de declarar mais tarde: “Tenho consciência de me não ter nunca faltado coragem para dizer a verdade, por amarga que fosse, ainda que disso me pudesse resultar alguns comprometimentos.” Dias, 1989, 337. In *Rel.Ins.*

na *Guanabara* em 1850. A demora no aparecimento dos capítulos de *Meditação* levou Lúcia Pereira a concluir que talvez os amigos redatores tivessem julgado desasado o momento para criticar uma instituição mantida pelo governo, justamente quando o poeta dependia das boas graças oficiais para obter colocação⁹¹⁰. Ainda assim, para Marques, a publicação destes três capítulos pela *Guanabara* pode ter ocasionado o afastamento do poeta da direção da revista⁹¹¹. Neste mesmo período, noutra carta, desabafa com Teófilo nestes termos: “Estou horripelmente zangado com o *Guanabara*, e como não estou para maçadas provavelmente dou conta da mão no fim do semestre⁹¹²”. Marques parece convencido de que a saída do poeta, ligada ao fato de jamais ter voltado a escrever para a *Guanabara*, embora a revista insinuasse nos seus números que o poeta ainda fosse um dos seus diretores, foram cortadas imensas partes e a obra completa só foi publicada postumamente⁹¹³.

Para Franchetti o fato de o poeta ter abandonado a obra e não a ter retomado para publicação integral em livro pode levar a concluir que estava muito mais interessado na assimilação da herança da antiga metrópole do que em definir o Brasil por oposição⁹¹⁴. Buarque de Holanda também viu um Gonçalves de Magalhães mais interessado em extirpar a herança portuguesa no Brasil, enquanto Gonçalves Dias apresentava uma arte desinteressada, onde as paixões valiam pela beleza de seus contrastes⁹¹⁵. Não para Lúcia Pereira, para quem torna-se interessante ver que o cantor dos índios foi quem primeiro se lembrou dos negros e uniu-os em sua obra, deixando assim o caráter nacional completo, aos índios e aos portugueses⁹¹⁶. Não é confiável nenhuma destas assertivas: primeiro que Gonçalves Dias estava mais interessado em criticar a conjunção política do que em exaltar o negro, tanto não tinha tal interesse que sofreu um não velado sofrimento por ter este sangue; segundo porque ele abandonou a obra porque a sua publicação era inviável, tanto que lhe trouxe graves problemas.

Meditação é o poema que escapa ao poeta quando a sua poética ainda não estava de todo comprometida com a poética tradicional e, de acordo com a opinião expressa por Hobsbawn, nada é mais poderoso para a implantação de uma nova ordem numa realidade social, seja política ou estética, do que a criação de símbolos⁹¹⁷; o Brasil carecia de símbolos que unissem as partes contrárias e mostrassem algum caráter de unidade nacional latente. O que veremos mais adiante é que Gonçalves Dias manifestou

⁹¹⁰ Pereira, 1943, 133.

⁹¹¹ O primeiro capítulo saiu no nº 3, de fevereiro; o segundo capítulo, no nº 4 de março; e o terceiro, no nº 5. “Não se sabe porque motivo do quinto ao sexto números perdeu-se a identificação dos meses. Quando finalmente apareceu o sexto número, os redatores publicaram uma explicação aos leitores, que atribuíam a uma epidemia «febre amarela» do começo do ano a obrigação de fecharem por algum tempo a oficina; que os desgostos e incômodos dos principais directores, obrigou-os inclusive a retirarem-se da Corte.” Marques, 2010, 96.

⁹¹² 1850, Abr., 2-4, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1073. Citada por Marques, 2010, 97 e Leal, 1874, 95.

⁹¹³ Marques, 2010, 98-99. Por Henriques Leal, em *Obras Posthumas de A. Gonçalves Dias*, Volume 3, de 1868. Alexei Bueno, na sua organização de *Poesia e Prosa completas* de Gonçalves Dias, também fez menção às datas e locais do fabrico destes capítulos: o primeiro de Caxias, 23 de Junho de 1845; o segundo de Caxias, Julho de 1845, e o terceiro do Maranhão, em 8 de Maio de 1846. Lembremos que o poeta chega de Portugal no início de Março de 1845 e que no dia 6 deste mesmo mês é que partiu para Caxias, portanto haviam decorrido pouco mais de três meses. Era inevitável o choque ao enfrentar a realidade na terra natal. Marques recorda que este advento teve lugar logo após o regresso do poeta. Marques, 2010, 111.

⁹¹⁴ Franchetti, 2005, 23.

⁹¹⁵ *Apud* Franchetti, 2005, 22; 2007, 15. Buarque de Hollanda, em prefácio (1939) aos *Suspiros Poéticos e saudades*.

⁹¹⁶ Pereira, 1943, 135.

⁹¹⁷ Opinião expressa pelo inglês Eric J. Hobsbawn, ao discutir a importância da Revolução Francesa. *Apud* Marques, 2010, 21.

de uma forma coerente a realidade do Brasil, latente apenas na literatura, tanto que, a cada passo que avançamos na leitura de *Meditação*, perguntamo-nos que poeta encontramos na *Ilíada* Brasileira. Com efeito, seja lá ou cá, trata-se de um poeta irado cujo elogio aos lusos se encerra na colonização, que aparece muitas vezes esquecido e que deles também conserva o sangue, que segue a tradição literária e se esforça por agradá-los. Mas alegrar-se-ia de facto com os elogios que de lá arrancasse.

Meditação consiste em visões que o poeta tivera como se estivesse fora da “expansão do Império”. Faltando-nos o primeiro subcapítulo, deparamo-nos logo com o segundo no início da narrativa: um velho, estendendo a mão descarnada e macilenta, toca as pálpebras do poeta que cintilaram como o contato de um corpo a eletrizar-se, e diante de uma corrente de luz suave e colorida semelhante à aurora boreal ordena-lhe que olhe de norte a sul e de oriente a ocidente até ao alcance da luz dos olhos e lhe diga o que consegue ver. O poeta responde-lhe: “Meu pai, vejo diante de meus olhos uma prodigiosa extensão de terreno; é por ventura algum grande império – tão grande espaço que me parece que encerra” (*Med.1.2.8*). Era um império sombreado de árvores frondosas, de aveludada relva e flores melindrosas e perfumadas, de aves canoras, de céu sereno e estrelado, “e sobre essa terra mimosa, por baixo d’essas árvores colossais – vejo milhares de homens – de fisionomias discordes, de cor vária, e de caracteres diferentes” (*Med.1.2.12*).

Estes homens de cores discordes e fisionomias diferentes formavam círculos concêntricos, e aqueles que formavam o círculo externo eram submissos e de cor preta, enquanto um “punhado” de homens senhoris e arrogantes de cor branca formavam o centro do círculo. Os pretos estavam manietados em longas correntes ligadas por anéis. Diante desta cena, um mancebo açoitou a face de um velho preto com o reverso da mão esquerda; ofendido, curvado pelos anos, o velho cruzou os braços e deixou pender a cabeça sobre o peito e, após um instante de silêncio, clamou por justiça diante de um ancião de cor branca; dentre estes, um indivíduo na flor da idade ergueu-se entre os dois anciãos e lançou-o por terra de modo que o fez soltar um suspiro das profundezas do peito. Nesse instante, o elo das correntes dos homens presos soltou um som áspero e discorde, enquanto os homens tentavam desligar-se delas e o ferro resistia às tentativas. Esta descrição de resistência concorre para comprovar que o negro não foi afinal tomado como objeto à nacionalidade em virtude de um possível caráter de submissão, senão pela heresia que seria o elogio da sua bravura⁹¹⁸.

Diante destas descrições o ancião manda-o afastar os olhos dos homens que sofrem e daqueles que os faziam sofrer e volver ao redor como o objeto impuro (*Med.1.4.1*). Surge então a descrição do que o “Gulliver” (Gonçalves Dias) viu na terra dos “Pigmeus” (Caxias):

E vi algumas cidades, vilas e aldeias disseminadas pela vasta extensão daquele império, como árvores raquíticas plantadas em desertos infrutíferos.

E nestas cidades, vilas e aldeias havia um fervilhar de homens, velhos e crianças, correndo todos em direções diversas, e com rapidez diferente como homens carentes de juízo.

E as suas ruas eram tortuosas, estreitas e mal calçadas – como obra da incúria – e as suas casas, baixas, feias e sem elegância, não rivalizavam com a habitação dos castores.

E os seus palácios eram sem pompa e sem grandeza, e os seus templos sem dignidade e sem religião.

E os seus rios – obstruídos por alguns troncos desenraizados – eram cortados por jangadas mal tecidas, ou por miseráveis canoas de um só toro de madeira.

⁹¹⁸ Para Silvio Romero a literatura brasileira tem uma grande dívida com o negro, mas também o próprio país, já que nos primeiros quatro séculos não se encontra um negro ou caboclo puro que fosse mais ou menos notável: Camarão e Henrique Dias, o primeiro caboclo e o segundo negro não se tem averiguado que realmente tenham pertencido a estas raças. Romero, 1888, 867-868.

E nessas cidades, vilas e aldeias, nos seus cais, praças e chafarizes – vi somente – escravos!
E à porta ou no interior dessas casas mal construídas e nesses palácios sem elegância –
escravos!
E no adro e debaixo das naves dos templos – de costas para as imagens sagradas, sem
temor, como sem respeito – escravos!
E nas jangadas mal tecidas – e nas canoas de um só toro de madeira – escravos; – e por toda
parte – escravos!!... (*Med.1.4.3-11*).

Poucos anos antes Koster observara no Maranhão o número de escravos e mulatos que dominavam a marinha⁹¹⁹. Gonçalves Dias devia sentir-se bastante aflito com a realidade brasileira. Se em Coimbra se lembrava de uma terra de palmeiras e sabiás cujos bosques tinham mais flores e cujo céu tinha mais vida, em Caxias deparava-se com a mais bruta das realidades: sua terra era também uma colônia de escravos. Koster comenta com certa ironia ter visto criminosos presos, acorrentados em cadeias e andando pelas ruas, além de que o retinir das correntes era contínuo, “lembrando aos homens o espírito do governo sob a qual vivem⁹²⁰”. Lá no início da colonização surgiu um provérbio que duraria por muitos anos: “O Brazil he inferno dos negros, purgatorio dos brancos e paraizo dos mulatos⁹²¹”; ou esse outro adágio, segundo o qual, para o escravo, era necessário três causas, três P., a saber: pau, paz e pano⁹²², ou seja, o feitor apenas tinha que certificar-se de que o escravo não passava fome⁹²³.

Gonçalves Dias, lembrando o estrangeiro e de ter abusado pelo fato de seus pássaros não cantarem como os sabiás, de terem um céu com menos estrelas e bosques com menos flores, recorda tudo isso amargurado e triste pergunta qual seria a real percepção dos estrangeiros que aportavam ao Brasil:

Por isto o estrangeiro que chega a algum porto do vasto império – consulta de novo a sua derrota e observa atentamente os astros – porque julga que um vento inimigo o levou às costas d’África.

⁹¹⁹ Koster, 1942, 239. Koster deu ao seu livro o título de *Travels in Brazil*, que Cascudo traduziu por *Viagens ao Nordeste do Brasil*, alegando que seria uma tradução mais fiel, porque o Brasil de Koster vai de Pernambuco a Alcântara no Maranhão. In Prefácio, *idem* pg. 10. Koster chegou a Recife em 2 de Novembro de 1809 e partiu do Brasil em 1815. Deve ter regressado ao Brasil entre o final de 1816 e inícios de 1817 e faleceu provavelmente em 1820, em Recife. Diz ainda que os escravos de Pernambuco eram mais bem vestidos, enquanto os do Maranhão vestiam-se parcialmente quando desciam à terra e ainda assim suficientemente mal a ponto de não cobrirem bem as suas vergonhas. De fato, homens e mulheres vestiam normalmente a parte de baixo deixando a de cima a descoberto, exceptuando as escravas domésticas, algumas das quais que eram vestidas com simples honradez e outras com elegância

⁹²⁰ Koster, 1942, 239.

⁹²¹ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 24v. A diversidade lingüística e cultural dos contingentes negros introduzidos no Brasil, somada a essas hostilidades recíprocas que eles traziam da África e à política de evitar concentração de escravos oriundos de uma mesma etnia, nas mesmas propriedades, e até mesmos navios negreiros, impediu a formação de núcleos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano. Ribeiro, 1995, 115. Koster descreve os estados de espíritos dos escravos provenientes de determinadas regiões africanas: quanto aos escravos de Angola, eram os melhores, mas alguns deles já tinham sido cativos em sua terra e achavam que a mudança tinha sido para melhor, enquanto os provenientes de Luanda estavam «cheios de decepção e de mágoa, lembrando sua pátria»; eram também os que mais se esforçavam para comprar a liberdade. Os escravos de Anjico suportavam o jugo com maior impaciência mas eram bons quando bem tratados. Os escravos do Gabão sujeitos ao desânimo e suicidavam-se subseqüentemente e tinham a fama de serem antropófagos e tinham grande dificuldades na aprendizagem da língua. Os de Moçambique aparecem como «pobre e feia raça de seres languídos, preguiçosos e propensos a melancolia». Koster, 1942, 505-507.

⁹²² Ferreira, *América Abreviada*, fl. 26v.

⁹²³ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 27v.

E conhece por fim que está no Brasil – na terra da liberdade, na terra ataviada de primores e esclarecida por um céu estrelado e magnífico⁹²⁴!

Mas grande parte de sua população é escrava – mas a sua riqueza consiste nos escravos⁹²⁵ – mas o sorriso – o deleite do seu comerciante – do seu agricultor – e o alimento de todos os seus habitantes é comprado à custa do sangue do escravo!

E nos lábios do estrangeiro, que aporta ao Brasil, desponta um sorriso irônico e despeitoso – e ele diz consigo, que a terra – da escravidão – não pode durar muito; porque ele é crente, e sabe que os homens são feitos do mesmo barro – sujeitos às mesmas dores e às mesmas necessidades. (*Med.1.4.12-15*).

Marques pergunta se o poeta poderia criticar abertamente a escravidão – a mola sustentadora do Estado –, quando, à semelhança dos demais poetas românticos, também ele era funcionário público⁹²⁶. De fato, *Meditação* é uma obra bem pouco conhecida da crítica especializada, e não apenas por estar inacabada, mas também porque Gonçalves Dias é muito mais conhecido como o poeta dos *Timbiras* e/ou da *Lírica amorosa*, do teatro e poesias medievais, e até como o etnógrafo dos Tupis. As descrições supracitadas são as que mais nos lembram as visões do *Apocalipse* bíblico: o poeta levanta os olhos e vê, tal como o profeta levantava os seus e via, e ambos bradam: “E vi”. No caso do *Apocalipse*, nos fins do reinado do imperador Domiciano (81-98), João foi desterrado na ilha de Patmos, no mar Egeu; durante esse desterro escreveu visões de natureza profética e simbólica, de matéria principal, mas não exclusivamente escatológica. Já *Meditação* pode ser o retrato que melhor demonstra a angústia deste poeta no pós-exílio, acompanhado das suas cartas a Teófilo, cheias da constrição de quem sentia saudades de Coimbra – embora dela ainda tivesse o que se queixar. O “cá” (Europa) e o “lá” (Brasil) da *Canção do Exílio* se repete em *Meditação*, onde a presença do “lá” se ouve de quem já saiu do “cá” e habita em um espaço próprio de quem ainda não chegou “lá”⁹²⁷. Mas ao sair de “cá” e ao olhar para “lá” o poeta vê mais do que se lembrava “cá”, onde vira apenas a falta de beleza urbana: aldeias e cidades semelhantes as árvores raquíticas dos desertos infrutíferos, ruas tortas e mal calçadas, casas sem elegância e baixas, palácios sem beleza artística, rios cheios de jangadas e canoas pobres; uma vez “lá”, vê apenas escravos por toda a parte. Em quatro versetos o poeta repete nada mais que cinco vezes a palavra “escravos”, como que assustado com aquilo que vê. O poeta atribuiu toda a falta de beleza urbana à escravatura, porque a beleza era filha do pensamento e o pensamento do belo e do grande era incompatível com o sentir do escravo (*Med.1.5.4*).

Mas falando do “lá”, para onde partia, o poeta volta a lembrar-se do “cá”, donde saiu e de onde partiria o estrangeiro, e indaga o que sentiria o estrangeiro que para “lá” também partisse, se não teria se enganado por um vento inimigo e ido dar nas costas de África, ao ponto de dizer, zombeteiro: “a terra – da escravidão – não pode durar

⁹²⁴ Sobre este fato, Maximiliano, príncipe de Wied-Neuwied, quando esteve no Brasil entre os anos de 1815 a 1817, escreveu sumariamente sobre a cidade do Rio de Janeiro, atestando que, com a chegada de cerca de 20 mil portugueses, a então pequena cidade do Rio sofreu uma grande transformação e acabou por adotar costumes muito europeus; mas que o estrangeiro recém-chegado se surpreendia com o grande número de negros e mulatos que se podia encontrar nas ruas, porque a população da cidade contava com maior número de negros e homens de cor do que de brancos. Wied-Neuwied, 1958, 23-24.

⁹²⁵ Desde o princípio o escravo tornou-se um negócio importante, conforme atesta Brandão nos seus diálogos, ao testemunhar que todos os moradores do Brasil viviam, tratavam e trabalhavam com a gente vinda da Guiné (“África”). Brandão, 1943, 99.

⁹²⁶ Marques, 2010, 9.

⁹²⁷ Carlos André define que para o exilado o espaço do degredo é um presente ausente, por não querer estar ali, acaba por situar-se em parte alguma, e que ao mesmo tempo tanto um multipresente, como um ausente de qualquer lugar. André, 2007, 202-203.

muito⁹²⁸, (*Med.1.4.15*). O próprio poeta escarnece, reconhecendo que esta era a terra da liberdade cuja maioria da população era escrava. A terra da liberdade era a terra do ódio e foi por este viés que o poeta iniciou a sua meditação. Koster, aliás, era da opinião que os senhores não deviam de fato esperar nenhuma dedicação dos seus escravos, e indaga porque teriam eles esperado tal coisa, já que o contato entre estes dois povos não era de amor e harmonia, nem de bondade que produz a estima, o reconhecimento e o respeito. Era antes um intercâmbio de ódio, discórdia, aflição e desconfiança ininterrupta⁹²⁹.

Alguns poderiam alegar conotações racistas no texto, mas não é do negro que Gonçalves Dias se queixa, senão da falta de dedicação do escravo. Porque a dedicação é o fruto que se planta para obter o reconhecimento, a honra, ao passo que nenhum escravo pode ter honra no seu trabalho. Mas ela foi obrigatória no Brasil, lá atrás, Antonil atestou que sem a escravatura a vida no país não teria sido possível⁹³⁰, opinião partilhada por Buarque de Holanda⁹³¹, porque “sem o braço escravo e terra farta, terra para gastar e arruinar, não para proteger ciosamente, ela [agricultura e mineração] seria irrealizável”. O fato é que estamos a falar de uma época em que a escravatura era praticada por todo o mundo e em que o trabalho assalariado, nos moldes atuais, era ainda raro. Considerando que sem mão-de-obra capaz o Brasil necessitou de escravos, e que, ao contrário das outras ilhas portuguesas onde o braço servil foi rapidamente substituído pelo assalariado, o Brasil era dotado de uma imensidão que zombou por muitos anos dessa prática, para o português que chegava a essa terra era mais rentável obter uma repartição e financiar a compra de escravos do que contentar-se com a atividade assalariada, já que os próprios donatários tinham muitas terras a oferecer. Entretanto, à medida que se avançava no século XIX, a escravidão no Brasil deixava de ser justificada, embora continuasse a ser prática corrente.

A tal revista *Nitheroy* de 1836, traz as chamadas *Considerações económicas sobre a escravatura*, texto escrito por Torres-Homem. Há uma grande similitude entre o texto de Torres-Homem e o de Gonçalves Dias, não será demasiado dizer que trata-se não só de reminiscências, além de lê-lo, o poeta também terá tentado reproduzi-lo artisticamente como poema-prosa. Contudo, não se pode dizer que Gonçalves Dias, nem os outros românticos foram inovadores na abordagem do escravo na literatura. A literatura do Império Romano está cheia de dúvidas e apreensões acerca da escravatura; o medo dos escravos e de serem assassinados por eles, de possíveis revoltas, é um tema antigo e recorrente⁹³². Torres-Homem aponta à escravatura a culpa pela decadência na agricultura e nas artes⁹³³, e recorda que, na Antiguidade, os Romanos foram o povo que

⁹²⁸ A esse respeito, corrobora o sentimento compartilhado por Henry Koster: “um episódio pungente ocorreu no Recife pouco tempo antes de minha partida dessa terra. Um negro e sua mulher fugiram e seu amo jamais lhes soube do paradeiro e, escoados dezesseis ou dezessete anos, julgava-os mortos a ambos. N’um certo dia chegou a sua porta um grupo de ‘Capitães do Campo’ com várias pessoas aprisionadas. Reconheceu o negro e a negra e lhe disseram que os cinco jovens que estavam ali eram seus filhos, e logicamente, seus escravos. Essas pobres criaturas haviam levado todo esse período de existência com a idéia de que eram livres. Um rapaz de dezesseis e sua irmã de quatorze anos, nessa idade de alegria, iam iniciar a vida de miséria. O amo os fez prender a todos, até conseguir vendê-los para o Maranhão. Nunca pude descobrir como tinham sabido que essa gente não era livre. Ó sistema maldito, que destróis assim as esperanças e sonhos de uma vida feliz!” Koster, 1942, 525.

⁹²⁹ Koster, 1942, 527.

⁹³⁰ Ferreira, *América Abreviada*, fl. 23.

⁹³¹ Holanda, 1971, 18.

⁹³² Finley, 1986, 117.

⁹³³ Defende o fim da escravidão e mostra ao cabo os inconvenientes da empresa da escravidão: 1º a inercia das classes sociais; 2º a dificuldade de atrair emigrantes europeus que não queriam concorrer com o trabalho escravo; 3º a impossibilidade do uso de máquinas; 4º o estado de pobreza da nação pela

mais escravos possuiu. Também atribuiu a culpa às classes livres, por não se interessarem por nenhuma profissão além das que eram indispensáveis⁹³⁴. Contudo, Finley comparando a literatura romana de escravidão com leituras da escravidão no sul dos Estados Unidos, chegou-se a conclusão que nenhuma destas duas sociedades chegou à conclusão de que a prática da escravatura deveria ser substituída por outra forma de trabalho, ou simplesmente, abolida⁹³⁵.

Gonçalves Dias também estabeleceu a comparação com a maior civilização da Antiguidade. Assim como Torres-Homem, ele convida os brasileiros a olharem com prudência e cautela para não entrarem em caminhos turvos. Em Roma, enquanto a urbe cobrava vencimentos aos povos belicosos, com isso adquirindo grande número de escravos, estava a dar de mão a indústria e até a agricultura, que tanto antes havia honrado. No Senado, Menênio queixava-se que Roma necessitava de soldados aguerridos, grandes matemáticos e oradores, e não de lavradores, mercadores e outros grupos da mesma qualidade⁹³⁶. A mesma ideia tinha sido avançada por Aristóteles, e tampouco era já diferente a opinião de Platão⁹³⁷. Torres-Homem faz uma análise de todas as informações colhidas por Dionísio de Halicarnasso e conclui que, quando se lança o olhar para a indústria romana, fica-se confundido com a imensa distância que a separa não apenas das nações modernas como também das contemporâneas, que não possuíam escravos. Qualquer que fosse a potência individual do sábio, a ciência não penetrava nas oficinas. A quantidade de homens de que um senhor romano podia dispor não exigia que ele tivesse necessidade de economizar tempo e forças, e talvez por esta razão a máquina tenha ficado desconhecida por toda a Antiguidade, ao passo que, para os países do século XIX, a escravatura era a responsável pela não superação dessas “engenhosas, e brilhantes filhas da civilização⁹³⁸”.

Segundo Heródoto, no Egito, cuja construção da grande pirâmide ocupava 100 mil homens durante 20 anos – o que equivale a um total de dois milhões de obreiros, sem contar os trabalhos de extração, carreto das pedras e abertura de galerias subterrâneas – e demorara dez anos. Segundo os cálculos apresentados por Torres-Homem, todas as máquinas a vapor da Inglaterra dispostas em ação com 30.000 homens extrairiam a mesma quantidade de pedras e levantariam a altura da grande pirâmide no curto espaço de 18 horas⁹³⁹. Os países civilizados, onde não se consumiam homens com a mesma facilidade com que se consome combustível numa fornalha, forçam consequentemente o homem a ser inventor⁹⁴⁰. A escultura e a agricultura, vindas da Grécia para Roma, permaneceram sem desenvolvimento algum nas mãos de escravos romanos. Para Torres-Homem, nem uma só estátua romana existe que possa merecer admiração, o que já não acontece com a perfeição da execução grega. Os monumentos romanos mais perfeitos remanescem devido aos artistas gregos e oferecem um não pequeno contraste com alguns que foram levantados por escravos, e Torres-Homem compara o arco de Constantino, a basílica de São Pedro e São Lourenço, cujos mosaicos são mal concebidos e grosseiramente executados⁹⁴¹. O autor dá ainda o exemplo do Holandês, que, industrioso, teve que adaptar-se a uma terra estéril e disputar polegada a

limitação de produção resultado da incapacidade do trabalho escavo, 5º a lentidão da marcha da população. Torres-Homem, 1836, 81-82.

⁹³⁴ Torres-Homem, 1836, 40.

⁹³⁵ Finley, 1986, 117.

⁹³⁶ Torres-Homem, 1836, 42. Ao que diz, extraiu de Dionísio de Halicarnasso, T. II; liv. VI.

⁹³⁷ *Apud* Torres-Homem, 1836, 42.

⁹³⁸ Torres-Homem, 1836, 44.

⁹³⁹ Torres-Homem, 1836, 45-46.

⁹⁴⁰ Torres-Homem, 1836, 46-47.

⁹⁴¹ Torres-Homem, 1836, 48-49.

polegada o império das águas, mas, quando saíram pelo mar e estabeleceram colônias, o contato com a escravidão provocou neles uma repentina metamorfose: de industrioso passou a insolente, demonstrando repugnância para com a produção material; mais, no Cabo da Boa Esperança, nem mesmo o holandês, saído das últimas filas da ordem social, fazia qualquer trabalho⁹⁴². Finaliza a sua observação aos países com diferentes estados dos Estados Unidos⁹⁴³, provando como o trabalho escravo atrasava uma civilização; na verdade, enquanto a população sem escravos crescia e aumentava a sua industrialização, a parte que ainda se ocupava da escravidão continuava atarracada⁹⁴⁴. Ao cabo do seu estudo, Torres-Homem indaga a razão pela qual o Brasil terá progredido em largos passos na carreira política, sendo um dos países mais atrasados na indústria, e o porquê de tanta diferença entre o Brasil político e o industrial⁹⁴⁵.

Gonçalves Dias convida os brasileiros a olharem os exemplos das grandes civilizações do passado: antes dos helenos se curvarem diante do jugo otomano, foram os guerreiros da *Ilíada*, de Maratona, Salamina e os sábios do tempo de Péricles. As nações formam-se, progridem e decaem segundo um mesmo movimento, e talvez o Brasil devesse seguir o exemplo de uma delas, que lhe servisse de dinâmica e terapêutica social. Voltando ao exemplo dos Romanos, estes conquistaram primeiro a Gália, Ibéria e Escandinávia⁹⁴⁶ (*Med.* 1.6.7), para só depois passarem a vida nas termas perfumadas; os bretões, companheiros de Arthur, Henrique, Ricardo e os filósofos do século XVI e XVII, só depois das sessões dos seus parlamentos se deram a orgias e intemperanças; os Gauleses guerreiros do Breno e companheiros de Luís o Santo, de Baiardo, do rei Francisco e Luís XIV, eis outros exemplos. Todos passaram da idade da força à idade da razão, do reinado das armas ao reinado da inteligência, para depois adormecerem sobre os frutos dos seus trabalhos. Por seu lado, o Brasil era “uma anomalia na ordem social” (*Med.*1.6.11), que nascera adulto com os vícios e as fraquezas da idade proveta e o ceticismo do homem perverso. Deveria retroceder pelo mesmo caminho, “ou vos lançou Deus sobre a terra por que servísseis de lição ao porvir e de escarmento às gerações futuras?!” (*Med.*1.6.12) – indaga o poeta.

Gonçalves Dias também previu o fim da escravidão por analogia com a figura mítica de Laocoonte que, sofrendo terríveis agonias, concentrou todas as forças para livrar-se dos anéis das serpentes que o enlaçavam. Neste ponto, faz uma comparação belissimamente poética: como numa habitação que arde o homem louco e delirante agarra-se às traves em brasa meio consumidas pelo incêndio e não sente a dor do fogo que lhe corrói as carnes dos membros, assim os homens que sofriam reuniram-se como um só homem e soltaram um grande grito horrísono, digno do desabar dos mundos, de modo que pareciam formar uma unidade cuja frente se perdia entre as nuvens e cujos pés se enterravam em uma sepultura imensa e profunda como o abismo (*Med.*1.7.2-6). O gigante negro ameaçava dar um golpe mortífero sobre a vítima – a vítima que era um povo inteiro, “os filhos de uma numerosa família, levados aos sacrifícios por seus pais –

⁹⁴² Torres-Homem, 1836, 50-51.

⁹⁴³ Torres-Homem, 1836, 52-75.

⁹⁴⁴ Preocupados com a presença numerosa de negros libertos no seu território, e afim de varrer do seu solo esta “laia de população”, os estados do Sul fundaram uma sociedade de colonização, que estabeleceu, em 1820 na costa da Guiné, ao 7º grau de latitude norte, um estabelecimento com o nome de Libéria. No princípio eram três mil os negros que continha a colônia, e o resultado foi pouco satisfatório. Nos primeiros 14 anos de fundação da Libéria, nasceu nos Estados Unidos uma quantidade superior a 700 mil escravos. A sociedade de colonização calculou o transporte de cada liberto a 38 dólares e concluiu que era pesadíssimo eliminar a raça negra do seu território, enquanto os nascimentos enchiam por um lado e a colonização vazava por outro. Trata-se da *American Colonization Society*. Torres-Homem, 1836, 75.

⁹⁴⁵ Torres-Homem, 1836, 78.

⁹⁴⁶ Terá se equivocado em relação a Escandinávia.

como Abraão levou a Isaac, seu filho”, compara o poeta. Obviamente que trata-se de Portugal e os seus emigrantes levados para o Brasil, donde se cortou a lenha para a fogueira junto da qual adormeceram, sonhando um festim sumptuoso, e à semelhança de Isaac acordariam com as espadas sobre as suas cabeças, dependendo de uma salvação divina. Essa visão encerra-se com o capítulo I, quando o poeta, sentindo o sangue parado nas veias e um calafrio de terror na medula dos ossos, quando um manto de trevas impenetráveis se desenrola, cai com a face na terra com a inércia de um corpo sem vida. Sem dúvida que Gonçalves Dias esperava uma reação dos afros semelhante aquela que os índios fizeram: morreram mas não se sujeitaram à opressão. A influência é de Torres-Homem, mas também há um toque impescindível de Rousseau, é ele quem acredita que se devia meditar sobre a liberdade a partir dos índios e não dos escravos, ele comparou a in sujeição dos bárbaros com a sujeição dos corcéis que escavam a terra com as patas e eriçam as crinas pela aproximação do freio e cavalos domesticados que sofrem pacientemente a vara e a espora, e conclui: não é pelo aviltamento dos povos sujeitados que se devem julgar as disposições do homem a favor e contra a escravidão, mas pelos prodígios que todos os povos livres realizaram para se garantirem contra a opressão⁹⁴⁷. Mas esse estranhamento com a escravidão é porque no fundo o índio brasileiro desconhecia essa prática, nem Caminha, nem nenhum viajante, incluindo Thévet, Léry, Staden, fazem alusão a escravatura no seio indígena, o que indica que os índios desconhecem a prática⁹⁴⁸.

O capítulo segundo é o único que se inicia com uma epígrafe⁹⁴⁹ e, à semelhança do primeiro, falta-nos também o primeiro subcapítulo. O capítulo segundo é feito todo de exortação, na medida em que o ancião admoesta o jovem poeta. Desta feita, o caráter apocalítico do primeiro capítulo dá lugar a um tom mais próximo dos *Provérbios* e do Livro de *Job*, onde os anciãos estão sempre a admoestar e os mancebos a ouvir. Por outro lado, a menção ao onagro é uma indicação de quem realmente havia lido sobre a sujeição dos corcéis em Rousseau. A voz da epígrafe se faz ouvir dentro do texto (*Med.2.8.6*): ser livre e não fazer aquilo que lhe apraz é tal como serem irmãos e não serem aferidos com a mesma moeda, com a mesma partilha, são portanto homens faltos de juízo, porque o homem nasce semelhante a cria do onagro, isto é, indomesticada. O ancião prevê uma rebelião pela qual os escravos se tornariam os senhores da nação, e os que julgavam dominá-lo serão escarnecidos e martirizados; faz-se uso de outro preceito bíblico⁹⁵⁰, escrevendo: “Porque o Senhor disse: – ‘E se algum de vós quiser dominar sobre os seus irmãos, tornar-se-á o último dentre eles’” (*Med.2.9.10*). De um lado o ancião dizia que o povo era vanglorioso e impávido e não podia durar muito, de balde os seus filhos procurariam pelo vasto Império uma pedra que pudesse indicar o que os seus pais fizeram, pela qual pudessem gabar-se de terem sido os seus pais grandes. Ao passo que o poeta tinha maior esperança: acreditava que o Brasil dotaria os seus filhos de liberdade, que a nação não desmoronaria, embora as suas instituições fossem contrárias

⁹⁴⁷ “Quando vejo multidões de selvagens todos nus desprezarem as delícias europeias e afrontarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservarem unicamente a sua independência, sinto que não é a escravos que compete raciocinar sobre a liberdade.” Rousseau, 1995, 71.

⁹⁴⁸ Amorim e Mendes, 2010, 30.

⁹⁴⁹ Tem como epígrafe *Job* 11:12: *Vir uanus in superbiam erigitur, et tamquam pullum onagri, se liberum, natum putat.* (Assim o néscio se faz discreto e o estúpido onagro se humaniza). Nas *Obras Posthumas de A. Gonçalves Dias* está grafado tal como na *Vulgata Latina*. Alexei Bueno (Dias, 1998, 731), talvez por descuido, grafou *pullus* ao invés de *pullum*, um erro já que se trata de um acusativo cujo significado é “filho de um animal”.

⁹⁵⁰ *Mateus*, 20:26, 27.

e divergentes⁹⁵¹, e que o povo se manteria unido por uma força cujo centro da gravidade era o patriotismo, para quem tanto o homem que manda quanto o que obedece pronunciava o amor pela pátria, mais forte do que todas as famílias ao redor da terra. Com o coração vertendo em sangue e o corpo caído por terra o capítulo II se encerra, sentindo o ancião pena das ilusões do poeta, esperançoso, crente num futuro prodigioso para a nação. Mas, esse poeta, esperançoso já não será encontrado n’*Os Timbiras*, lá o Segundo Canto ressurgirá na imagem da “América Infeliz”, ali o poeta se põe no lugar do ancião, na imagem do cantor de um povo extinto e de um Império que seguirá o mesmo destino.

O capítulo terceiro é o mais longo, ocupando exatamente metade de toda a *Meditação*. Aqui encontramos uma clara justificativa do indianismo gonçalvino, como o viajante que bebe pela última vez a água límpida do seu pátrio rio, que há-de recordar nos areais do mundo, diz Gonçalves Dias:

Assim eu também, com a triste experiência do presente, encontrei nas cenas da natureza e da sociedade em seu começo quadros belíssimos de poesia e lições de moral sublimes, que são como inerentes à natureza do homem.

E vi que uma geração numerosa e não corrompida cobria a extensão do vasto Império.

Muitos homens descansavam contra as suas palmeiras gigantescas com tal placidez, que me recordavam o ar tranquilo das estátuas gregas, e à atitude majestosa do leão quando descansa nos páramos da Líbia.

E eles estimavam mais a vida do valente que morria no meio dos combates, do que a vida do homem covarde que era entre eles como um aborto, ou antes como a feitura de um gênio escarnecedor.

E eles adoravam a mão do Senhor no fulgir do raio, no rouquejar do trovão, e no bramir das tempestades. (*Med.3.1.4-8*).

As descrições que se seguem dão-nos a dimensão e a razão do indianismo gonçalvino, ele que, olhando para a imensidão do Império, viu uma nação que não tinha sido corrompida, que adorava a mão do Senhor pelo fulgir do raio e no bramir das tempestades, que escutava a voz dos seus pais nos ventos que açoitavam as folhas, que escutava os espíritos dos finados murmurando nas pétalas das flores, que cantava os seus feitos ao som retumbante dos borés. Eis uma nação verdadeiramente livre, cujos filhos obedientes aprendiam as leis da hospitalidade, a primeira e a mais bela das virtudes; a pátria dos heróis valentes que inspirariam a *Ilíada* Brasileira, cuja promessa viria cerca de um ano mais tarde.

Meditação é o retrato de uma sociedade falida, destinada à morte, de uma nação prestes a sucumbir ainda ao estrugir da sua infância, simplesmente porque herdara da nação senhora todos os seus vícios, a mesma que destruiu uma rica e pura civilização, a que seria descrita em *Os Timbiras*. Tendo em vista este fio de esperança que adelgaça o poeta em *Meditação*, crente num futuro glorioso quando a nação encontraria o seu prumo e seguiria o caminho para não servir de escárnio para as demais, podemos conjecturar que *Os Timbiras* não é apenas um poema de nostalgia da vida indígena, senão também da esperança de uma sociedade destruída que precisa ser resgatada. Porque o índio, para Gonçalves Dias, não era apenas o instrumento do indianismo, era a própria nacionalidade, conforme ele diz:

Elles são o instrumento passivo de quanto aqui se praticou de útil ou de glorioso; são o princípio de todas as nossas coisas; são os que deram a base para o nosso caracter nacional,

⁹⁵¹ Foi, contudo, a dissociação das poderosas componentes que haviam se adaptado à Monarquia, embora sacrificando algo de suas prerrogativas, que causou o fim do Império. Sodré, 1944, 323-328.

ainda mal desenvolvido, e será a corôa da nossa prosperidade o dia da sua inteira reabilitação⁹⁵².

Alguns anos antes, na Assembléia Geral Constituinte (*AcliBe*), José Bonifácio considerava que os dois maiores objetos para a futura prosperidade do país fosse, primeiro um novo regulamento para promover a civilização geral dos índios que traria com o andar dos tempos a inutilidade dos escravos; e em segundo uma nova lei sobre o comércio da escravatura e tratamento dos cativos⁹⁵³. Em 1870 o Dr. Policarpo Leão apresentava um “projeto de abolição” da escravatura⁹⁵⁴, mas ela só viria a acontecer em 1888. Contudo para Kothe, o abolicionismo não foi um puro moralismo brasileiro, lembra ainda que a escravidão na América se deve a civilização europeia, e que ela existia na África. Defende que o negro não foi apenas vítima, mas também precursor já que a escravidão estava extinta na Europa a mil anos, e também que o ultimato inglês coincide com a diminuição da produtividade escravocrata⁹⁵⁵.

Estou convencido de que *Meditação* pode ter servido de matriz para *Os Timbiras*, e mais tarde mostraremos excertos da prosa que se percebem dentro da epopeia, direta ou indiretamente. Comparando as duas nações, o poeta lamenta que Portugal se tenha servido do Brasil como retrete, “sentina de um povo pigmeu” (*Med.3.2.10*), diz. O termo “pigmeu” depois foi usado para os brasileiros; porque no fundo o Brasil se tornou uma cópia de Portugal. Depois da invasão, iniciaram uma luta sanguinolenta entre os homens dominadores e aqueles que não queriam ser dominados “– dos fortes contra os fracos – dos cultos contra os bárbaros”; uma batalha porfiada de Porto Seguro até à margem esquerda do Prata e às margens do Amazonas. “E a luta durou muitos anos, até que nas tabas das três embocaduras – um índio converso – o primeiro brasileiro que encontramos na História – cioso da liberdade em que nascera, morreu nobremente de morte ignominiosa por ordem de um Albuquerque” (*Med.3.2.24*)⁹⁵⁶. Este índio aqui não nominado, concordando com Marques⁹⁵⁷, era provavelmente Amaro⁹⁵⁸, fato explicado pelo padre Berredo: após a expulsão dos franceses em 1615, os portugueses se puseram em guerra contra os Tupinambás que favoreceram os franceses e desprezavam a colonização portuguesa. Desta forma eram duas as prováveis causas desta guerra: a primeira, segundo Capistrano de Abreu, pelo fato de um branco ter roubado um venábulo, uma espada e duas mulheres do famoso cacique Pacamão, chefe que liderou uma revolta onde foram mortos setenta brancos segundo uns, cem segundo outros⁹⁵⁹; o segundo motivo trata-se de um índio chamado Amaro⁹⁶⁰, criado com os padres da Companhia de Jesus e muito apaixonado pelos franceses, que, fingindo saber ler, asseverou diante dos principais que o assunto da carta do Capitão-Mor Francisco Caldeira dizia que todos os Tupinambás deviam se tornar escravos. Estas supostas palavras são tidas por Berredo como diabólicas, já que, tendo levado os Tupinambás à guerra, a resposta dos Lusos foi fulminante; liderados pelos

⁹⁵² Dias, 1868, 207 in *R. Berr.*

⁹⁵³ Silva, 2000, 23-45, (b). Na Assembleia Constituinte. Pereira, 1943, 134.

⁹⁵⁴ Leão, 1870, 19-31.

⁹⁵⁵ Kothe, 2000, 272.

⁹⁵⁶ Provável referência a uma aldeia Tupinambá, Tapuitapera, na embocadura dos três rios: Munin, Tabacuru e Mearim que desaguam na Baía do Maranhão. Marques, 2010, 265, n. 26. Brandão cita a conquista do Maranhão, da qual atesta Brandonio ter pouca notícia, visto que a comunicação entre os territórios do Brasil e do Maranhão era demasiado escassa nos dois primeiros séculos. Brandão, 1943, 52-53. Marques faz uma análise deste acontecimento. Marques, 2010, 224-229.

⁹⁵⁷ Marques, 2010, 227-228.

⁹⁵⁸ Também de acordo com Marques, 2010, 228.

⁹⁵⁹ *Apud* Marques, 2010, 227.

⁹⁶⁰ Berredo, 1989, 186 (431).

filhos (Antonio e Mathias) do então governador Jerônimo Albuquerque (1548-1618), os Portugueses entraram sertão a dentro e massacraram os índios e, por ordem direta de Mathias de Albuquerque, o índio Amaro, para servir de exemplo, foi cruelmente morto à boca do canhão⁹⁶¹. Esta taba das três desembocaduras não pode ser outra senão a dos Gamelas de Viana citados por Nimuendaju⁹⁶², bem próximos de Tapuitapera, também citada em *Os Timbiras* (T.2.237). A brasilidade desse primeiro brasileiro é garantida por Gonçalves Dias pela sua condição de índio, porque Amaro é capaz de tudo pela liberdade e, por outro, lado pela sua conversão ao cristianismo⁹⁶³.

Enquanto Portugal demandava com as nações indígenas, a “Europa inteligente” aplaudia a nação marítima e guerreira que, através do oceano, fundava um novo Império, embora estivesse viciando-o com o cancro da escravatura, transmitindo-lhe o amor do ouro sem o trabalho⁹⁶⁴. O destino de Portugal foi a ruína, o opróbrio das gentes, da maravilha que tinha sido, porque tinha escravizado o fraco, incrédula porque tinha abusado da religião, pobre porque tinha amado de sobremaneira a riqueza. Porque, como numa analogia feita por Gonçalves Dias, quando os Portugueses cavavam um buraco para fincarem na terra conquistada uma cruz, encontraram uma veia de ouro, que os distraiu do seu trabalho (*Med.3.2.25-33*).

Depois de sentenciar Portugal, num retrato belissimamente poético, Gonçalves Dias descreve a independência do Brasil. Escreve como se as partes estivessem unidas por uma imensa corrente, como se, unidas ambas numa voz sonora e retumbante que partiu do Ipiranga, que ia do mar até os Andes e do Prata até as margens do Amazonas, a corrente se tenha partido em mil pedaços. E a corrente, presa na extremidade do Império conquistador, estava num espigão adentado, de maneira que, ao partir-se, arrancou-lhe as entranhas e as precipitou no mar. E, na extremidade do Império conquistado, a corrente encerrava-se em um espigão bifurcado, de maneira que, ao ceder, não se pôde desligar e se afundou nas profundezas do mar, e ninguém era capaz de arrancar porque era forte e bifurcada, mas somente a ferrugem a poderia enfraquecer com a revolução dos anos e com o salitre das ondas – falava obviamente da escravatura (*Med.3.4.5-15*)⁹⁶⁵.

Para Marques, o espigão bifurcado evoca a tradição marítima dos Lusitanos, lembrando uma âncora que sintomaticamente estava encravada no fundo da terra brasileira; ou, se quisermos ampliar ainda mais, já que estava encravado nos valores morais dessa nova nação, que de certo modo permanecerão os mesmos, sobretudo se referentes às injustiças sociais e à escravidão. Esta visão moral se torna mais plausível, na medida em que o próprio narrador acrescenta que, por toda as partes como por todas as coisas, existiam sinais dessa corrente presa ao espigão bifurcado e que ninguém tentava arrancar, porque era forte e bifurcado, cabendo somente à ferrugem, à revolução dos anos e ao salitre das ondas o poder de o enfraquecer⁹⁶⁶. Para Herculano, a

⁹⁶¹ Berredo, 1989, 198-199 (454); Monteiro, 76-77.

⁹⁶² Nimuendaju, 1946, 68.

⁹⁶³ Marques, 2010, 229.

⁹⁶⁴ A escravidão era um câncer que roia as entranhas do Brasil, fora a mesma expressão usada por José Bonifácio diante da Assembleia Constituinte. Silva, 2000, 31, (b). *AcliBe*.

⁹⁶⁵ “A historia diz, que as grades reformas se hão feito no mundo, não só a despeito, mas à custa dos que para ellas se não achavam preparados”. Queria Torres-Homem dizer com isso, que o fim da escravidão pegaria muitos de surpresa, por não estarem preparados para ela. Torres-Homem, 1836, 39. Gonçalves Dias previa portanto a revolução e tinha motivos para isso, quando estava estudando em Coimbra viu-se privado de remessa de dinheiro vinda do Brasil em virtude das rebeliões da escravaria de 1839 a 1840, que interromperam as vias de comunicação em Itapecuru, Caxias e outros portos do centro, privando São Luís dos produtos da lavoura. Gomes Filho, 1997, 61.

⁹⁶⁶ Marques, 2010, 234.

sociedade brasileira estava vergôntea, separada da carcomida árvore portuguesa, embora ainda conservasse uma parte do velho tronco⁹⁶⁷. O Brasil era a moderna Esparta, Portugal a respetiva moderna Helos⁹⁶⁸. O autor lusitano ainda cria que o Brasil era vasto, rico e destinado pela sua situação a representar um grande papel na história do Novo Mundo⁹⁶⁹, enquanto que a Portugal caberia a decadência, as cãs. A representação de Gonçalves vai exatamente ao encontro das palavras de Herculano, cuja opinião não era singular no Velho Mundo.

Gonçalves Dias divide sumariamente o Brasil em duas classes, que se subdividem depois noutras duas, que optámos por nomear de Ocupada e Ociosa⁹⁷⁰: a primeira dividida entre Brancos e Pretos, a segunda entre Índios e Mestiços⁹⁷¹. Os Pretos eram a maior destas categorias e os únicos a serem escravizados nos tempos idos do Império, enquanto as demais classes, além de minoritárias, eram livres. Na sua representação, após a independência os homens se uniram para decidir a conjugação do novo país e optaram por manter a mesma ordem. Justifica que os homens pretos deveriam servir os brancos⁹⁷² porque assim era desde os tempos remotos, porque os filósofos disseram que os mais fracos deviam servir os mais fortes⁹⁷³, porque os proprietários disseram que eram eles a sua maior fortuna e porque os brancos se consideravam mais ricos e mais inteligentes. José Bonifácio elencara uns quantos motivos que os portugueses encontraram para justificar o tráfico negreiro: diziam que era um ato de caridade buscar escravos na África, porque escapavam de serem vítimas de despóticos régulos; que se não fossem enviados para o Brasil ficariam privados da luz do evangelho; que os infelizes mudavam de um clima e país ardente e horrível para outro, doce, fértil e ameno; e devendo os criminosos e prisioneiros de guerra serem mortos imediatamente pelos bárbaros costumes, era um favor que lhes faziam em comprá-los e darem uma vida – ainda que em cativeiro. Por fim José Bonifácio estaria de acordo com as propostas dos “homens perversos e insensatos”, se estes africanos fossem tirados de África para serem colonos livres no Brasil⁹⁷⁴. Mas, com a independência, a classe Ocupada continuou a exercer as mesmas tarefas – o centro da crítica do Capítulo Primeiro; ao passo que a classe Ociosa perguntou qual seria o seu lugar neste novo Império:

⁹⁶⁷ Herculano, 1998, 99.

⁹⁶⁸ Herculano, 1998, 98.

⁹⁶⁹ Herculano, 1998, 97.

⁹⁷⁰ George Thomson no seu livro sobre *Marxismo e Poesia*, na introdução à poesia épica descreve que a civilização como conhecemos nos dias atuais pressupõe a existência de uma classe Ociosa; o homem moderno distingue-se dos animais por produzir os seus próprios meios de subsistência e distingue-se do homem selvagem por ter levado essa produção até o nível de tornar possível uma camada da população viver do trabalho da outra. Thomson, 1977, 57.

⁹⁷¹ Os Jesuítas declararam cedo que os mestiços eram inaptos para a aculturação dos índios. Em uma carta a Loiola, escrita em Piratininga em Julho de 1554, o padre José de Anchieta considerava-os como “a gente mais perdida” e até piores que os índios. *Apud* Silva, 1992, 485.

⁹⁷² Maximiliano atestou que os Portugueses eram a raça dominante, à qual que seguiam os Brasileiros filhos de Portugueses, de origem mais ou menos pura. Fala em seguida das mestiçagens comuns: negro e índio, índio e branco, branco e negros. Wied-Neuwied, 1958, 24.

⁹⁷³ O branco era sempre o empresário da colonização. Sodrê, 1944, 112. No Brasil do século XIX, Koster escreveu aquilo que viu, acerca da verdadeira mentalidade da sociedade brasílica: “o povo de côr não é apto para todos os cargos administrativos e não poderá ser também pertencente ao sacerdócio”. Koster, 1942, 474-475. Montesquieu definiu que a escravidão deriva do desprezo de uma nação por outra, em que a diferença de costumes é interpretada como um indício de inferioridade humana e social. *Apud* Ventura, 1991, 20.

⁹⁷⁴ Silva, 2000, 25-26, (b). *AcliBe*.

3.2. Meditação: Práxis e Poiesis antiépica sobre o Império do Brasil

E os homens da raça indígena e os de cor mestiça disseram em voz alta: – “E nós que faremos?”

“Qual será o nosso lugar entre os homens que são senhores, e os homens que são escravos?”

“Não queremos quinhoar o pão do escravo, e não nos podemos sentar à mesa dos ricos e dos poderosos. (Med.3.5.16-18).

Quando Gonçalves Dias fez o seu relatório sobre a educação pública no Brasil, disse que, nesse país, duas grandes classes não recebiam ensino nem educação alguma: os Negros e os Índios⁹⁷⁵. Nos primórdios do regime colonial a classe indígena, convertida ao Cristianismo, recebera algum grau de instrução através dos Jesuítas, e destes nasceriam os Mestiços, os Ociosos do Império. Mas ainda havia índios e ele concluiu que ao Império não convinha mais buscá-los na floresta para os converter e civilizar, nem mesmo olhar de perto para a instrução dos aldeados. No entanto, era necessário pelo menos olhar para aquela entremeada com a população livre, porque tinham uma ação desmoralizadora que os ditos civilizados não procuravam remediar. Cria o poeta ser demasiado perigoso dar-lhes instrução, mas questiona se ao menos não deviam dar alguma educação moral e religiosa, de forma a evitar perturbações sociais, já que semelhantes atos haviam produzido perturbações noutros locais, no momento de reivindicar direitos através da violência.

Centenas de escravos existem por esses sertões, aos quais se falta as noções mais simples da religião e do dever, e que não sabem ou não compreendem os mandamentos de Deus. Educá-los além de ser um dever religioso, é um dever social, por que a devassidão de costumes, que neles presenciamos, será um invencível obstáculo da educação da mocidade⁹⁷⁶.

Esta opinião de Gonçalves Dias, a que chegamos através do texto de Marques⁹⁷⁷, recorda um outro texto de 1854, redigido pela Comissão de Cafeicultores da Região de Vassouras. Preocupados ambos em traçar esta educação religiosa, tinham a religião

⁹⁷⁵ Silva, 2000, 65, (b). In *Civilização de Índios e Coisas do Brasil*. No capítulo: *Os índios devem gozar dos privilégios da raça branca*, José Bonifácio questionava que índio manso gozava de uma fortuna medíocre, que tivesse uma casa ou um escravo; ao passo que muitos mulatos e negros viviam abastados. Ao término propõe uma mistura de raças, entre brancos e índios, índios e mulatos, mas não negros, para cruzar as raças e acabar de vez com o isolamento das aldeias. No *Paládio contra Revoluções Políticas*, o mesmo autor volta a defender, desta feita, a miscigenação de negros e mulatos. *Ibidem*, 81; na figura do tapuia, do caipira, do gaúcho, do curiboca e do caburé, o mestiço, ressaltava Couto de Magalhães, não é inferior intelectualmente, senão que não recebem educação necessária. Magalhães, 1876, 101-102. *Obj. Cit.* Machado, 1997, 378-379. Gonçalves Dias reconheceu que enquanto na França os Comissários encontravam dificuldade em escolher o melhor, e do melhor que fosse aplicável e praticável para o restante do país, no Brasil, ele, encarregado de escrever um relatório encontrou a dificuldade de descobrir alguma coisa que se devesse conservar tal como existe. Dias, 1989, 339. *Rel.Ins.* Gonçalves Dias também recorda que no antigo regime (o colonial) era costume criar cadeiras primárias nas localidades em que estabeleciam índios convertidos. E diz: “se não nos convém ir procurar novos índios às florestas para os converter e civilizar, nem mesmo olharmos de perto para a instrução dos aldeados, é de necessidade atendermos ao menos essa outra classe, que entremeada com a população livre, tem sobre ela uma ação desmoralizadora, que não procuramos remediar.” Cria que podia ser perigoso dar instrução aos escravos, mas questiona se não deviam ao menos se ocupar da educação moral e religiosa, que seria necessário prepará-los de modo a coibir que revoluções e perturbações como noutras partes do globo tinham acontecido. “Educá-los [diz dos escravos], além de ser um dever religioso, é um dever social, por que a devassidão dos costumes, que neles presenciamos, será um invencível obstáculo da educação da mocidade”. Dias, 1989, 364-365. *Rel.ins.* O decreto mais saliente em favor dos índios durante o Império foi expedido em 1845 e tratava da regulação da catequese e da civilização dos índios, com disposições ainda detectáveis na atualidade. Amorim e Mendes, 2010, 49.

⁹⁷⁶ “Relatório sobre a instrução Pública em Diversas províncias do Norte”, in Almeida, José Ricardo Pires de, *História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*, São Paulo, PUCSP, 1989. 364-365.

⁹⁷⁷ Marques, 2010, 169-171.

como um freio, na medida em que ensinava a resignação⁹⁷⁸. É interessante ver como compartilhavam tal opinião, decerto praticada por alguns senhores mais perspicazes. Montaigne⁹⁷⁹ dizia que não ocupando em trabalho determinado que o sujeito e o constranja, o homem lança-se desordenadamente no vago campo da fantasia e não há sonho e nem loucura que o entendimento não engendre em semelhante agitação. Utiliza o exemplo do cavalo que escapa sozinho e anda cem vezes mais do que quando é conduzido por um cavaleiro; o espírito ocioso engendra tantas quimeras, tantos monstros fantásticos, sem trégua e nem repouso, sem ordem nem concerto. Gonçalves Dias acreditava que a revolução nasceria a partir da classe Ociosa e quiçá tivesse motivos filosóficos, Marcuse⁹⁸⁰ mais tarde alegaria que a realização suprema do homem está vinculada a uma comunidade de pessoas livres e razoáveis donde todos possuem as mesmas possibilidades de desenvolvimento e satisfação de todas as suas forças. O anseio pela permanência da felicidade terrena vai refugiar-se na ideia do amor⁹⁸¹, para Comte a concretização da Ordem e do Progresso só podia ser atingida se tivesse por princípio o Amor. Gonçalves Dias sabendo disso, critica a nação por ser um país de política mesquinha, feita de ideias e não de cousas, que não pelejava por amor do progresso, e ao seu ver “a ordem e o progresso são inseparáveis; – e o que realizar uma obterá a outra” (*Med.3.12.11*)⁹⁸². O paradoxo gonçalvino é que depois do Humanismo uma epopeia já não podia esconder estas coisas. O próprio Virgílio enfrentou esse paradoxo e por isso o seu poema demonstra está cheio de soturnidade, porque como alega Monti⁹⁸³, a política Romana foi organizada em partido que não aderiam a uma ideologia, mas a alianças pessoais com a finalidade de manter as promoções mútuas e comuns.

Quando o britânico Koster observou as classes sociais do Brasil, descreveu que a população livre era constituída por Europeus e Brasileiros “de raça mestiça: brancos e pretos e das variedades que se pode nascer deste ramo” e dos mamelucos “brancos e indígenas e das suas variedades”; alguns negros alforriados e os mestiços de indígenas e negros⁹⁸⁴, que ele não denomina de cafuzos. Entretanto, observou que os europeus que chegavam olhavam os Brasileiros desprezivelmente e consideravam-se superiores⁹⁸⁵. O homem brasileiro, na sua opinião, branco e grande proprietário descendente de primitivos donatários ou de famílias distintas, mantinha em alta a ideia da sua própria importância, a ponto de se tornar ridículo⁹⁸⁶. Encerra com a opinião de que os Europeus eram menos indulgentes com os escravos do que os Brasileiros⁹⁸⁷. Quanto aos mulatos, conclui que se sentiam superiores aos mamelucos, que se inclinavam para os brancos e se orgulhavam de não ter nada em comum com os índios, embora se sentissem inferiores aos brancos⁹⁸⁸. Koster é bastante sucinto sobre os mamelucos, dizendo apenas que viviam no sertão e nas proximidades do litoral, mas conclui que, por terem

⁹⁷⁸ Marquese, R. B. (Org.), *Manual do Agricultor Brasileiro - Carlos Augusto Taunay*, 1ª. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2001. Pg 286. *Obj. Cit.* Marques, 2010, 170.

⁹⁷⁹ Montaigne, 1976, 23-24. In “Da Ociosidade”.

⁹⁸⁰ Marcuse, 1970, 67-68.

⁹⁸¹ Marcuse, 1970, 82-84.

⁹⁸² Curiosamente, a frase positivista foi adaptada à Bandeira Nacional Brasileira: “L’amour pour principe et l’ordre pour base; le progrès pour but” (Comte, Auguste, *Discours sur l’ensemble du positivisme*, Paris, Librairie Scientifique-industrielle de L. Mathias, 1848, 315). Aí aparece, tal como adaptada em *Meditação*, cuja data é 8 de Maio de 1846.

⁹⁸³ Monti, 1981, 9.

⁹⁸⁴ Koster, 1942, 475-476.

⁹⁸⁵ Koster, 1942, 476.

⁹⁸⁶ Koster, 1942, 476.

⁹⁸⁷ Koster, 1942, 479.

⁹⁸⁸ Koster, 1942, 479-480.

conhecimento e descenderem de duas raças livres “índia e branca”, ou talvez por viverem no interior onde o Governo era menos exigente, pareciam ter mais independência de carácter e demonstravam menos deferência pelos brancos do que os mulatos⁹⁸⁹. Acerca dos indígenas propriamente ditos, Koster é sumário: não chegou a conhecer nenhum deles senão a fama que tinham de serem muito temidos⁹⁹⁰.

Tristão de Athayde⁹⁹¹ considera que Gonçalves Dias julgou o índio, por ser autóctone, como mais brasileiro, quando o negro é que servia para ser o companheiro da infância e o braço do desbravamento da terra. Acusa-o de não se interessar pelo africano, vendo erradamente o desabrochar da nacionalidade apenas como uma luta entre o português e o índio. O que não impede que *Meditação* seja, talvez, a obra inicial da escassa literatura brasileira sobre a escravidão. Mas ao contrário, conforme o próprio poeta justifica, o índio era o único que pertencia à terra, tal como os rios, montes e árvores⁹⁹². O elemento da nacionalidade em Gonçalves Dias torna-se diferente do de José de Alencar já que, ao passo que o romancista opta pelo cruzamento das raças, e o poeta quer mostrar o início da sociedade ainda não corrompida. Diríamos que *Meditação* foi a base de *Os Timbiras*, na medida em que já nesse poema ele demonstra como a sociedade brasileira estava corrompida; simplesmente, não poderia mostrar um casamento pacífico entre as raças porque este nunca existiu, daí que o seu indianismo consista em voltar-se para dentro da nação. A nação é a terra e o homem que nela habita, e nela habitou um homem não corrompido e perdido no tempo, o homem que o Brasil precisa e quer resgatar.

Para Antônio Cândido, *Meditação* tem uma clara influência tanto de *A voz do profeta* (1836-1837), escrito por Alexandre Herculano sobre os desdobramentos da Revolução de Setembro de 1836, como do texto panfletário *Palavras de um crente* (1834), do padre francês Hughes Félicité Robert de Lamennais⁹⁹³, e das *Meditações Poéticas* de Alphonse de Lamartine⁹⁹⁴. Eu tenho por certo que principalmente o Capítulo Primeiro tem como fundamento as *Considerações económicas sobre a Escravatura* de Francisco Sales Torres-Homem, cujo artigo saiu na revista *Nitheroy* de 1836. Mas apontamos ainda outra grande semelhança com *Suspiros Poéticos e Saudades* de Gonçalves de Magalhães, também de 1836, que aliás foi o livro inaugurador do movimento romântico brasileiro⁹⁹⁵. No prefácio desta obra, Magalhães fez aquilo que Ackermann⁹⁹⁶ chamou de “ars poetica”. Com efeito, o autor aparece ora sentado entre as ruínas da antiga Roma, meditando sobre a sorte dos Impérios, ora no cimo dos Alpes, com a imaginação no infinito, ora na gótica catedral admirando a grandeza de Deus e os prodígios do Cristianismo, ora entre os ciprestes cuja sombra cobre os túmulos, ora ainda refletindo sobre a sorte da pátria, sobre as paixões dos

⁹⁸⁹ Koster, 1942, 484.

⁹⁹⁰ Koster, 1942, 484.

⁹⁹¹ Tristão de Athayde in Silva, M., I-06,12,002. Vs. fl. 63.

⁹⁹² Dias, 1868, 206. Sousa Pinto refletindo sobre uma fala de Tristão de Athayde em *Dois amigos. Na terra do Sol* (1924), em que o poeta brasileiro dizia que o índio é um mito tão idêntico quanto o pau-brasil, fê-lo concluir que o pau-brasil batizou a terra, e o índio, seu primitivo habitante, são de fato realidades nacionais. Pinto, 1928, 6.

⁹⁹³ Marques, 2010, 111. Marques considera que Lamennais serviu de influência literária também para Herculano. Sua poética era sobretudo religiosa e política. Moreau, 1968, 121-125. Sofreu influência da filosofia de Descartes, principalmente da filosofia do *Cogito* como ele próprio declarou na sua *Défense de l'Essai sur l'indifférence* (1817), [*ibidem*, 123].

⁹⁹⁴ Os diários de Lamartine nos mostram que a sua obra lírica recebeu uma influência de Rousseau, Voltaire e Chateaubriand, entre outros. Moreau, 1968, 133-134, 138-139.

⁹⁹⁵ Secchin, 2008, 172.

⁹⁹⁶ Ackermann, 1964, 16.

homens e o nada da vida. Para Marques⁹⁹⁷ existem claros vestígios de *Invocação à saudade*, poema que contém uma defesa do escravo lembrando o seu sofrimento:

A pátria ao peregrino, o amigo ao amigo,
O esposo à esposa; e ao malfadado escravo,
Que sem futuro pelo mundo vaga,
Mostras a liberdade, e o lar paterno;
E a cada simulacro que apresentas,
Com farpado agulhão rasgas o peito
Do triste que te sofre;
E nos olhos sanguíneos, encovados,
Não lágrimas destilas,
Mas fel, só atro fel, bárbara, espremes.

(...)

Oh terra do Brasil, terra querida,
Quantas vezes do mísero Africano
Te regaram as lágrimas saudosas?
Quantas vezes teus bosques repetiram
Magoados acentos
Do cântico do escravo,
Ao som dos duros golpes do machado?

Oh bárbara ambição, que sem piedade,
Cega e surda de Cristo a lei postergas,
E assoberbando mares, e perigos,
Vais infame roubar, não vãs riquezas,
Mas homens, que escravizas!

Gonçalves de Magalhães foi mais do que uma influência para Gonçalves Dias. Foi concorrente direto ao posto de poeta nacional, como já dissemos algures. Um ano após a publicação de *A confederação dos Tamoios*, Gonçalves Dias lança, em Leipzig, *Os Timbiras*. Também num outro poema, a *Ode ao Pacificador do Maranhão*, de 1841, Gonçalves de Magalhães fez uma alusão às hordas de escravos, sublevados pelo negro Cosme e aquilombados nas cabeceiras do Rio Preto. O negro na literatura brasileira, no entanto, é anterior aos indianistas. O Jesuíta José de Anchieta, sendo considerado o maior de todos os missionários no Brasil, onde aportou em 1553, teve muito do índio nos seus escritos e nunca escreveu sobre o comportamento do negro. No entanto, foi o primeiro a registrar as hostilidades que cedo se originaram entre estas duas raças, a negra e a índia; testemunhou da existência de dez mil escravos da Guiné e Angola em sessenta e seis fazendas de Pernambuco, e mais três mil na Bahia; condenou ainda os proprietários de terras porque não permitiam que os escravos pudessem levar uma vida de cristão⁹⁹⁸. O negro só entrava nas escrituras nos primeiros séculos para registrar o seu valor económico ou o contingente de trabalhadores escravos de determinado local; assim, só tardiamente entrou para a literatura de fato. Mas de acordo Sayers⁹⁹⁹, o primeiro texto literário propriamente dito sobre os negros no Brasil surgiu através do padre Antônio Vieira, o maior orador lusitano do século XVII.

⁹⁹⁷ Marques, 2010, 149.

⁹⁹⁸ Sayers, 1958, 62-63.

⁹⁹⁹ Sayers, 1958, 71. Entretanto, a opinião do jesuíta era contraditória. Do ponto de vista do humanista liberal que era, defendia os judeus e, consequentemente, simpatizou com a causa negra; como jesuíta, defendeu o índio a expensas do africano e, como estadista, dos maiores da restauração portuguesa, reconheceu a importância da escravidão negra para o desenvolvimento económico da colónia portuguesa nas Américas. Sayers, 1958, 75. O Padre Antônio Vieira, chega propor no Maranhão o fim das entradas no sertão e como alternativa para a escassa mão-de-obra, propõe a introdução de escravos provenientes de Angola. Tapia e Folch, 1990, 420.

O negro também passou pelo crivo dos Arcades: Durão, em *Caramuru*, agregou a figura do negro à imagem de Henrique Dias, em breve narrativa do papel desenvolvido pelo “capitão dos etíopes valentes” (*Car.*9.41.6), na batalha dos Guararapes. O poema celebrava os primeiros cento e cinquenta anos de colonização portuguesa¹⁰⁰⁰. Basílio da Gama escreve ainda outro curto poema épico sobre um nobre negro, *Quitúbia*, que para Sayers e Sousa Pinto¹⁰⁰¹ é provavelmente o primeiro príncipe africano a figurar na poesia portuguesa. O herói é pintado como uma espécie de Aquiles em miniatura, e a impressão homérica deixada pelo poema é reforçada pela influência de estilo, já que, por exemplo, a lista dos nomes dos navios e capitães é uma reminiscência do livro segundo da *Ilíada*. No entanto, a referência à cor do herói demonstra o lugar do negro na literatura arcádica, ainda que estejamos a falar do negro de condição nobre¹⁰⁰². *Quitúbia*, ao lado da *Décima dos três enforcados*, de Gregório de Matos¹⁰⁰³, e *Henrique Dias*, de José da Natividade Saldanha, eis a primeira trilogia poética brasileira propriamente dita cujo herói central é um negro¹⁰⁰⁴.

Na verdade, na poesia propriamente dita, nem Santa Rita Durão, Basílio da Gama, Gonçalves de Magalhães, Porto-Alegre ou os outros inconfindentes se pronunciam contra a escravidão¹⁰⁰⁵. Marques lembra-nos um poema que passou a esmo por Sayers, *Tabira*, que se encerra numa comparação direta entre os índios e os negros que não é desfavorável ao negro¹⁰⁰⁶. Segundo Ackermann o negro conseguia suportar aquele horror, mas o índio preferia a morte a suportar a escravidão¹⁰⁰⁷. Contudo, neste poema, o negro realmente vive na senzala, mas para lá também vai o índio aliado¹⁰⁰⁸. Para Marques, o poema *Tabira*, como a própria *Meditação*, deixa bem clara “a imagem do negro (...) caracterizada por uma suposta inferioridade em relação tanto ao branco quanto ao índio¹⁰⁰⁹”. Sinto-me forçado a discordar desta opinião porque, diferentemente do que a epígrafe do poema¹⁰¹⁰ sugere, o corpus é muito aguçado: *Tabira*, o herói, marcha valente para uma morte gloriosa, condenando a sua tribo à escravidão, e ele próprio – vítima da sua loucura – morre não pelos interesses da sua tribo senão por causa alheia.

Na minha ótica, o que está estampado no texto é a hospitalidade e a bestialidade indígena, tão comentadas pelos cronistas, bem como a ambição desenfreada dos Portugueses. *Tabira* morre por um tratado, condenando os seus súditos a uma vida na

¹⁰⁰⁰ Sayers, 1958, 111; Pinto, 1928, 8.

¹⁰⁰¹ Sayers, 1958, 111. De acordo com Sayers o negro foi introduzido nas letras portuguesas por Gil Vicente, *vd. idem*, pg. 30.

¹⁰⁰² Sayers, 1958, 111-112.

C’o teu sangue compraste a tua glória.
Que ainda que essa cor escura o encobre,
Verteste-o por teu Rei; é sangue nobre. (*Quit.*22-24)

¹⁰⁰³ Silvio Romero considera Gregório de Matos o decano dos poetas abolicionistas brasileiros. Romero, 1888, XV, *Et Apud* Pereira, 1943, 134.

¹⁰⁰⁴ Sayers, 1958, 138-139.

¹⁰⁰⁵ *Apud* Pereira, 1943, 134.

¹⁰⁰⁶ Marques, 2010, 153-154.

¹⁰⁰⁷ Ackermann, 1964, 102. A ideia é compartilhada por muitos outros, inclusive Ferreira, *América Abreviada*, fl. 152v. Obviamente que todos eles disseram, sem considerar o fator cultural destes povos, que os índios brasileiros desconheciam a prática da escravidão, algo que no Velho Mundo era praticado amplamente.

¹⁰⁰⁸ Ver Grizoste, 2011, 1973.

¹⁰⁰⁹ Marques, 2010, 154. A inferioridade mental, a tendência para a criminalidade e a amoralidade eram tomadas para justificar a escravidão, e o efeito da mestiçagem na sociedade brasileira, para o negro, o mestiço, ao mulato e ao índio. Sodré, 1944, 111.

¹⁰¹⁰ “Les peaux rouges, plus nobles, mais plus infortunées que les peaux noires, qui arriveront un jour à la liberté par l’esclavage, n’ont d’autre recours que la mort, parce que leur nature se refuse à la servitude”

senzala, pois que a sorte que lhes cabia aproximava-se muito mais da vida de escravos do que da de um senhor. Gonçalves Dias escreve, n' *A Escrava*, semelhante à *Canção do Exílio*, a saudade pelo ponto de vista africano¹⁰¹¹. No entanto, Marques vê neste poema possíveis matizes abolicionistas¹⁰¹², e um leitor escreveu uma *Carta ao meu amigo A. Gonçalves Dias* onde louvava o poema mas acrescentava que muitas coisas na vida do escravo não haviam sido incluídas¹⁰¹³. O poeta também alega, em *O Brasil e a Oceania*¹⁰¹⁴, que o mito da mãe d'água pode ser de origem africana, mito que foi representado numa das *Poesias Americanas*, denominada precisamente *A Mãe D'Água*. Também temos a presença do negro na tradução do *Bug-Jargal* de Victor Hugo. Este Bug-Jargal tinha sido um príncipe de África, procurou vingar-se dos seus escravizadores no Haiti, dos assassinos de seu pai (o rei de Kakongo e seus filhos) e dos que condenaram à prostituição a sua mulher¹⁰¹⁵. *Meditação*, diz Sayers, é uma alegoria poética afirmando que o Brasil é um Império indigno, porque é criado pelo braço escravo, e o servo é incapaz de grandes realizações¹⁰¹⁶. Não é o negro incapaz de grandes realizações, mas o escravo, seja de qualquer sorte ou origem. Dessa forma, *Meditação* é um símbolo da renúncia na cultura afirmativa, e de acordo com Marcuse¹⁰¹⁷, a renúncia nesse caso específico está ligada ao atrofiamento externo, à subordinação disciplinada de uma ordem miserável, a falta de felicidade não é algo metafísico, mas está intrinsecamente ligada a organização racional da sociedade. De certo modo, psicanalizando o poema há uma neurose de defesa. Não que Gonçalves Dias fosse histérico, mas a realidade do Brasil depois de ter vivido longos anos em Portugal, provocou uma histeria poética¹⁰¹⁸. Freud¹⁰¹⁹ descreve que a histeria começa com a subjugação do ego, subjugação que marca o culminar da paranóia. A tensão de impulso é tão forte que força uma produção de uma descarga – em geral uma expressão excessiva de uma excitação.

Meditação acaba sendo exatamente o símbolo daquilo que não deveria aparecer numa epopeia, sobretudo se o Imperador estava preocupado com a composição de um poema épico à altura d'*Os Lusíadas*, capaz de celebrar a nação e a sua unidade. Mas é símbolo justamente porque os cidadãos do Brasil estavam muito distante dos cidadãos da Grécia antiga, mas também não se pode dizer que no poema de Camões encontramos os mesmos elementos homéricos, muito pelo contrário, há uma enorme diferença entre Homero, Virgílio e Camões. Virgílio não expôs muito a questão da escravidão em Roma, não tanto quanto Homero, mas sabemos que ela existia, tão forte quanto na América, como verificaria Finley¹⁰²⁰. Verifica-se aliás, que foram os gregos quem mais reservaram aos cidadãos o monopólio do direito de possuir terras, e que em comunidades mais oligárquicas, como no caso de Esparta, limitaram os direitos políticos apenas aos proprietários de terra¹⁰²¹. O que diferenciava então o Brasil da

¹⁰¹¹ Sayers, 1958, 163. As poesias dessa época, que abordavam o negro, eram sempre como motivos para declamações fugitivas, e ao lado de Gonçalves Dias aparece Bitthencourt Sampaio com a sua *Cativa*, Luiz Delfino com a sua *Filha d'África*. Romero, 1888, 1111.

¹⁰¹² Marques, 2010, 152.

¹⁰¹³ Sayers, 1958, 165-166. Aponta como levantamento tirado da *Crônica Literária, jornal de instrução e recreio* (Rio de Janeiro, tipografia do editor José Ferreira Monteiro), vol I, 1850.

¹⁰¹⁴ Dias, 1909, 105. Em rodapé.

¹⁰¹⁵ Sayers, 1958, 164.

¹⁰¹⁶ Sayers, 1958, 164.

¹⁰¹⁷ Marcuse, 1970, 115.

¹⁰¹⁸ De acordo com Freud são quatro os tipos de neuroses: neurose obsessiva, prazer-desprazer-supressão, paranóia e histeria. Freud, 1956, 129-132.

¹⁰¹⁹ Freud, 1956, 136-137.

¹⁰²⁰ Finley, 1986, 108.

¹⁰²¹ Finley, 1986, 131.

Grécia? Para Marques, fica claro que as contradições sociais existiam e deviam ser mantidas, não discutidas¹⁰²². Pelo menos ao que parece, *Meditação* cumpriu à risca estes interesses, sendo provavelmente digerida em silêncio, bem longe dos debates da imprensa, porque implicaria uma discussão indesejada que norteava a política excludente da sociedade brasileira oitocentista¹⁰²³. Mas a diferença principal entre o Brasil e a Grécia nesse quesito, é que no século XIX a humanidade de uma forma geral já não tinha o mesmo tipo de leitura dos gregos. Finley depois de abordar o episódio de Tersites (que falaremos mais adiante), diz que aborrecido é ignorarmos completamente como eram definidos os direitos quando se tratavam de pessoas do povo, fosse o conflito entre um nobre e um plebeu ou dois plebeus. Nem Homero, nem o seu público se preocupavam com esses problemas¹⁰²⁴.

Henriques Leal republicaria o romance, desta vez com as partes que lhe foram cortadas na primeira edição, tentando ainda sobrevalorizar o caráter antiesclavagista do romance na biografia do poeta¹⁰²⁵, referindo-se a prosa como um “triste brado a favor da raça vilipendiada dos filhos d’Africa e de seus descendentes” cuja cobiça do brasileiro ainda os mantinha em escravidão¹⁰²⁶. Para Roncari, *Meditação* é talvez a primeira tentativa de representação global da sociedade brasileira e, mais importante para o antiépico, uma visão do principal motivo de suas deformações e de suas fontes de injustiças e iniquidades: a escravidão¹⁰²⁷. Para Marques¹⁰²⁸, foi uma verdadeira afronta à política do favor, uma prática corriqueira no Brasil oitocentista. Já para Maria Ribeiro, a voz da “visão” é a própria fala do Piaga que, ampliada em versos na boca de um narrador, denuncia a escravatura não só de índios, mas também de negros, e de um sentimento anticolonialista ou antilusitanista. Nota-se a preocupação social do poeta ao falar da independência, na medida em que se volta para a divisão do trabalho, da distribuição de poder, da instrução, expondo a preponderância do Europeu, a escravidão do Africano e a marginalidade dos índios e mestiços¹⁰²⁹. Para Franchetti é uma obra “estranha e desigual”, uma prosa poética de inspiração bíblica em que o poeta denuncia os males herdados da colonização e as mazelas que dela se originaram: a marginalidade dos índios, a escravidão, ociosidade e o alheamento da classe dominante, bem como problemas estruturais de organização nacional¹⁰³⁰. Para Henriques Leal é um poema em prosa, um canto singelo e plangente erguido em favor da emancipação da escravatura, da extinção dessa lepra que corrompia a sociedade brasileira, envenenando-lhe a seiva da vida e empanando-lhe o brilho; era um mal herdado dos Portugueses que corrompia a moral dos Brasileiros, fazendo o país estremecer no caminho do progresso, enquanto esperava o fim próximo desta ignomínia¹⁰³¹. Não nega Henriques Leal que esta obra foi um ato de coragem do poeta, sendo uma das vozes precursoras da lei de 28 de Setembro de 1871¹⁰³², 14 anos mais tarde, e teria dito que tinha sido um prenúncio da *Lei Áurea* de 13 de Maio de 1888, mas o próprio Leal não a testemunharia, porque morreu em 29

¹⁰²² Artur Young, nos começos da Revolução Industrial em Inglaterra, havia observado que as classes inferiores deveriam ser mantidas na pobreza, para que continuassem zelosas no seu trabalho. Apud Finley, 1986, 110.

¹⁰²³ Marques, 2010, 265.

¹⁰²⁴ Finley, 1982, 107.

¹⁰²⁵ Marques, 2010, 266.

¹⁰²⁶ Leal, 1874, 64.

¹⁰²⁷ Roncari, 1995, 369.

¹⁰²⁸ Marques, 2010, 267.

¹⁰²⁹ Ribeiro, 2011, 189.

¹⁰³⁰ Franchetti, 2005, 23; 2007, 15-16 Bandeira chama de “prosa bíblica”. Bandeira, 1964, 43.

¹⁰³¹ Leal, 1874, 346.

¹⁰³² Leal, 1874, 346.

de Setembro de 1885. Este sentimento humanitário do poeta surgiu provavelmente em 1845, em Caxias, diante dos lances atribulados¹⁰³³, logo após a sua chegada à cidade, e de onde escreveria cartas lamuriosas principalmente ao seu amigo Teófilo. Logo no despontar da sua carreira de literato encontrou a sazão para *Meditação*. Mas o poeta gostava de dizer que não tinha ambições políticas, “mas quando mesmo algum dia chegar a ser alguma cousa, tem por certo que não terei importância nenhuma política”¹⁰³⁴ – dissera a Teófilo.

Se a sociologia é uma ciência dirigida para o homem, não como indivíduo singular, mas como parte integrante de uma organização social¹⁰³⁵; dir-se-ia que *Meditação* possui claramente uma sociologia marxista, sobretudo com crítica a burguesia, porque está estreitamente ligada à análise das classes e não é separada da imediata práxis política, preocupada, sobretudo, em minar o poder da burguesia e instaurar o poder do proletariado – duma sociedade livre de escravos e de ociosos. *Os Timbiras* será o retorno à sociedade perfeita destruída pela mesma que foi primeiro analisada em *Meditação*, Marcuse¹⁰³⁶ abordou essa questão ontológica do idealismo antigo e concluiu que existe uma inferioridade da realidade social em que a *praxis* não inclui o conhecimento da verdade acerca da existência humana. O mundo do verdadeiro, do bom e do belo, é um mundo «ideal», *Os Timbiras* funda-se nesse mundo ideal, já *Meditação* é uma reflexão muito mais filosófica do que poética da sociedade brasileira, e para Horkheimer¹⁰³⁷ a filosofia é, a um tempo, proteção e crítica, porque ela outorga caráter à consciência do indivíduo. A diferença entre o prosador e o poeta, é que na prosa Gonçalves Dias usou-se da sociologia da literatura para criticar a estrutura social e política do Brasil, enquanto na epopeia há a volta do pedagogo, do poeta-historiador, filósofo das raças brásílicas que nasceu para ensinar, devolver à sociedade os valores que ela perdeu. Mas, Percy Shelley na sua *A defense of Poetry* define que a distinção entre poeta e escritor de prosa é um erro vulgar, que a distinção entre filósofo e poeta foi antecipada. Segundo Platão seria um filósofo e poeta – a verdade e o esplendor de suas imagens, e a melodia de sua linguagem era mais intensa do que era possível conceber¹⁰³⁸; mas Percy vai além, para ele todos os autores de revoluções nas suas opiniões não são apenas poetas necessariamente como também são inventores¹⁰³⁹. Existem muitos equívocos em torno do próprio termo “prosa”, tanto que se fala em prosa literária para diferenciar daquilo que não é literatura¹⁰⁴⁰. Mas, William Bryant¹⁰⁴¹ ao analisar a diferença de prosa e poesia, conclui que ela, consiste, em primeiro lugar, no emprego de harmonia métrica na poesia, e, em segundo lugar, na exclusão, também na poesia, de tudo o que causa fadiga para a compreensão e todos os assuntos que são também triviais e comuns para exercitar qualquer emoção que quiser.

O escravo não podia ser tomado como objeto de uma epopeia, porque já nessa altura a filosofia discordava do sistema económico. Nas epopeias, sobretudo as homéricas, há um grande número de escravos que aparecem. Há quem justifique que o sistema escravocrata greco-romano e até o judaico eram diferentes daquele que foi desenvolvido pelos portugueses, no Brasil. Os apontamentos de Finley indicam que não havia assim uma tão grande diferença como se julga: os escravos fugiam e eram

¹⁰³³ Leal, 1874, 346-347.

¹⁰³⁴ 1846, Out., 1, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1058.

¹⁰³⁵ Zenzo e Pelosi, 1976, 144.

¹⁰³⁶ Marcuse, 1970, 50.

¹⁰³⁷ Horkheimer, 1970, 130-131.

¹⁰³⁸ Shelley, 1965, 185.

¹⁰³⁹ Shelley, 1965, 186.

¹⁰⁴⁰ Ducrot e Todorov, 1982, 191.

¹⁰⁴¹ Bryant, 1965, 220-221.

espancados e marcados, assim como os animais. As mulheres escravas, podiam inclusive, terem filhos de homens livres. Se os escravos e animais causassem danos numa propriedade alheia, os responsáveis eram os seus proprietários¹⁰⁴². Por mais que se tente isentar o cristianismo de concordar com o antigo sistema escravocrata, os indícios apontam que o sistema para os escravizados em si não sofreu grandes alterações, a *Carta a Filémon* é o exemplo máximo disso. Nesse livro específico, Paulo escrevera a este homem de Colossos exclusivamente com a finalidade de exortá-lo acerca de Onésimo, um escravo fugitivo. Segundo a lei romana, um escravo fugitivo era passível de morte. Haja vista que ninguém foge por excessos de galhardia.

A verdade é que a visão do escravo, no século XIX, era muito diferente do que na antiguidade. Havia uma pressão para o fim da escravatura¹⁰⁴³, louvar portanto, uma sociedade que ainda era escravocrata, seria hipocrisia, uma heresia. O que tira o escravo da epopeia é a mudança de valores, porque o trabalho assalariado é tardio e sofisticado, mas na antiguidade os escravos possuíam inclusive mais privilégios do que os jornaleiros¹⁰⁴⁴. Numa famosa passagem de Homero, quando Ulisses foi ao Hades, encontra a sombra de Aquiles e pergunta-lhe como está. Em resposta, Aquiles disse que preferia estar acorrentado trabalhando como um *thes* para outrem, do que reinar entre os mortos (*Od.*11.489-491). Não um escravo, mas um *thes* sem terra era a condição mais baixa dentro da *Odisséia*. Na *Ilíada* o deus Poseidon lembra a Apolo o tempo em que os dois trabalharam como *thetes* ao serviço de Laomedonte, rei de Tróia, por um salário combinado; ao fim foram despedidos sem receber o dinheiro e sem terem condições de obterem a reparação (*Il.*21.441-452). Os *thetes* eram homens livres e o porqueiro Eumeu um escravo, e este tinha um lugar mais seguro no mundo graças à sua ligação a um *oikos*¹⁰⁴⁵. No entanto, Finley acaba por concluir que a Itália e Grécia clássicas eram sociedades esclavagistas no mesmo sentido lato dos estados do sul dos Estados Unidos. Havia diferenças fundamentais entre elas, e a principal é de que a população que na antiguidade possuía escravos era proporcionalmente muito maior do que os vinte e vinte e cinco por cento dos estados norte-americanos¹⁰⁴⁶. Vidal-Naquet¹⁰⁴⁷ lembra que a Declaração dos Direitos do Homem aconteceu em 1789, contudo quando pensamos Homero, também pensamos na igualdade e na liberdade. Principalmente porque a ideia de igualdade não era desconhecida na antiga Grécia, que inventou a noção de democracia que desfrutamos na atualidade, mas esta igualdade grega estava sempre reservada apenas aos cidadãos do sexo masculino, isto é, uma minoria.

É verdade que o indianismo falhou como movimento à nacionalidade, mas a literatura antiesclavagista falharia ainda mais. Dessa maneira, a proposta de uma *Ilíada* Brasileira, tendo o índio como sustento de *Génesis* americano, representa não apenas o retrato de um povo extinto senão o próprio ideal da nação, o belo que está perdido para sempre, que precisa ser resgatado, porquanto Gonçalves Dias crê no futuro da nação, sabe que ela está sendo corroída pela quebra de interesses entre as suas instituições e que não pode continuar da mesma maneira. A diferença é que *Meditação* é o poema prosa que mostra a crua realidade de um Império degenerado, enquanto *Os Timbiras* é o verdadeiro grito de esperança que busca mostrar o vilão à nacionalidade – o homem

¹⁰⁴² Finley, 1986, 83-84.

¹⁰⁴³ Machado, 1997, 370.

¹⁰⁴⁴ Ao que parece, nos séculos IV e V da nossa era, a escravatura havia perdido o seu lugar central mesmo nas áreas clássicas; nas cidades recuou em favor do trabalho livre, na maior parte independente, e no campo em favor dos camponeses livres denominados *coloni*. Finley, 1986, 118.

¹⁰⁴⁵ Finley, 1986, 89.

¹⁰⁴⁶ Finley, 1986, 108.

¹⁰⁴⁷ Vidal-Naquet, 1992, 102.

luso que troça dos costumes índios, escraviza africanos e ignora os mestiços. Othon Garcia, ciente das diferenças do antiescravismo, diz que “o indianismo – como tema e atitude – é o aspeto popularizado, mais brasileiro, nativista, enfim – e lhe faz propaganda¹⁰⁴⁸”. Por fim, *Meditação* é o protótipo d’*Os Timbiras*, e, como tal, serve para análise dos influxos do poema-prosa na epopeia, e ambos possuem uma relação com a *Eneida*, porque o papel do povo dominador atravessa o poema Latino em todos os momentos; de Tróia ao Lácio, em uma dimensão humana, um povo sobrepõe ao outro, na figura de Eneias/Augusto aos povos subjugados, sendo que ambos são estrangeiros. Assim como não eram tão brasileiros, Itajuba e D. Pedro II.

¹⁰⁴⁸ Garcia, 1956, 17-18. Gonçalves será o *poeta do índio* como uma espécie de *pendant* para Castro Alves, *poeta dos escravos*.

3.3. A PROPOSTA DE UMA ILÍADA BRASILEIRA

Et ainsi prismes possession de cette terre, et monde nouveau pour Iesus-Christ, et en son nom, esperans de benir la place, et d'y planter la Croix vn de ces iours que nous auons differé à dessein.

D'Evreux¹⁰⁴⁹

O diagrama da *Ilíada* Brasileira surgiu de um passeio a um local próximo do Rio de Janeiro¹⁰⁵⁰; eis aqui a carta, cujo fragmento transcrito foi publicado por Henriques Leal no seu *Pantheon Maranhense*:

Saberás que estive cousa de cincoenta dias em uma chacara do Serra, em *Macacos*, e durante todo aquelle sancto ocio, como dizia Virgilio, nada mais fiz do que fumar, caçar e imaginar. Imaginei um poema... como nunca ouviste fallar de outro: magotes de tigres, de coatys, de cascaveis; imaginei mangueiras e jaboticabeiras copadas, jequitibás e ipés arrogantes, sapucaeias e jambeiros, de palmeiras não fallemos; guerreiros diabolicos, mulheres feiticeiras, sapos e jacarés sem conta: emfim, um genesis americano, uma *Ilíada Brasileira*, uma criação recreada. Passa-se a acção no Maranhão e vae terminar no Amazonas com a dispersão dos *Tymbiras*; nas guerras entre elles e depois com os portuguezes. O primeiro canto já está prompto, o segundo começado¹⁰⁵¹.

Gonçalves Dias era um literato ambicioso. Lançou-se no teatro, no romance e na poesia – nos mais diversos gêneros de composição poética; era advogado, professor e jornalista, aventurou-se ainda pela etnografia e tornou-se historiador. Na sua opinião, um historiador precisava ser poeta ou político, e foi por isso que acusou Berredo de cronista dos Portuguezes, já que este não era nem poeta nem político¹⁰⁵². De fato, como diz Percy Shelley¹⁰⁵³, os grandes historiadores, Heródoto, Plutarco e Tito Lívio eram poetas; e embora apenas Tito Lívio conteve-se de desenvolver essa faculdade, em seu mais elevado grau. O interesse em conceber um poema épico tem a tutela de Alexandre Herculano, a cobrança de José de Alencar, a concorrência de Gonçalves de Magalhães e o interesse do Imperador Dom Pedro II, que se comprometera a pagar 15 mil réis anuais e franquia dos hospitais ao poeta que compusesse um poema nacional¹⁰⁵⁴. Foi com o interesse de se tornar uma epopeia nacional que *Os Timbiras* foi escrito; Gonzaga Filho acometido de um tão grande exagero afirma que quem ler a *Ilíada* e *Os Timbiras* verá traços tão similares que parecem irmãos gêmeos¹⁰⁵⁵. Mas foi modesto ao dizer que se o fim do poeta era ser o Ossian daquele povo, muito ouviu a Homero na disposição do plano¹⁰⁵⁶. Mas com razões fundadas Friedrich Schlegel afirmou que a arte moderna se

¹⁰⁴⁹ D'evreux, Yves, *Voyage dans le Nord du Brésil fait Durant les années 1613 et 1614*, org. Ferdinand Denis, Leipzig, Paris, Librairie A. Franck, 1864, 375.

¹⁰⁵⁰ Bandeira, 1998, 29, a. A Chácara dos Macacos, de Lisboa Serra, situava-se na antiga Estrada de D. Castorina, na Gávea, no Rio de Janeiro.

¹⁰⁵¹ 1847, Jul., 5, *Apud* Leal, 1874, 89-90. *Obj. Cit.*: Moises, 1989, 36; Ricardo, 1964, 56; Bandeira, 1964, 66-67; Costa, 2001, 46. Bandeira repete em nota na publicação de *Os Timbiras*, in Dias, 1944, 249.

¹⁰⁵² Dias, 1868, 200. *Quoque apud* Kodama, 2009, 166.

¹⁰⁵³ Shelley, 1965, 187.

¹⁰⁵⁴ 1847, Abr. 6, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1067.

¹⁰⁵⁵ Gonzaga Filho, 1940, 1.

¹⁰⁵⁶ Gonzaga Filho, 1940, 1.

encontra na arte antiga, sob a influência de princípios orientadores, é um processo de cultura artificial¹⁰⁵⁷.

Para Ackermann¹⁰⁵⁸, Gonçalves Dias tencionava publicar a obra paulatinamente como fizera Goethe (*Fausto*) e Byron (*Don Juan*). O poema vem dedicado *À majestade do Muito Alto e Muito poderoso príncipe o Senhor D. Pedro II, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil*, e, para Lúcia Pereira, não se trata de bajulação, até porque o Imperador já o conhecia e já o prezava¹⁰⁵⁹. Embora Capanema tenha retirado o livro da Alfândega sem pagá-lo corretamente, graças à intervenção do próprio monarca¹⁰⁶⁰. Os quatro primeiros cantos impressos deviam estar concluídos em cerca de dez anos, defende Lúcia Pereira; de fato, a declaração do poeta supõe que já estivessem acabados há um bom tempo¹⁰⁶¹; era a consumação de um dos seus temores – acreditava que o casamento era incompatível com a poesia¹⁰⁶², fechou-se sobre ela desde o casamento e desinteressara pel’*Os Timbiras*, do contrário não precisaria dizer em cobrar alma nova para continuação¹⁰⁶³.

Virgílio recitou as suas *Geórgicas* para Otávio em Atela, na Campânia, no verão de 29 a.C. A razão do poeta ter sido convidado para essa tarefa reside talvez no seu conhecimento sobre a agricultura. Sargeant em *Trees, Shrubs, and Plants of Virgil* destaca essa paixão pela linguagem poética greco-pastoral. Otávio tinha conhecimento, via Mecenas, que Virgílio planejava escrever um poema épico sobre Eneias, o ancestral pai da nação¹⁰⁶⁴, e, segundo Kraggerud e Medeiros¹⁰⁶⁵, os versos das *Geórgicas* eram já o anúncio da *Eneida*. E para Hardie, as *Bucólicas* e as *Geórgicas*, haviam exibido já Augusto e a política de unidade nacional¹⁰⁶⁶. Para West¹⁰⁶⁷, Homero era um grande

¹⁰⁵⁷ *Über das Studium der griechischen Poesie (Sur l'étude de la poésie grecque)*, Godesberg, Paul Hankamer, 1974, 62. Apud Jauss, 1978, 189.

¹⁰⁵⁸ Ackermann, 1964, 134.

¹⁰⁵⁹ Pereira, 1943, 214.

¹⁰⁶⁰ Acerca da primeira tiragem, disse o poeta a Capanema: “O Brockhaus te remeterá o meu primeiro volume”, de 1700 a 1800; 200 ficariam na Europa, 100 em Portugal. Daqueles que chegassem a Capanema, 4 deviam ir para a casa do poeta, e tiraria para si quantos quisesse; quanto aos restantes, que fizesse o mesmo. Capanema os pôs à venda no *Correio Mercantil* a 6\$000, sem cobrar comissão, e mandou 50 exemplares para cada província. Mas estes números acima se referem aos *Cantos*, publicados na mesma época. Já *Os Timbiras*, não tiveram a mesma aceitação: em 12 de Janeiro de 1858 dizia Capanema: “os teus *Timbiras* chegaram, para serem estropiados por Macedo Soares e Porto-Alegre no Instituto. Concordamos em vendê-lo por 2\$000 e mesmo assim não afluem compradores como aconteceu aos cantos, muitos dizem que não comprem por não estar acabado”. De notar que chegaram ao Brasil apenas 350 exemplares de *Os Timbiras*, e não se sabe quantos foram publicados no total, embora Lúcia Miguel Pereira deduza ter sido cerca de 500. Em carta ao sogro, o poeta se queixa de que os brasileiros não gostavam de ler, dando como desculpa para a baixa venda o fato de a obra não estar concluída (1857, Ago., 2 apud Pereira, 1943, 216). Esquece-se, no entanto, que os *Cantos* foram um sucesso de vendas, tanto no Brasil quando no exterior. Pereira, 1943, 214-216.

¹⁰⁶¹ Eis os fatores e as circunstâncias que circunscrevem a publicação do poema *Os Timbiras*, segundo a própria narrativa do poeta a Capanema: “Alguns destes alemães fanáticos com os estudos filológicos puseram-me cerco para a publicação do meu dicionário de Tupi, que, na minha vaidade de compilador, não me parece cousa inteiramente desprezível. Por outro lado, tinha há tanto tempo oferecido o meu poema ao Imperador, que me envergonhava de o ter na gaveta há tanto tempo. Quatro cantos dele estavam prontos para a impressão, - ora, se a cousa não tem de merecer aceitação, não vale a pena gastar a minha vida preocupado com essa idéia: assim, publico em folheto, para dar continuação depois. Se for aceito, cobrarei alma nova para a continuação; se não, tomo naturalmente outro caminho”. Em carta de Leipzig, 03/05/1857, apud Pereira, 1943, 214.

¹⁰⁶² 1843, Out. 7, carta a Teófilo in Dias, 1998, 1040; 1853, Nov. 5 carta a Teófilo in Leal, 1874, 109-110. «Citados no capítulo 2».

¹⁰⁶³ Pereira, 1943, 214.

¹⁰⁶⁴ Kraggerud, 1998, 1; Richard, 2010, 98.

¹⁰⁶⁵ Para Kraggerud, *ibidem* o verso G. 3.1-48; para Medeiros, 1992, 9-10 o verso 3.10-16

¹⁰⁶⁶ Hardie, 1998, 66.

realismo marcial, mas Virgílio estava mais interessado nos detalhes impressionantes e no propósito era político. Contudo, Virgílio adota a mitologia homérica¹⁰⁶⁸, o básico empreendimento que atentara Gonçalves Dias. O poeta brasileiro não se entregou à poética pastoril, mas a sua *Canção do Exílio* demonstra a paixão, o fascínio que o poeta sentia por ambientes selvagens, ali ele fala de palmeiras, bosques, flores e do sabiá; é uma inovação porque como recorda Spix e Martius, depois de surpreendidos com a beleza de um pássaro junto a Serra do Mar, que era costume negar aos pássaros americanos uma expressão harmoniosa, e somente conceder-lhes o esplendor das cores da plumagem¹⁰⁶⁹. É mister que a ambientação selvática é muito mais próxima do ambiente pastoril que a própria urbe homérico-*virgiliana*¹⁰⁷⁰. Mas, a epopeia brasileira não poderia ser urbana porque o Brasil na sua estrutura colonial fincou suas bases fora dos meios urbanos¹⁰⁷¹. Os holandeses falharam nas suas incursões no Brasil, porque tentaram conquistar o sertão a partir das cidades, o português não se embrenhou na mata como se acreditou, porque a conquista do sertão brasileiro é muito tardia relativamente aos espanhóis e ingleses, mas a plasticidade do lusitano culminou no aparecimento do mameluco que assegurou a conquista do interior, em parte pelo desejo de conquista do sangue luso, e noutra parte pelo gosto pelo ambiente selvagem que o mameluco herdou dos indígenas.

Não seria portanto demasiado que o indianismo gonçalvino nasce com a própria *Canção do Exílio*. Contudo, Ackermann¹⁰⁷² reconhece que o poema *O Gigante de Pedra* reapareceu mais dilatado em *Tabira* e na epopeia *Os Timbiras*, no sentido lato de que com a tradição histórica se iniciava a invasão branca e a destruição da raça indígena. *Tabira*, cujo herói caminha valente rumo à batalha, é a prenúncia de Itajuba; por outro lado, quanto a ambos os antagonistas, o poeta privou-nos dos seus nomes. Gostaria de lembrar ainda o poema *Leito de Folhas Verdes* evocando a tardança de Jatir, cujo nome é o mesmo do herói e filho de Ogib d'*Os Timbiras*, igualmente desaparecido. Mas já dissemos anteriormente, foi *Meditação* que serviu como principal arquétipo, já que mostrou ao poeta o que devia ou não incluir num poema nacional, sendo evidente que os versetos do primeiro subcapítulo do Capítulo Terceiro são os maiores prenúncios de *Os Timbiras*, embora não descartemos que toda esta prosa se encontra na epopeia. Do mesmo modo, como houve um deslocamento entre a virtude política de Júlio César nas *Geórgicas* e a *Eneida*¹⁰⁷³, houve também um lapso entre o desempenho monárquico de *Meditação* e *Os Timbiras*.

De acordo com Lacroix¹⁰⁷⁴, toda a obra literária gira em torno de um mal, sendo que os seus estudos filosóficos apontam no sentido de que a proliferação do mal sobre a terra sugere que a guerra com o bem foi já vencida pelo mal. De fato, para Madélenat¹⁰⁷⁵ o sentir épico vive na luz escura da guerra. A especulação teológica, a filosofia da história e do progresso e as doutrinas revolucionárias apregoavam a necessidade do mal como mediador do bem¹⁰⁷⁶, mas uma série de acontecimentos tornaram esta teoria – a do mal que prepara o advento do bem – insustentável. Hoje, é

¹⁰⁶⁷ West, 1990, 17.

¹⁰⁶⁸ Madélenat, 1986, 61.

¹⁰⁶⁹ Spix e Martius, 1981, 115 (1).

¹⁰⁷⁰ Mas, mesmo para a leitura da *Eneida* a palavra “agrícola” tem um significado muito especial. Lyne, 1989, 144.

¹⁰⁷¹ Holanda, 1971, 41.

¹⁰⁷² Ackermann, 1964, 92.

¹⁰⁷³ Powell, 1998, 90; 2008, 15.

¹⁰⁷⁴ Lacroix, 1998, 61.

¹⁰⁷⁵ Madélenat, 1986, 71.

¹⁰⁷⁶ Lacroix, 1998, 61.

certo, não há justificativas que expliquem fenômenos como a escravatura¹⁰⁷⁷: porque foram os homens escravizados e o que ganharam outros homens com isso? Em tese, isso desbarata a mitologia da ruína e o apogeu de Job, um dos pilares do cristianismo: por detrás do mal há uma finalidade, como se fosse um apuramento, semelhante ao oleiro que amassa o barro para depois constituir uma obra aprazível. O poema *Deprecação* é, talvez, o melhor exemplo gonçalvino, sobretudo tendo em conta a falta de justificativas diante do abandono de Tupã e do reinado de Anhangá, do triunfo do império do mal sobre o bem. No entanto, em *Os Timbiras*, o Piaga justificaria a profanação dos Maracás evidenciando obviamente a fúria de Anhangá (*Tim.3.560-565*), tal como no poema *mater* a profecia do sofrimento de Eneias condiciona a hostilidade de Juno para com os sobreviventes troianos¹⁰⁷⁸, recordada a deusa do julgamento de Páris.

Para Medeiros¹⁰⁷⁹, Virgílio não sentia entusiasmo em escrever um poema épico (*Ecl.* 6.3-5), mas a tentação da epopeia estava latente na bucólica 4 (*Ecl.* 4.1-3), datada de 40/39 a. C. Com efeito, dez anos depois o poeta muda de ideias e dispõe-se a celebrar a glória de Augusto (*G.* 3.10-16). Tampouco Gonçalves Dias via razões para compor uma epopeia: porquê celebrar a glória de um rei que dormia (*Med.* 3.10.17-21), enquanto o facho da discórdia estava aceso pelas ruas (*Med.* 3.11.2-10), enquanto o povo vivia num país marcado pela dura opressão e pelo ócio das classes mais poderosas (*Med.* 3.5.1-31)? Contudo, nesse mesmo país, encontrou o poeta uma classe que não foi corrompida, a única que ainda podia ser celebrada pela poesia (*Med.* 3.1.5-21). Gonçalves Dias deve encontrar dentro de si a herança índia, já que se propõe cantar uma raça extinta, diga-se, pelo mesmo sangue que em todos corre. Propõe-se cantar até a derrota final, apontando os enganos em que os nativos incorreram, um intento carregado de ilogismo. Não obstante, em semelhante situação paradoxal se envolvera Virgílio, pois propunha-se cantar uma *Pax Romana* (*En.*1.4-6) na qual detetava erros e guerras, razões que não encontrava dentro de si¹⁰⁸⁰, e em situação oposta a do poeta brasileiro, Virgílio não conseguiu encontrar um grupo não corrompido. O bardo romano morreu sem concluir o poema; o brasileiro falou em recobrar o ânimo para terminar *Os Timbiras*, e há indícios de o ter concluído, embora tenha sido perdido no naufrágio que o vitimou.

A batalha de Áccio marcou o final de um século de revolução, distúrbios civis e guerras, de confiscações de propriedades, proscrições e massacres, como nenhum estado havia visto antes. O triunfo de Augusto assegurou internamente a ordem e a paz para o século¹⁰⁸¹. Contudo para Medeiros, a *Eneida* sofreu golpes e contragolpes, não se tornou um *Bellum Actiacum* nem um panegírico de Augusto, nem sequer um poema histórico como os *Annales* de Ênio, senão uma epopeia homérica, nova e peculiar. Embora seja o poema da fixação dos troianos na Itália¹⁰⁸², é também a epopeia dos esforços, tantas vezes baldados, de um herói tentando ultrapassar a barreira humana: “a fixação no passado, o gosto amargo nas lágrimas, a corrosão das dúvidas e da angústia, a tentação da barbárie em si e nos outros¹⁰⁸³”. A *Eneida* envolve muita ação militar e, para Lyne em particular, a segunda parte do poema ilustra muitas das agonias e dilemas da guerra civil recentemente enfrentada pelo Império Romano. Virgílio não poderia distanciar-se disso, muito menos glamorizá-lo¹⁰⁸⁴. Por isso fez um jogo de extorsão,

¹⁰⁷⁷ Lacroix, 1998, 64.

¹⁰⁷⁸ Williams, 1967, 27.

¹⁰⁷⁹ Medeiros, 1992, 9-10.

¹⁰⁸⁰ Pereira, 1992, 78; Carvalho, 2008, 64 (a). Na qual o seu próprio herói não entendeu.

¹⁰⁸¹ Sellar, 1897, 8.

¹⁰⁸² Fowler, 1918, 26 (b).

¹⁰⁸³ Medeiros, 1992, 11.

¹⁰⁸⁴ Lyne, 1989, 100.

fazendo de Eneias a perversão do homem de paz e moralidade¹⁰⁸⁵. Este estilo *sui generis* de uma epopeia subjetiva só foi alcançado exatamente pela dimensão humana do poema e do herói. O pessimismo de Gonçalves Dias contudo é atenuado porque há alguém no seu poema que não sentiu a mancha do pecado, enquanto em Virgílio não há inocentes. Apesar de que a configuração apresenta n’*Os Timbiras*, um poema singular, desde logo porque o poeta sabe que é o cantor de um povo extinto, logo ele sofre porque o inocente já não existe, ao passo que o homem pecador subsiste no seio da nação.

Gonçalves Dias invoca a sombra do selvagem guerreiro de passos lentos e incertos e arco bipartido sem mandar calar o sábio grego e o troiano, tal como aquele que invocou as Tágides (*Lus.* 1.3.1 e 1.4.1), não começa por falar de um áureo Brasil no principado da real sucessão (*Car.* 1.3.3-4), não nos manda honrar o herói que subjuguou o povo rude (*Ura.* 1.6-7.), nem invoca a Luz¹⁰⁸⁶ que difundida nos corações e nas almas obstinadas, faz conhecer os erros (*Muh.* 1.2.1-3), nem pinta a morte entremeada com uma paisagem panegírica logo no início (*Cta.* 1.1-18.). Gonçalves Dias é conciso, veio para cantar os ritos¹⁰⁸⁷ semibárbaros dos Piagas, a terra virgem onde a cruz de Cristo foi plantada; haverá nessa lembrança da cruz uma reminiscência poética dos árcades? Obviamente que sim, o Brasil cristão é lembrado logo nos primeiros versos. Eis o pessimismo que desabrocha já nos primeiros versos d’*Os Timbiras*, notemos uma diferença em relação a um dos poemas épicos de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*: lá o padre lusitano, o apóstolo da cristandade brasileira, destemidamente denomina Cururupeba como bárbaro (*Ges.Men* 844-849), Gonçalves Dias é pusilânime, não chama o índio civilizado porque é filho de europeu, mas também não pode chamá-lo bárbaro porque simpatiza com o homem americano, por isso ele tenta descrever uma coisa que não é nem uma, nem outra: semi-bárbaro.

Os ritos semibarbaros dos Piagas,
Cultores de Tupan, e a terra virgem
Donde como d’um throno, emfim se abrirão
Da cruz de Christo os piedosos braços. (*Tim.* i.1-4)¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁵ Lyne, 1989, 145.

¹⁰⁸⁶ Wilkens afasta-se das divindades pagãs e vai buscar a Luz, fonte de verdade e de salvação, através do maravilhoso cristão. Pêgo, 2010, 61.

¹⁰⁸⁷ O rito (ritus: ordem) ou símbolo em ação tem a virtualidade social de funcionar plasticamente em três imagens: primeiro o mito através do rito leva à imitação exemplar do herói ou deus mítico, porque no mundo dos seres sobrenaturais as coisas aconteceram pela primeira vez; em segundo porque o rito é um escudo que protege o indivíduo e a comunidade de perigos desconhecidos, da improvisação e do perigo e em terceiro porque o rito representa e exprime a alma ou o espírito da comunidade. Mardones, 2005, 46.

¹⁰⁸⁸ O segmento melódico do poema, predominantemente, é constituído por versos decassílabos com cesura no sexto verso. Bandeira notou que os decassílabos são maioritariamente acentuados na segunda e sexta sílabas (Bandeira, 1998, 60-61, b.), sendo que, em toda a restante poética gonçalvina, os decassílabos são habitualmente acentuados na sexta sílaba ou na quarta e na oitava (Bandeira, 1998, 60, b.). Amora dá-nos uma noção básica para a divisão dos segmentos melódicos e das ocorrências de redução e repulsão das vogais (Amora, 1964, 78-79). Segundo este autor, no princípio o decassílabo tinha apenas uma cesura, mas com o tempo se construíram variados esquemas rítmicos (Amora, 1964, 97). Nota-se nos versos supracitados uma elisão no terceiro e no quarto versos, uma sinérese no segundo verso e uma diérese no quarto verso, onde dividimos o ditongo para a formação da sílaba poética, contudo sem a presença de um hiato. A propósito, Alberto de Oliveira (apud Bandeira, 1998, 69, b.) notou que Gonçalves praticou elisões violentas, tendo um gosto especial pelo hiato; para ele, os versos de *Os Timbiras* são “errados ou pelo menos frouxos”, e dá como exemplo os seguintes: “Da batalha? ou seja ou não conosco” (*Tim.*3.280); “Tal vinda, a não ser que o audaz Tymbira” (*Tim.*4.25).

Bandeira atribui a crítica ao fato de os parnasianos só admitirem o hiato no interior da palavra, jamais de uma a outra em caso de vogais fracas, mesmo que introduzidas a uma pausa natural por ponto ou vírgula. Gonçalves exerceu um domínio magistral sobre os decassílabos brancos em *Os Timbiras*,

Desse povo, ele propõe cantar as festas e as batalhas; mas entre essas batalhas levadas a cabo pelos “semi-bárbaros” também havia aquelas contra a “cruz de Cristo”, e o poema de Anchieta lembra isto, Cururupeba havia-se lançado feroz contra os cristãos e por isso Mem de Sá não deixaria impune o seu crime (*Ges.Men* 844-859). Porque então o poeta emprega o advérbio “enfim”? Para Leal¹⁰⁸⁹, foi feliz a referência à imagem da cruz de Cristo, porque devolve o significado antigo, o primeiro nome do Brasil: “terra de Sancta Cruz”¹⁰⁹⁰. Por sua vez, Bernardo Guimarães censurou o poeta por ver na imagem da cruz a ideia em que assenta o calvário, que para ele não é a América. Mas, este caráter religioso impresso logo nos primeiros versos da epopeia, podem, sem dúvidas, serem empréstimos de Santa Rita Durão, que para Sousa Pinto, foi o primeiro poeta brasileiro de profundo sentimento religioso¹⁰⁹¹. Eu diria que os versos remetem a epopeia de Anchieta, porque lá a pregação de Cristo e a conversão à fé cristã era um dos objetivos (*Ges.Men.* 1060-1069)¹⁰⁹², e que agora n’*Os Timbiras* o poeta revela que o objetivo português tinha sido concluído, afinal os piedosos braços tinham sido abertos. Contudo, Henriques Leal se viu obrigado a censura da imagem dizendo que o poeta queria referir-se apenas ao Brasil, a terra de Tupã cujo primeiro nome foi ilha de Vera Cruz, rapidamente comutada para terra de Santa Cruz¹⁰⁹³, logo trata-se de uma defesa. Não tive acesso ao texto de Bernardo Guimarães senão pela crítica de Henriques Leal; mas sem sobrepor a autoridade do biógrafo contemporâneo ao poeta, este advérbio “enfim” pode indicar “depois de muito esperado” e, no canto da América infeliz, o poeta exalta a ventura e lamenta o fado do continente solitário, circulando de polo a polo, distante dos gananciosos Europeus. Se entrarmos por esta discussão, Andrey Oliveira terá tido razão em dizer que essa é uma referência de ironia. Para Viriato Corrêa, talvez nenhum país haja como o Brasil, cuja vida é tão estreitamente ligada à batina e aos buréis. Portugal, Espanha, Itália e Paraguai sempre tiveram períodos históricos sulcados pela ação do clericalismo – mas nestes países tiveram modalidades felizes e funestas, ao passo que no Brasil foram sempre brilhante e encantadoras. Noutras partes do mundo tiveram influências retrógradas, mas no Brasil a influência sempre foi progressista. Os Jesuítas se puseram entre o indígena e o europeu, arrancando o selvícola das garras dos íncolas – já entregues a mais funda degradação moral¹⁰⁹⁴. Para Andrey Oliveira¹⁰⁹⁵, a referência à “cruz de Cristo” é um dos raros momentos irônicos da poesia indianista de Gonçalves Dias, porque há um fundo lúgubre latente por detrás dessa bela imagem cristã. Não podemos cair no ledão engano de achar que “piedosos braços” seja um atributo irônico por derivação, isto é, pela extensão do sentido que denota aceção de caráter sarcástico ou zombaria; todavia, não se pode negar uma rubrica retórica revelando uma figura pelo meio da qual Gonçalves estava dizendo o contrário do que queria dar a entender. Eu não diria que o poeta foi irônico, mas incongruente; mais, que a sua incongruência se explica num quadro antiépico, na medida em que denomina “piedoso” o braço que se abriu sobre a América, para mais tarde lamentar o fato de esta ter sido encontrada pelos Europeus e, entre outros

especialmente na Introdução e em certas passagens descritivas, como por exemplo: *Tim.* 3.82, 153; 4.202, 300. Vd. Bandeira, 1998, 65, b.

¹⁰⁸⁹ Leal, 1874, 284.

¹⁰⁹⁰ Em evidente referência a *História da Província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Gândavo, 2008, 92 (a).

¹⁰⁹¹ Pinto, 1928, 16.

¹⁰⁹² *Obj. Cit.* André, 2000, 277.

¹⁰⁹³ Leal, 1874, 311-312.

¹⁰⁹⁴ Corrêa, 1956, 188-189.

¹⁰⁹⁵ Oliveira, 2006, 144.

pormenores, que os índios tenham construído capelas ao invés de setas e tacapes (*Tim.*3.110-120). O poeta celebra a cruz porque tem fé, mas o seu canto de esmorecimento é pela falta de piedade daqueles que falsamente a utilizaram para a morte de muitos.

É notório que a filosofia e a ciência moderna ligam às crenças dos selvagens e do homem primitivo¹⁰⁹⁶, por isso os braços de Cristo se abrem da cruz sobre uma terra virgem, e não nos esqueçamos que Eneias também chegou ao Lácio levando os penates vencidos (*Aen.* 1.5-6¹⁰⁹⁷). A outro nível, o sintagma latino *conderet urbem* é paralelo a “constrói a cidade”¹⁰⁹⁸ de Gonçalves. Eneias fundaria Lavínia a partir do nome daquela que seria a sua esposa, depois do duelo em que mataria Turno, naquele que é o episódio final da epopeia. Seguindo a mesma ordem, Gonçalves não pode falar em construir porque a sua poesia centra-se em um povo extinto, e por isso vai cantar as festas, as batalhas mal sangradas, os ritos semibárbaros e a terra virgem¹⁰⁹⁹, mas ele há-de lembrar que das cinzas desse povo surgiu um outro. Silvio Romero¹¹⁰⁰ é partidário de que o poeta pressentiu e adivinhou inteligentemente a importância das crenças fetichistas dos aborígenes, não ficou nas descrições do *Brazil e Oceania*, penetrou-lhes nas crenças logo nos primeiros versos d’*Os Timbiras*, demonstrando que na poesia compreendia a importância daquela região psicológica, contudo o católico não se dedignou de demorar-se muito no fetichismo bárbaro.

O contexto em si é uma reminiscência, e basta recorrer a um texto mais antigo do poeta, *Meditação*, onde fala dos homens sordidamente cobiçosos que, à procura de ouro, pregavam a religião de Cristo com as mãos ensanguentadas. (*Med.* 3.2.7). Aliás, essa é uma ideia que o poeta repetiu muitas vezes: *Deprecação* fala-nos desses homens que corriam atrás do ouro, *Tabira* mostra a morte gloriosa de um índio convertido ao cristianismo, mas que condena a sua tribo a uma vida de senzala, e *O Canto do Índio* assinala um índio apaixonado pela “Virgem dos Cristãos formosa”. Mas também encontramos essa intertextualidade na sua etnografia, em *Brazil e Oceania*, e principalmente na crítica aos Anais de Berredo. Em nenhum momento Gonçalves critica a religião, antes critica veementemente aqueles que usaram o nome de Cristo para matar muitos índios. Talvez não dissesse mal da religião por ser demasiado católico, e os seus *Hinos* dão de fato exemplos da sua fé.

Muito já foi dito sobre a inversão de ordem que Virgílio fez das obras homéricas, já que, aparentemente, a *Ilíada* é mais antiga do que a *Odisseia*¹¹⁰¹. Mas a inversão virgiliana se dá também com as personagens: enquanto Ulisses retorna para Ítaca, para junto do velho pai, do jovem filho e para o leito de sua esposa, Eneias, o piedoso herói¹¹⁰², vê a ruína de sua cidade natal e a esposa amada desaparecer, sendo

¹⁰⁹⁶ Romero, 1888, 876.

¹⁰⁹⁷ *Multa quoque et bello passus, dum conderet urbem
Inferretque deos Latio.*

“muito sofreu também na guerra, até fundar uma cidade e introduzir os deuses no Lácio”.

¹⁰⁹⁸ “Fundar a cidade”, na tradução de Odorico 1.13, e “fundar a cidade”, em Agostinho da Silva 1.14-15. Anton Powell ressaltando a *pietas*, lembra que no primeiro verso encontramos a proposta do poeta, cantar as armas e o varão. Powell, 2008, 32. Conforme as notas de Frederic Hirtzel da edição *Opera* de 1963, Nisus disse ter ouvido de vários anciãos que os primeiros livros incluíam 5 versos no início. Donato e Servio deram semelhante testemunho.

¹⁰⁹⁹ Gonzaga Filho, 1940, 89.

¹¹⁰⁰ Romero, 1888, 876.

¹¹⁰¹ Ross, 2007, 1.

¹¹⁰² Ross, 2007, 1 “the ‘pious’ hero”; ao longo da *Eneida* Eneias é denominado *pío*, sua qualidade por excelência, das suas obrigações para com os deuses, com o seu país e sua família. Monti, 1981, 70. *Pietas, ātis* (*Aen.*1.10) foi traduzida por Odorico Mendes como “piedade” (*Aen.* 1.14 l; *EnB.* 1.17), mas

obrigado a sair ao encontro de uma nova casa, além de que, no meio do caminho, perde ainda o progenitor; perde tudo, afinal¹¹⁰³. A proposta de *Os Timbiras* tem cronologia oposta à virgiliana: Itajuba, “fabricador das incansáveis lutas”, órfão, viúvo e infecundo, se verá obrigado a abandonar suas três grandes tabas porque em Tapuitapera estão os Franceses e atrás deles os Portugueses, mas antes terá que enfrentar uma guerra contra os pérfidos Gamelas. Abandonados por Tupã, sairão à procura de asilo nas matas da Amazônia. A diferença consiste em que Eneias vive entre o passado de Tróia, destruído para sempre na escuridão de uma noite, e o futuro que ele mesmo nunca conhecerá – e que compreenderá apenas através de vagas imagens¹¹⁰⁴ –, enquanto Itajuba desconhece o destino fatal, não sabe que vagará pelos vales do Amazonas, perdido, sobre as cinzas de suas tabas, sem saber a próxima ofensiva e quão grande é o mal que o aguarda; não sabe que se tornará na cinza a ser amassada pelos pés Afros (*Tim.3.71-72*), fato de que o poeta é conhecedor e anuncia: “povo Americano, agora extinto” (*Tim.i.6*). Deveras terá Gonçalves Dias aprendido a lição virgiliana: o herói deve fazer grandes feitos mas, se é para nos mover e fazer sentido, deve também falhar tão só porque é humano; e o maior fracasso humano é, sem dúvida, a morte¹¹⁰⁵.

A *Eneida* é uma obra de conjunção alegórica, retórica e filosofia moral, construída a partir dos princípios do discurso epidítico¹¹⁰⁶. Os principais aspetos da missão civilizadora de Roma concernem o mundo individual e privado, mas remontam também a outra civilização que Virgílio conhecia bem da literatura, a heróica idade de Homero¹¹⁰⁷. Os primeiros seis livros descrevem Eneias tentando superar o vício, enquanto os outros seis se apresentam como a ilustração do combate final do homem contra o erro¹¹⁰⁸. Resta-nos a pergunta: terá conseguido? Do ponto de vista antiépico não, porque na *Ilíada* Agamémnon é a personificação de um chefe virtuoso, ao passo que Eneias não consegue sê-lo. Do ponto de vista epidítico *Os Timbiras* herdaria, pelo avesso, aquilo que a *Eneida* herdou; da parte odisseica, os ensinamentos da razão sobre as dificuldades éticas apresentadas às diversas fases da cidadania, e da parte iliádica a prática do poder político e o uso da força bélica¹¹⁰⁹. O *Poema Americano* queria deixar um exemplo de heroísmo e identidade comunitária para uma sociedade esfacelada, mas sem o *nostos* da *Odisseia* nem a terra prometida da *Eneida*¹¹¹⁰, antes um exemplo daquilo que a mesquinhez e a avareza humana era capaz – a *extinctio*. Como pano de fundo estão os largos pés da sovínice autodestrutiva da política social no Império do Brasil, e, nesse sentido, *Os Timbiras* são um alerta ao povo formado a partir das cinzas de outro. Eis, portanto a questão nuclear dos poemas: a *Eneida* não é o poema da derrocada de Tróia, mas do surgimento de Roma. Pelo contrário, *Os Timbiras* não é o poema do surgimento do Brasil, mas da extinção dos seus primitivos habitantes

este substantivo adjetivado concentra o sentido latino de cumprimento dos deveres cívicos, familiares e para com os deuses.

¹¹⁰³ Ross, 2007, 1. “Viewed against the *Odyssey*, the *Aeneid* is a poem of loss.”

¹¹⁰⁴ Ross, 2007, 2.

¹¹⁰⁵ Ross, 2007, 12. “It is our mortality that distinguishes us from the gods, who live forever”.

¹¹⁰⁶ Hardison, O. B., *The enduring monument: a study of the idea of praise in Renaissance literary theory and practice*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1962. 33-34 *apud* Alves, 2001, 21.

¹¹⁰⁷ Williams, 1967, 38. M. H. Rocha Pereira apresenta a *Eneida* como o poema da paz e da conciliação de Roma. Pereira, 1989, 244.

¹¹⁰⁸ Alves, 2001, 30-31.

¹¹⁰⁹ Alves, 2001, 131.

¹¹¹⁰ Jaeger, 2001, 37; Otis, 1969, 30. O simples *nostos* de Ulisses é regressar para casa e restaurar sua autoridade sobre Ítaca. Ele é o ideal do herói do *nostos*, a lâmina de outros, Ájax e Agamémnon por exemplo. Eneias ao contrário, perdeu sua casa, Tróia está morta e enterrada, mas o *nostos* está alterado. *Ibidem*, 32.

Mas não seria esse o único caso gonçalvino, Franchetti¹¹¹¹ por exemplo, vê o conflito de *I-Juca Pirama* como um claro empréstimo de Virgílio: porque o conflito entre os valores heróicos e a piedade, bem como o fato de o herói ser um dos últimos descendentes de uma “raça extinta”, emigrando e levando consigo o pai senil. Contudo não se pode falar de diáspora na *Eneida*, mas em reagrupamento sim. N’*Os Timbiras* ao contrário, é o projeto de um poema de uma diáspora sem fim. O que acontece é que a extinção dos indígenas está intrinsecamente ligada à própria origem da nação. Mas Gonçalves Dias não escreve uma epopeia dos vencidos para os vencidos, senão para os novos proprietários da terra. Os vencidos já lá estão, sob as cinzas da fundação do Império, mas o sangue nobre dos seus heróis pulula nas veias dos brasileiros (*Tim.* I.35-39). Este é o poema de um Império glorioso, mas corrompido pela voracidade dos Europeus, um Império que ainda pode resgatar aquilo que restou do povo Americano agora extinto e escapar de uma vez por todas à destruição que se aproxima. Em suma, é um poema de otimismo e esperança, crente no futuro do Império e entremeado com uma simpática tristeza pelo sofrimento do trigo semeado sob os seus alicerces. Da mesma sorte, há um conflito entre o otimismo do futuro glorioso de Roma e uma simpática tristeza pelo sofrimento e desastre, característica maior da *Eneida* e muito discutida por tantos escritores¹¹¹². Mas para Perret¹¹¹³ o otimismo é incontestável, primeiro porque o poeta admirava Augusto e acreditava que Roma pudesse trazer à humanidade uma salvação definitiva, de forma que escrever a *Eneida* era partilhar dessa fé. De tudo quanto sabemos, é plausível afirmar que Gonçalves Dias também admirava D. Pedro II, embora também tivesse esperança num futuro em que os Brasileiros pudessem decidir em conjunto os rumos da política. Em suma, a epopeia reflete a mentalidade e as aspirações dos chefes, ela garante a sua relação a um projeto universal e religioso¹¹¹⁴, por isso o poeta é naturalmente um admirador daquele que lhe inspira.

Medeiros considerou subjetiva a empatia entre Virgílio e as personagens da *Eneida*, bem como a relação dos símbolos mitológicos com os acontecimentos psicológicos, como entre Eneias e o seu criador¹¹¹⁵. Os símbolos da *Eneida* possuem uma organização em estrutura com uma coerência e uma convergência impressionantes¹¹¹⁶. Obviamente que isto está intrinsecamente ligado à compreensão universal do autor, cujas descrições poéticas não lhe fogem a experiência vivida, e é por isso que podemos falar em reflexo interior do poeta. A volubilidade virgiliana é de certo modo transferida para o seu herói. Virgílio não conclui a *Eneida* porque era inconstante, e pela mesma razão Gonçalves Dias não concluiria o seu poema. Mas ele anuncia num dístico a sua glória¹¹¹⁷ tal como fizera o concludente Camões¹¹¹⁸ seguindo os principais

¹¹¹¹ Franchetti, 2007, 63.

¹¹¹² Williams, 1967, 28. Parry, 1983, 66. Na mesma assertiva discursa a questão que formula: “he is a man blessed – or is it cursed? – with a mission”.

¹¹¹³ Perret, 1967, 343.

¹¹¹⁴ Madelénat, 1986, 181.

¹¹¹⁵ Medeiros, 1992, 11.

¹¹¹⁶ Thomas, 1981, 15.

¹¹¹⁷ Britto, I-06,12,002. Fl. 20 e vs. Britto identifica o dístico como pertencente a uma fala de Itajuba, talvez por obséquio do personagem que tem maior relevo diante da ignomínia de outro que sequer possui nome. Entretanto, uma cuidadosa observação hermenêutica concebe que o parágrafo alternado é todo do chefe Gamela. Icrá é o personagem cujo nome nos é revelado uma única vez, no Quarto Canto.

¹¹¹⁸ Alves cita a mesma oitava, e para ele os princípios da dimensão pragmática inerentes ao poema são próprios de um dos três *genera causarum* da retórica antiga, o gênero epidítico ou demonstrativo. Alves, 2001, 3. A expressão *genera causarum* foi utilizada por Lausberg para significar os três gêneros da retórica.

Quão doce é o louvor e a justa glória
Dos próprios feitos, quando são soados!

poetas Romanos: Ovídio¹¹¹⁹, Horácio¹¹²⁰. Também Virgílio anuncia a sua glória, fazendo Eneias contar a Dido, fundadora de Cartago, a queda de Tróia e escrevendo versos cíclicos que podem servir de dístico para a sua memória¹¹²¹; seguindo-o, Gonçalves Dias pôs as seguintes palavras na boca de Icrá, quando na iminência do duelo com o chefe dos Gamelas¹¹²²:

– Cheio de gloria,
Alem dos Andes voará meo nome!“ (OT 1.71-72)

Ackermann acredita que Gonçalves Dias se propôs escrever *Os Timbiras*, bem como o *Brazil e Oceânia* porque, tendo atravessado uma existência cheia de contrariedades – como fizera por trás do velho venerador de Tupã em *Deprecação* – tornou-se o porta-voz de uma raça a que estava ligado pelo sangue¹¹²³. É mister falar do poeta dos Timbiras e relacionar tantos padecimentos enfrentados em virtude da sua mestiçagem, entretanto não quero novamente delongar este assunto, até porque estou mais convencido que o ambicioso poeta maranhense tenta seguir basicamente a oitava supracitada de Camões, pois a *Ilíada* não é o poema que um poeta descrente da glória no futuro adotaria como referência. A influência camoniana é de fato latente. O poeta lusitano misturou o maravilhoso pagão greco-latino e de inspiração homérico-*virgiliana* e tradicional com o assunto da crença dos heróis do poema, dele próprio e da nação que estava a cantar¹¹²⁴.

1119 Qualquer nobre trabalha que em memória
Vença ou iguale os grandes já passados. (*Lus.*, 5.92.1-4)
*Nomenque erit indelebile nostrum,
quaque patet domitis Romana potentia terris,
ore legar populi, perque omnia saecula fama,
siquid habent veri vatium praesagia, vivam.* (*Met.* 15.876-879).

“E o meu nome será indestrutível.
E por onde, nas terras subjugadas, o poder romano se espaiar,
A boca dos povos ler-me-á, e por séculos sem fim, graças à fama
(se os vaticínios dos poetas alguma verdade contêm), viverei.”
1120 *Exegi monumentum aere perennius
regalique situ pyramidum altius,
quod non imber edax, non Aquilo impotens
possit diruere aut innumerabilis
Annorum series, et fuga temporum.* (*Ode* III. 30).

“Erigi um monumento mais duradouro que o bronze,
Mais alto do que a régia construção das pirâmides
Que nem a voraz chuva, nem o impetuoso Áquilo
Nem a imensurável série de anos,
Nem a fuga do tempo poderão destruir.”

1121 *In freta dum fluuii current, dum montibus umbrae
Lustrabunt conuexa, polus dum sidera pascet,
Semper honos, nomenque tuum, laudesque manebunt,
Quae me cumque vocat terrae.* (*Aen.* 1.607-610)

“Enquanto os rios correrem para o mar, enquanto as sombras percorrerem as concavidades dos montes, enquanto o céu der pasto aos astros, sempre a tua glória e os teus louvores permanecerão, seja para onde for que eu vá.”

¹¹²² Em 1962 ao chegar à França e descobrir a falsa notícia de seu passamento, o poeta escreve em tom iracundo a diversos amigos e jornalistas, e Henriques Leal celebrou uma de suas mais famosas frases: “É mentira! Não morri! Nem morro, nem hei de morrer nunca mais – *non omnis moriar*”. 1862, Ago., 23, *in* Dias, 1998, 1123. O maranhense estava já ciente do seu legado na história literária do Brasil.

¹¹²³ Ackermann, 1964, 112.

¹¹²⁴ Martins, 1947, 71.

Virgílio teve Névio e Ênio como fontes de inspiração para um poema nacional¹¹²⁵, como Gonçalves Dias tinha Basílio da Gama¹¹²⁶ e Santa Rita Durão¹¹²⁷. Mas há uma linha que separa Gonçalves Dias dos Árcades, porque ele se propõe cantar os ritos dos piagas, a terra virgem, as festas e as batalhas do povo Americano, mas deixa de narrar os feitos dos heróis da conquista lusitana. Essa inversão traz consigo a promessa de uma identificação entre o poeta épico e os indígenas, o que permite-nos observá-lo despido do preconceito eurocêntrico e colonialista¹¹²⁸. Medeiros¹¹²⁹, abordando o episódio da *Eneida* supracitado no último parágrafo, concluiu que seria inconcebível, em Roma, um poema épico sem guerras nem generais, porque a ideia antecede o próprio Virgílio. Da mesma sorte, uma epopeia romântica nos anos idos da independência era inconcebível sem a presença de ilustres personagens indígenas e guerras célebres. Gonçalves Dias tinha o mito indígena já pré concebido pelos Árcades, e Virgílio teve a guerra de Tróia para prover uma mitologia nacional para os Romanos¹¹³⁰, porque a epopeia só pode nascer do mito¹¹³¹. Gonçalves Dias explora a eficácia do discurso épico, relacionado com a ação, e tal como dizia Madelenát: o *Mythos* designa o verbo sacro e *Logos* o discurso lógico de ascendência divina¹¹³². O *Mythos* aparece na voz do Piaga que roga Tupã que envie sonho aos Timbiras e posteriormente nos sonhos dos índios e nas interpretações que o Piaga lhes deu, e também na aparição noturna de Coema; e *Logos* no discurso de Tapuia, na maneira como Itajuba tenta convencer os Gamelas.

A proposta gonçalvina não podia vir sem o sofrimento estampado no rosto do poeta. *Meditação* dá-nos um reflexo da sua crença na nação, mas no fundo ele sabe que ela edificou os seus alicerces em cima das cinzas de inúmeros povos indígenas assassinados pela ambição lusitana e, olhando ao redor, a voracidade das fundações do Império ainda continuava a consumir os ossos dos africanos escravizados. No meio desses conflitos, o poeta tenta escrever uma espécie de poranduba americana e mostrar-

¹¹²⁵ Sellar, 1897, 311. Névio “in His account of the storm which drives Aeneas to Carthage and of his entertainment there by the Carthagian Queen” e, Ênio “by His use of many half-lines and expressions which give an antique and stately character to the description of incidents or the expression of sentiment.”

¹¹²⁶ Para Calmon, na poética de Gonçalves o índio idômito é mais verdadeiro que o de Basílio da Gama, porém descende do espírito americano do século XVIII. Calmon, 1948, 54.

¹¹²⁷ Sem omitir os valores da influência dos Árcades sobre Gonçalves, Ackermann é tão taxativo quanto conciso em dizer que facilmente se fica com a impressão de que Basílio da Gama deve ter correspondido mais aos pendores do que o camoniano Santa Rita Durão. Ackermann, 1964, 135. Entretanto, o autor alemão considera que as duas epopeias (*O Uruguai*, 1769 e *Caramuru*, 1781) devem ser consideradas um marco na literatura brasileira. *Ibidem* 134.

¹¹²⁸ Oliveira, 2006, 142.

¹¹²⁹ Medeiros, 1992, 8.

¹¹³⁰ Dalby, 2006, 37.

¹¹³¹ Madelenát, 1986, 115. O cerne da poesia, segundo Frederico Schegel, encontra-se na mitologia e nos mistérios dos antigos, na saciação do sentimento da vida com a ideia do infinito. *Apud* Vasconcelos, 1970, 179. As vicissitudes dum país – sua época de glória e esplendor, seus momentos de miséria e decadência – e sua sensibilidade e anseio, são sempre registrados nas obras, mais ou menos perfeitas, dos escritores ilustres. Tavares, 1941, 94. Mas não confundamos a lenda e o conto com o mito. O mito enquanto narração da origem primordial das coisas é um tipo de narração habitual nas sociedades arcaicas, e está bem próximo da lenda e do conto. Lévi-Strauss diz que as distinções nunca são nítidas e são produzidas pelo mesmo espírito, a linguagem. *Apud* Mardones, 2005, 42. Também a música, que Lévi-Strauss descreve como irmã gémea da mitologia, ambas geradas pela linguagem. Lévi-Strauss, 2007, 66-67. O mito, dizia Mardones, nos leva a narração do tempo primordial, para o “relato das origens”. Mardones, 2005, 40-41. A palavra mito provém do grego *Mythos*. *Mythos* remete para a raiz indo-europeia “meudh” ou “mudh”, cujo significado situa-se nas proximidades de outra palavra famosa, “logos”, e aponta para a “palavra” em movimento comunicativo, ou seja, para o “discurso” e também para “relato” e “narração”. Jolles, Jamme, Brison *apud* Mardones, 2005, 39.

¹¹³² Madelenát, 1986, 19.

nos o início dos males da nação. Atentando na política da sua época vemos por que razão as suas descrições em alto-relevo, como exige a linguagem poética, estão abarrotadas de trechos líricos cheios de noturnidade¹¹³³.

Lá no início, ao dizer que escreveria uma *Ilíada* Brasileira, o poeta refere-se também à sua obra como um “*Génesis* americano”. Pela sua narratologia, o livro do *Génesis* encerra os interesses do poeta, porque narra o surgimento do mundo e a formação do povo judeu, terminando com a sua dispersão, – uma vez que os filhos de Israel estavam no Egito, donde saíam mais tarde, não sem muitos padecimentos, cujos fatos estão narrados pelo livro do *Êxodo*. Mas também existe a imagem implícita da América tantas vezes confundida com o Éden descrito inicialmente no livro do *Génesis*, portanto o poema de Gonçalves Dias era uma tentativa de resgatá-lo também. Querer unir *Génesis* e *Ilíada* é uma contradição, até porque a *Ilíada* não conta a guerra de Tróia desde o começo – *ab ovo*, como diria Horácio¹¹³⁴. Mas em sentido lato pode facilmente compreender-se; basicamente, o poeta quer buscar numa obra o que falta na outra, para compor a sua “criação recriada”. Os peregrinos do *Génesis* andam pelo deserto, enquanto os guerreiros aqueus vieram pelo mar; a *Ilíada* encerra-se num ambiente urbano, ao passo que os hebreus são nômades rurais; a *Ilíada* trata da guerra, o *Génesis* da peregrinação. Quanto a *Os Timbiras*, encerra as suas principais aspirações também na guerra (e o esquema de guerreiro foi muito bem traçado pela *Ilíada*¹¹³⁵), na peregrinação vã em busca de asilo pelas margens do Amazonas (a representação do exílio foi muito bem representado na *Odisseia*¹¹³⁶), o ambiente não é urbano, nem rural (donde mais se aproxima), senão indígena. Escuso-me chamar-lhe selvagem porque foge à compreensão do mundo indígena, porque as tabas indígenas se igualavam a muitas aldeias da época, não sendo compreendidas como indígenas senão pelos seus habitantes e pelo seu modo de vida.

Por isso *Os Timbiras* se configurará muito mais como uma *Eneida* Brasileira do que propriamente como uma *Ilíada*, porque já temos provado, Virgílio reuniu na sua obra os dois poemas homéricos, ao passo que Gonçalves Dias também quer fazê-lo. Mas a evocação do *Génesis* deixa uma lacuna para Gonçalves Dias, já que os peregrinos de Abraão possuem uma terra prometida, aspeto no qual Camps e Haecher¹¹³⁷ viram grande semelhança com Eneias. A própria *Eneida* é uma espécie de *Génesis* Romano¹¹³⁸, nesta estranha analogia, Eneias e Abraão só terão noções vagas do futuro das suas gerações, mas não são longevos o bastante para lá chegarem. Agar é semelhante a Dido, abandonadas ambas pelos seus amantes¹¹³⁹, e Anquises é semelhante a Lot, já que ambos saíram na companhia dos heróis e tiveram de ser deixados pelo caminho. No *Génesis* Brasileiro de Gonçalves Dias, Itajuba é Eneias e é Abraão: na representação do patriarca hebreu que perdeu a concubina e quase perdeu a esposa em duas ocasiões e na imagem do herói romano que tendo menos sorte perdera a amante e a esposa; Jatir é Isaac, numa visão mais deprimida daquele que não escapa da

¹¹³³ Ricardo, 1964, 64.

¹¹³⁴ Hor. *Ars.* 147; mas isto foi apontado primeiro por Aristóteles (Arist., *Po.* 1459a). *Obj. Cit.* Pereira, 2003, 69.

¹¹³⁵ Madelénat, 1986, 66.

¹¹³⁶ Porque na *Ilíada* o *Pathos* do sublime destina-se ao herói guerreiro, e na *Odisseia* manifesta-se a *ethos* da cultura e da moral aristocrática. Jaeger, 2001, 66.

¹¹³⁷ Camps, 1962, 22. Cita *Génesis* 12:1-4 e o fato de ser recapitulado no livro dos *Hebreus* 11:8-10; Haecher, 1966, 70.

¹¹³⁸ É a mais válida auto-afirmação romana; Eneias é exemplar das melhores virtudes romanas, e coloca pela força de um olhar penetrante que lhe permite dilatar-se na previsão histórica da grandeza futura de Roma, no centro dos atormentados inícios da fundação. Schmid, 1973, 33. 35.

¹¹³⁹ Grizoste, 2011, 40-41.

imolação; e Coema é semelhante a Creúsa, porque o esposo fica viúvo pelo próprio descuido que teve ao tentar salvar a cômputo, mas também de alguma maneira ela se encontra na imagem de Sarah cobiçada no Egito, que tendo tido mais sorte foi salva por Abraão¹¹⁴⁰.

Uma obra não pode existir por si só, nem pode apresentar um objeto isolado. Um tema sempre mantém relação com outros, podendo ser inclusive emprestados, herdados, coexistirem com aqueles resultantes da especificidade do imaginário de dado autor. São três as modalidades possíveis: a temática pessoal, a epocal e a eterna¹¹⁴¹. As três podem ser encontradas em Gonçalves, como já explicamos; mas em sentido lato: identificou-se com o indígena, foi influenciado pelos seus conterrâneos e pela universalidade de Virgílio e Homero, e escuso-me ao atrevimento de reivindicar ainda o alto teor religioso da poesia indianista de Gonçalves, digo, apenas sobre a devoção do poeta enquanto católico, numa clarividente deturpação de prática religiosa do Piaga enquanto sacerdote da tribo e dos gênios indígenas recriados na sua poética e resgatados dos Jesuítas.

Elysio de Carvalho opinava no início do século passado que, se Gonçalves tivesse nascido dois séculos mais tarde, de balde procuraria vestígios aborígenes na civilização brasileira, e teria naturalmente procedido como todos os épicos das outras nações do mundo, cantando heróis de sua raça. Elysio de Carvalho embasa-se em Camões alegando que ele é a representação do hino de um povo criado no regaço de Roma e amamentado pela latinidade; afirma que Gama e Albuquerque não têm nada em comum com os guerreiros bárbaros de Viriato, antes eram os descendentes de Cipião e de César¹¹⁴². Obviamente que, não se desconsidera a influência de época – seja imposta pela crítica literária, seja pelo contato com os outros ramos da ciência e do conhecimento humano¹¹⁴³. Consideramos respeitosa a ponderação de Elysio Carvalho, e sabiamente expressa, porque olhando ao seu redor Gonçalves foi obrigado a pensar a origem da nação, entretanto a miragem poética não podia ultrapassar o Gigante de Pedra. Por outro lado, não podemos descartar que os índios fossem heróis da raça dos brasileiros, porque como já comprovamos, o Brasil formou-se da união de três raças, e Gonçalves Dias não estava equivocado, porque era mestiço. Aquele momento pedia uma epopeia sobre o índio e, ao comentar o fato do poeta nunca ter concluído o seu projeto Henriques Leal ainda estava convencido de que uma epopeia poderia sair do homem americano, citando a interrogação de outra autoridade:

¹¹⁴⁰ Todos os fatos citados de *Génesis* estão entre os capítulos 12 e 22.

¹¹⁴¹ Brunel *apud* Vieira, 2008, 21. A epocal inspira-se na vida política, social, literária ou artística. A eterna, trata-se da recuperação de temas antigos para se dar uma ressonância atual.

¹¹⁴² Teoria difundida por Elysio de Carvalho em *Brava Gente Apud* Orico, Oswaldo, «O momento de Gonçalves Dias», *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12 de Agosto de 1923. In Silva, M. N., *O Pensamento brasileiro no centenário do nascimento do poeta dos Timbiras, álbum contendo vários artigos, conferências, palestras, tópicos, etc sobre a vida e a obra literária de Gonçalves Dias*. I-06,12,002. Fl. 58 e vs. Republicado: «Gonçalves Dias», *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 09 de Novembro de 1934. In Silva, M. N., *O Pensamento brasileiro no centenário do nascimento do poeta dos Timbiras, álbum contendo vários artigos, conferências, palestras, tópicos, etc sobre a vida e a obra literária de Gonçalves Dias*. I-06,12,002. Fl. 59 e vs. Elysio Carvalho terá razão, entretanto se recorrermos aos poetas épicos mais antigos de Portugal lá encontraremos os resquícios da nacionalidade em Viriato, citemos *Ulissipo* de António Garcia de Mascarenhas, *Viriato Trágico* de Braz Garcia de Mascarenhas, *Malaca Conquistada* de Francisco de Sá Meneses, *Ulisseia* ou *Lisboa Edificada* de Gabriel Pereira de Castro, *Afonso Africano* de Vasco Mousinho de Quevedo e *O Condestabre* de Francisco Rodrigues Lôbo. Tavares, 1941, 73.

¹¹⁴³ O matemático e filósofo Alfred North Whitehead, em *Science and the modern world* (1925), lamentou-se como passara despercebida aos críticos literários a mentalidade científica de alguns poetas; alega para isso que Shelley tivesse nascido cem anos mais tarde, no século XX, teria encontrado um Newton entre os químicos. *Apud* Imbert, 1971, 18.

“E poderia acaso a *Ilíada* servir de modelo a um poema americano? A vida selvagem encerra em si bastante interesse, bastante grandeza, bastante maravilhoso, para sustentar movimento d’aquela folego e magestade? D’aquela não direi; mas se tivéssemos um Homero, a mina para as suas explorações não seria outra. Essa raça, seu passado, suas superstições, é tudo de tamanho e vigor descomunais. O gentilismo tem a sua face pomposa e formidável. A epopeia bárbara não pode deixar de ser uma insigne epopéia¹¹⁴⁴.”

Este desconhecido autor é provavelmente Franklin Távora, para quem um dos elementos de grandeza da *Ilíada* era o maravilhoso simbolizado na crença pagã, algo que os índios tinham em abundância. Elege como músculo dessa *Ilíada* brasileira as superstições indígenas, mas é forçado a afirmar que isso não tinha sido distendido, nem desenvolvido, e mesmo tecnicamente pouco explorado por Gonçalves Dias. Para Távora, o Homero brasileiro acharia na raça primitiva heróis semelhantes a Aquiles, Heitor, Príamo e Menelau, e poderia encontrar até uma Helena, sugerindo: “uma rapariga de certa tribu da ilha de Itaparica foi raptada pelos habitantes do local onde depois se edificou a cidade do Bahia, e d’ahi accendeu-se uma guerra terrível.” Mas, Távora não tinha percebido bem *Os Timbiras*, porque como veremos mais adiante, Itajuba nutria uma raiva imensa pela destruição trazida por Orapacén quando tentou raptar-lhe a esposa, fato que lhe causou a morte misteriosa. Távora continua dizendo que este Homero poderia fundar a sua poesia nacional na tradição dos índios, nas suas batalhas titânicas, desde a cilada ao inimigo até ao incêndio; nas superstições que poderia fundar os episódios mais robustos, haveria de evocar as visões misteriosas e míticas da sua teogonia, as sombras das suas divindades, dos seus lêmures com papéis pavorosos, como aqueles que representam Hamlet no espectro de Banquo. Como Homero fazia o Olimpo tremer com o movimento da cabeça de Zeus, o poeta americano faria abalar a solidão com o simples tanger do maracá do sacerdote inspirado, representante de Tupã. Ler a *Ilíada*, diz Joseph Addison¹¹⁴⁵, é “viajar através de um país desabitado, onde a fantasia é entretida por mil paisagens selvagens de vastos desertos, extensos pântanos não cultivados, enormes florestas, rochedos deformados e precipícios”¹¹⁴⁶. Ora se não há alguma singularidade com o universo indígena, donde os prazeres da imaginação poderiam encontrar a mesma fertilidade homérica.

Apesar de inacabada e do desprezioso abandono pela crítica literária da atualidade, *Os Timbiras* suscitou na sua época e até pouco depois da morte do poeta os comentários mais importantes que agora dispomos para tecer a nossa crítica. Cândido chama-a de *Brasilíada*, inspirada nos feitos e costumes da raça que o poeta tanto amou e exaltou¹¹⁴⁷. E a sua proposta não nascera sozinha. Ela é um mito, e os mitos nascem do fundo da memória coletiva do homem, são projeções inconscientes e secretas da história¹¹⁴⁸. Gonçalves leva-nos de volta ao local de origem, porque havia compreendido a importância do vale do Amazonas, especialmente da zona inferior

¹¹⁴⁴ *Apud* Leal, 1874, 253-255. Identificadas pelo autor como “Cartas a Cincinnato” (Pernambuco, 1872, pg 217 e 218), são de autoria de Franklin Távora, com o pseudônimo de Semprônio. Távora foi um advogado, jornalista, político, romancista e teatrólogo que nasceu em 1842 e faleceu em 1888; tendo publicado uma série de livros, o seu romance *O Cabeleira*, de 1876, é frequentemente eleito como a sua obra-prima. Sabemos que nestas “Cartas a Cincinato” Távora criticava o romancista José de Alencar. Não sabemos porque ignora Leal o autor das Cartas, uma vez que posteriormente, na página 270, identificaria Távora na pessoa de Semprônio ao falar do seu elogio ao poeta maranhense.

¹¹⁴⁵ Addison, 2002, 77.

¹¹⁴⁶ Percy Shelley diz que os poemas de Homero e dos seus contemporâneos eram as delícias na infância da Grécia, eles eram os elementos de um sistema social que era a coluna sobre o qual a civilização estava repousado. Shelley, 1965, 187.

¹¹⁴⁷ Cândido, 1993, 82.

¹¹⁴⁸ Jacobbi, 1958, 11; o mito dá um sentido ao universo. Machado e Pageux, 1988, 125.

paraense, na formação cultural dos povos sul-americanos¹¹⁴⁹. Para Raimundo Lopes, em *o Brasil e Oceania*, o capítulo mais forte é aquele que trata a decadência pré-colombiana dos índios. Na verdade, embora não acreditasse que os índios tivessem alcançado uma alta civilização, o poeta pensava que tinham tido uma cultura mais ampla e mais complexa antes dos “Descobrimientos”, o que a arqueologia provaria, após a sua morte, ser verdadeiro em Marajó e noutros locais do Brasil.

Muito já dissemos sobre os fatores que levaram à composição de *Os Timbiras*, como o alicerce gonçalvino é a vida do indígena, rompida pela ambição que mata os homens e corrói a honra. O que está por detrás do poema de um povo extinto é a ambição desenfreada de outro povo florescente, e bem menos latente está a cobiça do povo que o fez florescer. Em sentido geral, a exploração do comportamento humano por Gonçalves Dias junta os responsáveis do passado e do presente, processo no qual a vítima é sempre o índio. Já na sua monografia havia demonstrado preocupação para com o presente e o futuro do nativo. As ambições épicas de Gonçalves estavam enraizadas na atualidade histórica, cujo arquétipo é recuperado de Virgílio, o poeta latino que criou uma nova forma de narrativa épica pela exploração do comportamento humano. O primeiro e principal alicerce de seu poema era a vida romana, fundada por Eneias e continuada por seus descendentes até a idade de Augusto, querido pelos deuses e em acordo com o destino¹¹⁵⁰.

A intertextualidade com Virgílio, já apregoada desde a introdução deste trabalho, também pode ser justificada pela teoria dos Formalistas, cujos estudos modernos levaram a considerar a *gênese* da obra exterior à literatura¹¹⁵¹, por oposição aos Estruturalistas, para quem essa *gênese* era inseparável da estrutura da obra, da história da criação do livro, do seu sentido¹¹⁵². Todorov¹¹⁵³ questionava por que razão, se relacionamos dois poemas do mesmo autor e achamos isso pertinente, podemos ignorar a relação entre esse mesmo poema e a sua evocação, o seu tema, o seu lexico, numa carta particular, simplesmente porque a carta não é «literatura»¹¹⁵⁴? Tynianov¹¹⁵⁵,

¹¹⁴⁹ Lopes, Raimundo, «Gonçalves Dias e a Raça Americana», *Pacotilha*, São Luís, 1923, *et apud* Bandeira, 1998, 32 (a). Bandeira concorda com Raimundo Lopes. Por causa da hostilidade dos conquistadores, os índios da orla embrenharam-se nas florestas, rumo ao centro do continente, daí juntando-se aos demais povos Tapuias ou combatendo-os. Costa, 1934, 181.

¹¹⁵⁰ Williams, 1967, 26.

¹¹⁵¹ Todorov, 1973, 85. De acordo com Jauss, a escola formalista não exige que o leitor como um sujeito da percepção deva discernir ou descobrir o processo técnico do autor. Jauss, 1978, 44.

¹¹⁵² De acordo com Todorov era digno do interesse dos psicólogos e dos sociólogos, mas não do literário. O raciocínio dos Estruturalistas fala de “outros textos, outros produtos de linguagem”, e que “difícilmente se pode conceber uma partilha entre eles.” Todorov, 1973, 86. Zenzo e Pelosi aborda o estruturalismo ontológico «de que Levi-Strauss é considerado o pai, pelos seus estudos em relação a etnologia em *Antropologia strutturale* (1971)», que se orienta para a investigação de elementos constantes e universais, aptos para a reconstituição da região que serve de fundo à obra. Zenzo e Pelosi, 1976, 97; também perpassa pela mesma questão o estruturalismo existencial bastante próximo a Martin Heidegger (Zenzo e Pelosi, 1976, 98-100; *et* Steinmetz, 1981, 149-150) e o estruturalismo metodológico (Zenzo e Pelosi, 1976, 94-96; Steinmetz, 1981, 150). Os formalistas russos, o *new criticism* e a estilística, no entanto, advogam que o texto literário possui caracteres próprios estruturais que diferenciam inequivocadamente dos textos não literários. Silva, 2011, 15. Para Maria Belchior a análise estrutural vai coincidir com os dados da geologia (ela cita a geologia, porque nessa ciência há quase sempre uma explicação para além dos acidentes do terreno), do marxismo e da psicanálise no sentido em que para estas ciências a realidade verdadeira nunca pode ser vista, mas a que se constrói pela interpretação de elementos empíricos. Belchior, 1980, 72. O estruturalismo é baseado, em primeira instância, na constatação de que, se a ação humana ou produção tem um significado, deve haver um sistema subjacente de distinções e convenções que faz com que este sentido seja possível. Culler, 1973, 4-5.

¹¹⁵³ Todorov, 1973, 87.

¹¹⁵⁴ Kristeva, *apud* Vieira, 2008, 27. A intertextualidade para Júlia Kristeva designa a relação de um texto com outros, não sendo necessariamente literários.

em estudos sobre a *Teoria da Paródia*, mostrou a impossibilidade de compreender integralmente um texto de Dostoievski sem se referir a um texto anterior de Gogol, e é nessa sequência que nasce o registo polivalente ou “dialógico”, de onde surge a ideia de que a *gênese* é inseparável da sua estrutura, da história de criação de uma obra¹¹⁵⁶. Pela nossa parte, consideramos que a obra literária encontra a sua gênese em tudo o que seja texto, e que o texto, a princípio, encontra a sua gênese no mundo vivido, no mundo reinventado¹¹⁵⁷.

Para Caponneto, o saber poético – ou ato poético – não equivale necessariamente a um ato místico ou devocional, embora possa servir como via predileta para tanto. Reconhecia Aristóteles e também Platão o fenômeno da inspiração, mediante o qual algo é revelado gratuitamente ao poeta, sendo quase sempre essa a sua condição para produzir¹¹⁵⁸. Já aquela relação da história com a literatura, que trabalhamos na introdução da nossa pesquisa, baseada principalmente nos estudos de Caponneto, recorda que a história tem algo importante no tocante ao saber poético, porque a princípio ela se mostra uma faculdade reveladora, inspiradora e misteriosa, embora se ocupe do passado sem ser estranha ao futuro. De Ulisses pode tomar o desejo ardente do regresso ao local de origem, de Abraão a decisão de abandonar Ur para avançar à terra prometida¹¹⁵⁹. Basicamente, a necessidade de uma epopeia brasileira é uma necessidade histórica. Todas as nações tinham a sua epopeia, e também o Brasil precisava de a ter. Para João Ribeiro, os brasileiros da época da independência, humilhados pelo conquistador branco e envergonhados pela escravidão negra, viram no índio fugitivo e autóctone o símbolo mais expressivo da terra e da nacionalidade¹¹⁶⁰. Nós, no entanto, cremos que, olhando para o seu passado histórico, o índio era o elemento mais longo, portanto o mais legítimo para a literatura. Gonçalves fundiu o índio das cartas e tratados que ele conhecia, vendo-se contaminado pelo indianismo de outros nomes mais fortes, como Chateaubriand. Aliás, a *Poética do Cristianismo* de Chateaubriand (1802), foi construída sobre o mesmo plano da comparação de Perrault entre as artes e ciências antigas e modernas¹¹⁶¹. Daqui depreende-se que Gonçalves podia basear-se na história dos cronistas e na sua convivência com os índios e nos poetas clássicos para compor a sua epopeia.

A influência poética não torna necessariamente os poetas menos originais, muito pelo contrário; pode frequentemente torná-los mais originais, ainda que não necessariamente melhores¹¹⁶². Por isso, do lado mítico da proposta da *Iliada* Brasileira há um paradoxo, porque, conforme diz Eliade, apenas na Grécia o mito inspirou e guiou

¹¹⁵⁵ Todorov, 1973, 85. Todorov assume o risco de dar um sentido diferente do de Tynianov.

¹¹⁵⁶ Para Santerres-Sarkany, 1990, 60-61, não se pode negar a confluência de dois textos, considera ainda exagerado considerar que a invenção literária só provém do mecanismo interno recepção/produção.

¹¹⁵⁷ “If it is true that fiction is only completed in life and that life can be understood only through the stories that we tell about it, then an examined life, in the sense of the word as we have borrowed it from Socrates, is a life recounted”. Ricoeur, 1991, 31.

¹¹⁵⁸ Caponneto, 2002, 78.

¹¹⁵⁹ Caponneto, 2002, 78-79. Caponneto seguiu o pensamento desenvolvido por Jean Daniélou na obra *Escândalo de la verdad*, Madrid, Guadarrama, 1962, pg. 104-109.

¹¹⁶⁰ Ribeiro, João, “O Indianismo – na literatura [notas avulsas]”, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 18 de Agosto de 1923. In Silva, M. N., *O Pensamento brasileiro no centenário do nascimento do poeta dos Timbiras, álbum contendo vários artigos, conferências, palestras, tópicos, etc sobre a vida e a obra literária de Gonçalves Dias*. I-06,12,002. Fl. 76-77.

¹¹⁶¹ Jauss, 1978, 181. Charles Perrault, em 27 de Janeiro de 1687, numa apologia do classicismo francês, lançou diante da Academia francesa os protestos que acabaram com o reinado desse ideal humanista incontestado da perfeição, veio, assim, o declínio da imagem clássica universal que havia do homem e do mundo. *Ibidem*, 175-177.

¹¹⁶² Bloom, 1991, 19.

a poesia épica, a tragédia e a comédia, e foi também lá que o mito foi “desmitificado”; Adorno e Horkheimer¹¹⁶³ disseram que por trás da epopeia e do mito o que há de comum é a dominação e exploração, razão pela qual o termo “mito” denota uma ficção na atualidade¹¹⁶⁴. A influência homérica chega a Gonçalves através de Virgílio e, como disse Bloom¹¹⁶⁵, “Tessera”, é a influência recebida por Virgílio. O poeta completa antiteticamente seu percurso, leu o poema-pai de modo a reter os seus termos, mas fazendo-o significar noutro sentido, como se Homero não tivesse ido suficientemente longe¹¹⁶⁶. Na sua proposta, Gonçalves pretende a “Demonização”, porque abre o poema-pai – *Ilíada* e *Génesis*, mas vislumbra o que não lhes pertence propriamente, antes uma extensão para lá do precursor. Assim procede no seu poema, ao colocar a relação com o poema-pai de modo a dissolver, por generalização, a unicidade da obra anterior¹¹⁶⁷.

Bloom não entende por influência poética a transmissão de ideias e imagens, embora reconheça que ela exista¹¹⁶⁸. A influência poética se processa antes através de uma interpretação errônea. Consequentemente, a tradição poética da atualidade e a partir do Renascimento é uma história de angústia e de caricaturas defensivas, de distorções, de revisionismos perversos e deliberados, sem os quais a poesia moderna, enquanto tal, não poderia existir. É nisto que consiste a “angústia da influência” presente nos poetas. Gonçalves está consciente da sombra de Camões e de Virgílio, sabe que não os pode ignorar, mas passando por eles vai à fonte, e é na grandeza homérica que se espelha. Porque foi também aí que buscaram inspiração Camões e Virgílio.

Camões faz uma espécie de “isotopia metonímica”, ao convocar os textos de Virgílio e Homero¹¹⁶⁹. Convoca os arautos gregos e romanos para colocar o feito dos Portugueses ainda mais acima. Gonçalves, por sua vez, faz uso do recurso, não cita a “tuba belicosa” de Camões, e tampouco Virgílio, antes evoca o Parnaso e Castália¹¹⁷⁰:

Não me assentei nos cimos do Parnaso,
Nem vi correr a lympha da Castalia. (*Tim.* i.43-44)

O poeta, nascido no vale do Itapecuru¹¹⁷¹ e inspirado pelas margens do rio Mondego¹¹⁷², recusa a inspiração grega ao mesmo tempo que recorre a ela. Assim como

¹¹⁶³ Adorno e Horkheimer, 1985, 55.

¹¹⁶⁴ Eliade, 1989, 125-126.

¹¹⁶⁵ Jenny, 1979, 8 interpretou este esforço da obra do precursor como um novo conjunto, como também este esforço de desligar-se radicalmente do poema-pai, que Bloom denomina “kenosis”. Gonçalves tentou romper com a influência camoniana na literatura brasileira. Se, por exemplo, os versos de Durão foram divididos em oitavas, Gonçalves optou pela estrofe livre.

¹¹⁶⁶ Bloom, 1991, 25-26. Não se deve desconsiderar que o crítico britânico, ao esboçar os autores aos quais aplicaria a sua teoria da “angústia da influência”, descartou a Shakespeare e os seus antecessores. Quanto a Shakespeare, tal justifica-se porque o poeta tinha uma abordagem poética diferente da sua abordagem dramática. No entanto, tampouco isso nos autoriza a analisar a sua revisão da influência como válida para poetas de outras épocas, inclusive os que terá legitimamente omitido.

¹¹⁶⁷ Bloom, 1991, 26.

¹¹⁶⁸ Bloom, 1991, 84.

¹¹⁶⁹ Jenny, 1979, 35-37 faz uma diferenciação dos tipos de *Engaste* como nível de harmonização intertextual em que podemos enxergar as “narrativas dentro da narrativa”, e divide em três relações semânticas: a *isotopia metonímica*, como o texto que usa um fragmento textual para prosseguir; a *isotopia metafórica*, uma convocação por analogia semântica para o contexto; e a *montagem não isotopa*, quando o fragmento textual está inserido num contexto sem nenhuma relação semântica.

¹¹⁷⁰ Para os Romanos, beber das águas de Castália era sinónimo de inspiração poética. Sobre isso ver: *The Oxford Companion to Classical Literature*, edit. por M. C. Howatson, 1989, 118, 410.

¹¹⁷¹ O rio Itapecuru nasce no sistema orográfico formado pelas serras da Croeira, Itapecuru e Apercatas, indo desaguar 1.050 quilômetros depois na baía de São José, ao sul da ilha do Maranhão.

Camões amestrou prévia e largamente o vôo em composições líricas; Gonçalves Dias antes da epopeia escreveu os *Primeiros Cantos*¹¹⁷³. Mas diferentemente ele diz-se “cantor modesto e humilde” (*Tim.* i.39), não cingiu a fronte de mirto e louro, mas engrinaldou-a com ramas verdes e adornou a lira com flores do agreste (*Tim.* i.40-42); não se sentou no cume do Parnaso, nem foi inspirado pelas águas da Castália. O poeta reage à mitologia grega, embora reconheça o seu valor; talvez seja esse o ponto mais forte de refutação da inspiração poética clássica. Recusa o Parnaso porque vai cantar entre as bravas matas, unido a um áspero tronco de palmeira (*Tim.* i.45-47)¹¹⁷⁴, a árvore debaixo da qual os indígenas descansavam (*Med.* 3.1.6), esta recusa de certa maneira isso é a rejeição dos modelos elitistas da Europa. Foi nas margens do Mondego que primeiro o poeta entoou uma canção, inspirando-se nas palmeiras onde cantava o sabiá, e na ocasião queria voltar para elas – talvez porque queria junto delas derramar um brado em favor dos povos vencidos. Entretanto, quando volta para Caxias, logo deseja de lá fugir, assim como mais tarde, sentindo que nos palmares não pode cantar a América Infeliz, fugirá para o largo e doce mar das Amazonas (*Tim.* 3.50-51), longe dos tristes arredos das terras longínquas (*Tim.* 3.60). Porque lá ainda havia esperança de construir um Brasil sem a anomalia social tão veementemente criticada em *Meditação*, e também porque Gonçalves Dias está sempre a fugir, do seu passado, do casamento, da família, do amor às mulheres, das terras que lhe acolhe, do seu torrão natal, do seu esforço à política e a etnografia.

Conforme a observação de Amora¹¹⁷⁵ sobre a poesia épica romântica, percebe-se que esse movimento anticlássico se realizou no sentido em que a narrativa voltou a fazer-se cronologicamente, como na idade média, abandonando ainda a rígida divisão do poema em partes “oitavas” e abolindo os processos de amplificação tão diletos dos clássicos. A reação ao modelo camoniano é, pela atitude épica, assumidamente outra. Entretanto, Cassiano Ricardo¹¹⁷⁶ questiona se não terá o Gigante de Pedra algum parentesco com o Adamastor, ou se os versos

¹¹⁷² Lopes de Mendonça, que testemunhou o início da vocação literária do poeta, gabando-se de ter recebido do poeta um volume dos *Primeiros Cantos* diz: “já eu me maravilhava de que aquela voz tão eloqüente nos primeiros anos se conservasse muda no seio da sua terra – da sua terra, cujas saudades o punham, embora embalado pelas auras bonanças do Mondego”. Mendonça, 2010, 107-108 (*Memórias de literatura contemporânea*, Lisboa, Tip. Panorama, 1855, 313-318). O próprio poeta no prólogo dos *Primeiros Cantos* diz que os poemas daquele volume foram escritos “nas margens viçosas do Mondego e nos pícaros enegrecidos do Gerez – no Doiro e no Tejo” e por último no Atlântico e nas florestas da América. Dias, 1998, 103.

¹¹⁷³ Gonzaga Filho, 1940, 1.

¹¹⁷⁴ Cassiano Ricardo encara como um ato de humildade o cantor de um povo extinto engrinaldar a lira com um ramo verde e esconder-se em um tronco de palmeira. Ricardo, 1964, 65. Entretanto, nós cremos que o poeta elege a palmeira porque ela é americana, ao passo que o Parnaso não; a palmeira tem quase um caráter sagrado para Gonçalves Dias, tanto que no seu projeto faz questão de incluí-la como parte imprescindível d’*Os Timbiras*. Como observa West, Homero tem uma árvore, uma figueira varrida pelo vento. Os guerreiros mantêm a intacta e cruzam onde as mulheres lavavam as roupas nos dias de paz. Virgílio também tem uma árvore (*Aen.* 12.766-773). Mas essa árvore é sagrada. Os troianos não tinham reconhecido sua santidade e tinha removido para limpar o terreno para a batalha. Como castigo pela profanação, a lança de Eneias gruda na árvore e ele não pode retirá-la. West, 1990, 19.

¹¹⁷⁵ Amora, 1964, 163-164.

¹¹⁷⁶ Ricardo, 1964, 65. Fernando Cristovão recorda que o tema do gigante adormecido reaparece em *Martim Cererê* de Cassiano Ricardo (1928) imaginando que o Brasil foi construído por gigantes. A imagem do gigante de pedra também aparece em Manuel Alves da Silva (1961) e depois em Araújo Porto-Alegre (1866) e para ambos a figura se confunde com a do próprio imperador D. Pedro I. Cristovão, 2004, 14. Para Ackermann, é provável que Gonçalves Dias estivesse com a impressão do *Géant*, das *Odes et Ballades* de Victor Hugo. Alguns, pouco informados, dizem que o poema refere-se ao Pão de Açúcar na entrada da baía de Guanabara. Sem dúvida, trata-se da forma grotesca de um rochedo de montanhas que bordam a baía do Rio de Janeiro, formação que se assemelha a uma figura humana

Conta prodígios duma raça estranha,
Tão alva como o dia, quando nasce, (*Tim.* 2.223-224)

não serão uma maliciosa alusão a esses outros¹¹⁷⁷: “Gente, assim como nós, da cor do dia” (*Lus.* 5.77.8). Mas tampouco recusando o indígena concebido pelos Árcades o poeta não se viu livre. Para Veríssimo¹¹⁷⁸, o verso “E sobe audaz onde não chega o raio” (*Tim.* 1.131) é uma evidente influência do verso de Basílio da Gama “No espaço azul onde não chega o raio” (*Ura* 1.20). No entanto, como veremos mais tarde, o próprio canto da América Infeliz sofreu um influxo deste mesmo poeta árcade. Mas o mito do gigante de pedra não pode ser apenas uma cópia do Adamastor, porque se trata de uma lenda brasileira, do gigante que por vezes é chamado de frade de pedra, adormecido na costa do Brasil, na costa fluminense, de sul a norte e cujo pé é o Pão de Açúcar. Gonçalves Dias usa o mito para compor o *Gigante de Pedra* que aparecerá dilatado n’*Os Timbiras*; mas, se se confirma essa influência camoniana, melhor seria avistarmos a autoridade de Virgílio, porque conforme Odorico Mendes afirmou, os versos 1.169-183 da *Eneida* descrevem uma baía que existiu só na cabeça de Virgílio cujos traços relembram a baía de Guanabara¹¹⁷⁹.

Mas obviamente, Gonçalves havia falado em “criação recriada” porque sabia que não podia escapar à influência. Bloom¹¹⁸⁰, na sua *Angustia da Influência*, fala dessa consciência do autor de “ideologias intertextuais”, e Jenny conclui que a pura repetição não existe, antes a repetição acontece para delimitar, para fechar num outro discurso, supostamente mais poderoso, isto é, “falar para obliterar¹¹⁸¹”. De fato, o que caracteriza a intertextualidade é a introdução de um novo tipo de leitura, capaz de desconstruir a linearidade textual¹¹⁸². Até que ponto o processo de negação da influência camoniana no poeta não pode ser entendido, ele mesmo, como intertextualidade? Sem sombra de dúvidas, o poeta escreve a sua epopeia sob o vulto de Camões, de Durão e de Basílio da Gama, sem levarmos em conta a influência da rivalidade com Gonçalves de Magalhães. Foi na *Ilíada* que se inspirou quando se lembrou que podia cantar os povos vencidos da floresta. Os vaticínios buscados em *Meditação*, o conceito de epopeia tirado da *Ilíada*, o conceito de origem de um povo tirado do *Gênesis*, lidar com a chancela Jesuítica e dos Árcades no tocante ao domínio do indígena – mais antigos e já concretos, além dos conceitos de Chateaubriand entre outros abordados anteriormente, para além do próprio conceito de antiepopéia, só mais tarde atribuído a Virgílio; em suma, Gonçalves introduz em *Os Timbiras* uma gama de sucessão de ideias, lidando com o problema da

deitada em direcção norte-sul. Os primeiros navegantes portugueses observaram este capricho da natureza e deram-lhe o nome de “frade de pedra”, hoje mudado para “gigante de pedra”, tanto que a poesia fala de um gigante deitado, o que contraria a ideia do Pão de Açúcar em posição vertical. Ackermann, 1964, 85. De acordo com André, o gigante Adamastor tem também palavras de exaltação épica, contudo enumeram que os Descobrimientos portugueses trouxeram naufrágios, doenças e chacinas. André, 1993, 232.

¹¹⁷⁷ Ricardo, 1964, 111.

¹¹⁷⁸ Veríssimo, 1916, 248. *Obj. Cit.* por Amaral, 1993, 81-82.

¹¹⁷⁹ Chateaubriand, no *Itinerário*, tem a mesma opinião do doutor Shaw, de que esta baía só existiu para Virgílio, mas ao pé de Cartago. Há, todavia uma semelhança com o porto de Forcina descrito por Homero. No que concerne com a semelhança com a baía no Rio de Janeiro, há dois traços: um é o *Hinc atque hinc vastae rupes* (162); o outro é o *geminique minantur in caelum scopuli* (162-163). Que ele traduz por: “Penedia em redondo, ao céu minazes | Há dous picos irmãos” (*Eneida Brasileira* 1.178-179), “penedia” tem o sentido de uma rocha grande; “em redondo”: em círculo; “minazes”: ameaçadores. Odorico Mendes in Virgílio, 2008, 52.

¹¹⁸⁰ Bloom, 1991, *totus*. Sua obra versa sobre esta angústia da influência, um verdadeiro complexo de Édipo do criador. Jenny, 1979, 8 reconsidera esta posição.

¹¹⁸¹ Jenny, 1979, 44.

¹¹⁸² Jenny, 1979, 21.

intertextualidade: fazer caber vários textos num só sem que estes se destruam mutuamente, sem que o intertexto desabe enquanto um todo estruturado¹¹⁸³.

Para alguns, o indianismo é apontado como uma fraqueza na obra de Gonçalves Dias, porque nele é escasso e porque o poeta atribui aos Timbiras características Tupis, certamente extraídas das crônicas e cartas Jesuíticas e dos viajantes, quando seria mais apropriado cantar os próprios Tupis, mais nobres e mais valentes. Não seria, aliás, lícito encarar essa ideia como fórmula definitiva do sentimento nacional na arte. Condenar porém essa preocupação de Gonçalves Dias seria o mesmo que censurar Camões¹¹⁸⁴ por não falar do Brasil¹¹⁸⁵ – suprema esperança do povo lusitano¹¹⁸⁶ – e preferir cantar a Índia, a grande miragem Portuguesa¹¹⁸⁷, o que seria um gravíssimo erro. Inclusive recorda Odorico Mendes, que se são glórias as conquistas das Índias, oitenta anos depois a nação caiu pelo domínio Castelhana¹¹⁸⁸, os poetas, aliás, têm direito a recriação, ainda que fujam a realidade, Nogueira da Silva notabilizou na poesia *Queimada da Cachoeira de Paulo Afonso* de Castro Alves invenções literárias do bardo dos escravos, ali o tapir pela primeira vez espuma de raiva, e o tigre frequenta o rochedo ao passo que náufragos tem por companhia amável a arisca e ligeira corça – só possível em Castro Alves, e por fim um jaguar tem de se equilibrar no último ramo de um “adusto pau d’arco”¹¹⁸⁹. O poeta, diz Sidney¹¹⁹⁰, nunca marca um círculo sobre a sua imaginação para conjurar você a acreditar que aquilo que ele escreve é a verdade. Ele não cita uma autoridade de outra história, mas ele entra falando da inspiração das musas para uma boa invenção. Aristóteles só privou o poeta de alterar os mitos tradicionais, sendo obrigados a acharem e usarem artisticamente os dados da tradição¹¹⁹¹. Por isso Virgílio também ousou na sua poética, Ross¹¹⁹² recorda que tampouco Latino era o único rei do Lácio, embora fosse um nome sugestivo. Mas Latino não era a única problemática de caráter privilegiado, a própria escolha de Eneias é questionável. Em

¹¹⁸³ Jenny, 1979, 23.

¹¹⁸⁴ Gândavo foi o primeiro autor que publicou um livro falando do Brasil. Segundo o Visconde de Porto Seguro, Gândavo era amigo de Camões (tanto é que na abertura da sua obra *História da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, ele cita tercetos de Camões. Gândavo, 2008, 82-87, a.) e por isso terá posto em contato o poeta com a terra sul-americana, o que culminou nos escassos versos supracitados. Varnhagen, “Notas biográficas acerca de Gabriel Soares de Sousa”, segunda edição da *História Geral do Brasil*, do editor Visconde de Porto Seguro. Sousa, 1938, XXXIV.

¹¹⁸⁵ *Lus.* 10.63; 10.139, 140 são versos onde sumariamente cita o Brasil, designado pelo nome Santa Cruz ou Brasil, de América. Entretanto, faz-se lembrar que o nome de ilha de Vera Cruz foi registado primeiramente na carta de Caminha. Caminha, 1948, 201. Jaime Cortesão, em sua organização, disponibilizou-nos o fac-simile e a transcrição fiel do texto de Caminha (133 a 189), e depois realizou uma adaptação para a linguagem comum em 1948 (199-241). O livro contém ainda uma série de estudos críticos sobre a obra.

¹¹⁸⁶ Entretanto, Raimundo Lopes pode estar equivocado nessa leitura, porque se trata de uma visão muito tardia e, relativamente à contemporaneidade de Camões, o frei Vicente do Salvador, contando a história do Brasil entre 1500 e 1627, condena El-rei D. João III pelo abandono do Brasil, intitulando-se senhor de Guiné “por uma caravelinha que lá vai e vem”, como dizia o rei do Congo, quando do Brasil nem quis tomar título. Atribui ao descaso monárquico as desgraças da colônia e ao fato de levarem para Portugal tudo quanto encontravam. Salvador, 1918, 16. O frei Vicente do Salvador, tido como o primeiro historiador brasileiro nato, nasceu na Bahia em 1564 e faleceu em 1635. Lembremos ainda que Camões morreu em 1580.

¹¹⁸⁷ Lopes in Silva, M. N., I-06,12,002. fl. 38.

¹¹⁸⁸ Odorico Mendes in Virgílio, 2008, 263.

¹¹⁸⁹ Silva, 19-- , 55-56, «in Gonçalves Dias e Castro Alves».

¹¹⁹⁰ Na verdade “not laboring to tell you” que isto é, ou não é, mas que poderia ser, ou não ser: logo através disso ele conta não a verdade, “yet because he telleth them not for true, he lieth not, without we will say, that Nathan, lied in his speech, before alleged to David”. Sidney, 1965, 50.

¹¹⁹¹ Arist. *Po* 1453b.

¹¹⁹² Ross, 2007, 55. Ver *Aen.* 7.45-6

primeiro lugar, como bem recorda Cerqueira¹¹⁹³, os primeiros versos da *Eneida* já revelavam uma ambiguidade que despertou a crítica antiga: *Arma uirumque cano Troiae qui primus*¹¹⁹⁴. Este *primus*, primeiro porquê? Sérvio nota que na *Eneida* Eneias não é o primeiro sobrevivente de Tróia a chegar nas terras de Lavínia, uma vez que Antenor fugindo da cidade arruinada chegou na Itália e fundou a cidade de Pádua e foi inclusive referido por Virgílio (*Aen.* 1.242)¹¹⁹⁵. Em segundo na curiosa observação de Putnam¹¹⁹⁶: Eneias impõe Tróia na Itália e, embora pertença a última geração de Troiano, é também a primeira raça de romanos. Aliás, conforme o próprio Aristóteles, o poeta deve escolher o seu episódio a fim de não usar argumento em demasia e não ser compreendido no seu conjunto; assim Homero não quis poetar toda a guerra de Tróia, e nem mesmo narrou a morte do vencedor da *Ilíada* – Aquiles¹¹⁹⁷. Como diz Ricoeur, as histórias são recontadas e não vividas; e vida é vivida e espera ser recontada¹¹⁹⁸. Logo a literatura não é mentira, mas também não visa ser verdade; trata-se tão só, de coisas que se dizem “não afirmativamente”, mas alegoricamente e figurativamente¹¹⁹⁹. Por isso disse Horácio que os poetas ou querem ser úteis ou dar prazer, ou ao mesmo tempo, tratar de assunto belo e adaptado a vida¹²⁰⁰.

Dessa observação ressurgem duas dúvidas que já temos falado no capítulo *Da necessidade de construir uma epopeia nacional*: por que o índio se o Brasil formou-se da mestiçagem de três elementos? Para Bosi, as motivações expressas dos colonizadores portugueses na América, Ásia e África inspiravam-se no projeto *dilatar a Fé*, a par de *dilatar o Império*, dito “de camoniana memória”¹²⁰¹. Em nome da cruz se estabeleceram no Brasil e subjugarão os tupis, e em nome da mesma cruz pediram liberdade para os índios e misericórdia para os negros¹²⁰². Houve no Brasil e fora dele uma defesa do índio e uma acusação do europeu, a primeira das quais quase chegou ao nível de santificar o índio e ignorar que também no seio da sua comunidade existiam problemas; construiu-se uma imagem paradisíaca, como se aquela comunidade vivesse em harmonia até à chegada dos Portugueses. Quando Buarque de Holanda escreveu as *Raízes do Brasil* percebeu que o português emigrado sofreu o mesmo destino do índio, e também Bosi, concordando com ele nos interroga¹²⁰³: “como [podiam] suspeitar os negros presos no eito e os índios caçados na selva que os senhores de engenho e os bandeirantes estivessem cumprindo com eles algum ritual sacrificial em que a vítima

¹¹⁹³ Cerqueira, 2003, 114. Alerta, contudo, para a possibilidade de traduzir *primus* por “superior aos outros”, “chefe”. Essa interpretação é frequente nas traduções francesas modernas, mas que está subjacente à versão de Camões, donde os varões, verdadeiros *primi inter pares* invocados não são apenas de seu tempo, mas de todos os tempos. *Ibidem*, 115.

¹¹⁹⁴ “Canto as armas e o varão”. Madelénat utiliza e distingue esse quadro da *Eneida* como a exposição (exposition) de acordo com a teoria ocidental da análise do discurso da sintaxe da ação. Segue-se à exposição, a narração (narration ou intrigue) e o resultado (dénouement). Madelénat, 1986, 40-41.

¹¹⁹⁵ *Quoque* Odorico Mendes, in Virgílio, 2008, 49. Os latinos eram conhecidos antes de Eneias; Sérvio diz que, podendo Eneias impor o nome dos seus ap Lácio, conservou-lhe o antigo; e dessa mistura vieram os Albanos e Roma. O Lácio não formava uma nação latina, mas muitas, cada uma com um nome particular. Só depois da conquista por Eneias que os Latinos sobrepujou as demais.

¹¹⁹⁶ Putnam, 1966, 152.

¹¹⁹⁷ Arist. *Po* 1459a.

¹¹⁹⁸ Ricoeur, 1991, 20.

¹¹⁹⁹ De acordo com Sidney, Philip, *A defense of Poetry*, ed. Jan Van Dorsten, Oxford, Oxford University Press, 1997, pg 53, *apud* Fernandes, 2004, 37.

¹²⁰⁰ *Apud* Fernandes, 2004, 35; Hor. *Ars*, 333-334.

¹²⁰¹ Bosi, 2001, 15. Os puritanos ingleses, quando aportaram às praias da Nova Inglaterra, também declararam “to perform the ways of God”. Relembraríamos ainda que também Gonçalves, n’ *O Brasil e a Oceania*, evidencia que pelo mesmo motivo os europeus se estabeleceram na Oceania.

¹²⁰² Bosi, 2001, 15.

¹²⁰³ *Apud* Bosi, 2001, 29.

imolada era o próprio branco?” Buarque de Holanda chega a comparar os lusitanos ao “grão de trigo do Evangelho que aceita anular-se até a morte para dar muitos frutos¹²⁰⁴”. Já Flávio Kothe¹²⁰⁵ não acredita numa alteração do branco, tese de que Buarque de Holanda discorda, talvez porque este fez uma leitura mais ampla, de modo que Kothe terá razão ao falar do íncola que permaneceu na Europa ou daquele que para lá voltou, mas erra ao ignorar aquele que foi e permaneceu na terra. Gilberto Freyre¹²⁰⁶ contudo, abordando que o hibridismo brasileiro floresceu já desde cedo, culminando na América a mais harmoniosa das relações de raça, dentro de um ambiente de quase reciprocidade, o que em suma corrobora a assertiva de Buarque de Holanda. Mas, fora a tendenciosidade na assertiva de Gilberto Freyre, o elemento lusitano seria sem sombra de dúvidas, o elemento principal numa narrativa virgiliana – inclusive com todos os caracteres nubilosos do encontro que se deu entre Eneias e Turno, tão virgiliano que o inquilino se apaixona justamente pela mulher do íncola. Eneias, aliás, em todos os lugares que chegou se apaixonou pela mulher da terra¹²⁰⁷ – obviamente, que não podemos ignorar pra esta alocação que Dido também era estrangeira em Cartago, mas o que está latente nessa paixão momentânea pode ser enxergado em um comentário de Yasmin Syed: a história dessa rainha fornece uma etiologia para a possessão romana de Cartago.¹²⁰⁸

Para Veríssimo, nenhum poeta moderno como Camões teve semelhante sentimento do paganismo e do seu maravilhoso; e nenhum poeta brasileiro, em prosa ou verso, teve como Gonçalves Dias o sentimento do índio brasileiro. Na verdade, todos os indianistas, sem isentar sequer Alencar, o foram mais por estudo e propósito do que por vocação¹²⁰⁹. Não podemos negar a influência camoniana, embora Gonçalves evite ao máximo citá-lo. Mas, como diz Valera, “el «genio de los portugueses» se transmitió a los brasileños, cuya epopeya sería heredera de la de Portugal. La idea es, a primera vista, extraña en quien se empeña en demostrar *la verdadera originalidad de la poesía brasileña*¹²¹⁰”. De fato, o indianismo de Gonçalves Dias é parente próximo do medievalismo coimbrão¹²¹¹. E é este, justamente, o paradoxo aparente, o discurso poético da americanidade em Gonçalves Dias¹²¹². Para Silvio Romero¹²¹³, *Os Timbiras* não passam de um fragmento de poema sem caráter épico, donde se colhem apenas

¹²⁰⁴ Holanda, 1971, 96. A predisposição do que fala Buarque de Holanda, Ruediger Bilden (1931), dividindo a América Latina em quatro grandes grupos, àquele que ele descreve como segundo grupo e que o Brasil tipifica quase sozinho, é donde o elemento europeu nunca se encontrou em «situação de absoluto e indisputado domínio», tendo que, por mais rígido que fosse o seu domínio, se adequar e competirem numa base aproximadamente igual. Os outros quatro são: primeiro as repúblicas brancas do cone sul, do Prata e o Chile, donde as raças indígenas, exceptuando os Araucos, eram demasiadamente escassas para reagir; o terceiro representado pelo México e Peru, donde os europeus encontraram uma cultura já bastante sistematizada e embalaram uma justaposição e antagonismo de raças; e o quarto grupo, constituído pelo Paraguai e Haiti e possivelmente a Rep. Dominicana, donde o elemento europeu é quase um verniz, donde a dominação é sobretudo índia ou negra. *Apud* Freyre, 1974, 98-99.

¹²⁰⁵ Kothe, 1997, 223.

¹²⁰⁶ Freyre, 1974, 99.

¹²⁰⁷ Dido e Lavínia são representadas na *Eneida* como o outro étnico ligado a Eneias. Syed, 2005, 174.

¹²⁰⁸ Syed, 2005, 171-172.

¹²⁰⁹ Veríssimo, 1916, 248-249.

¹²¹⁰ Don Juan Valera, *apud* Valverde, 1997, 110. Don Valera estivera em meados de 1853 no Rio de Janeiro, e é bom lembrar que sua a reflexão centra-se na publicação do poema épico *A Confederação dos Tamoiós* (1856) de Gonçalves de Magalhães. *Os Timbiras* surge, portanto, um ano depois.

¹²¹¹ Marques, 2010, 220. A primeira geração romântica destaca-se duas grandes figuras – Garrett e Herculano. Marinho e Ferreira, 1989, 12.

¹²¹² Matos, 1988, 15.

¹²¹³ Romero, 1888, 874.

alguns fragmentos líricos. Para Veríssimo¹²¹⁴, *Os Timbiras* cede ao preconceito do poema épico da tradição portuguesa continuada desde a inserção da poesia no Brasil (“Acostando-se-lhe, fazia-o entretanto Gonçalves Dias com manifesta superioridade de inspiração e de expressão”). Porque era a poesia mais sincera, a que vinha do íntimo da alma.

O AMAZONAS, OS TIMBIRAS, OS GAMELAS E OS TUPIS

Em primeiro lugar, a epopeia gonçalvina pretendia colocar o índio de volta ao Amazonas – fugindo dos portugueses¹²¹⁵. Era do extenso vale que Gonçalves Dias acreditava que os índios teriam, inicialmente, migrado para outras partes do território brasileiro, no sentido norte-sul¹²¹⁶. Gonçalves tinha motivos de sobra para migrar a sua tribo em direção a Amazônia, porque para além do volumoso rio, nas suas nascentes estava a cordilheira dos Andes, que aparece na sua obra como o próprio paraíso. A crença de uma Terra sem Mal, fez em 1539 com que 12 mil índios fossem guiados por um caraíba por uma longa marcha de dez anos para alcançar o Peru, donde chegaram 300 sobreviventes¹²¹⁷. Isso sugere que *Os Timbiras* pretendia ser um poema do exílio – mas bem ao contrário da *Odisseia*. Carlos André¹²¹⁸ recorda que a poética do exílio foi um tema homérico, o poeta narrou o longo peregrinar de Ulisses, por ilhas e mares, depois da guerra de Tróia, na tentativa de regressar à sua pátria e ao seu lar, em Ítaca. Curiosamente, se o herói homérico queria voltar para casa, os índios gonçalvinos seriam forçados a voltarem de onde haviam partido. Esse abandono, essa perda da terra e consequentemente um exílio forçado à procura de uma nova terra aproxima *Os Timbiras* da *Eneida*, a viagem dos troianos é mais dura do que a de Ulisses, só tem em comum as rotas e algumas paragens, porém a pátria fica perdida, sepultada no passado¹²¹⁹. O exílio da *Eneida* portanto é duplo: porque estão exilados de Tróia (do passado, para onde não poderão voltar) e exilado de Roma (o futuro que o não conhecerá). Mas, a fuga dos Timbiras é um exílio interno, ao contrário dos troianos que

¹²¹⁴ Veríssimo, 1916, 248.

¹²¹⁵ Os índios que desciam do interior do Grão-Pará eram rapidamente absorvidos pela sociedade civil e eclesiástica luso-brasileira em serviços domésticos, agrícolas, pecuários e artesanais, na busca de drogas do sertão e na condução de canoas; eram também rapidamente dizimados em epidemias de sarampo e varíola que assolavam o Pará nestas épocas. Mas nestas mesmas épocas outros índios procuravam asilo nas florestas, individualmente ou em pequenos grupos. Domingues, 2000, 37. Gonzaga Filho abordando *Os Timbiras* lamenta dizendo: “morreu aquela raça de guerreiros; a que hoje anda migradamente dispersa pelas profundezas de ínvios sertões, nada tem de comum com a primitiva.” Gonzaga Filho, 1940, 89.

¹²¹⁶ Dias, 1909, 10, 14; *quoque apud* Kodama, 2009, 171. Os modelos mais recentes ainda prevêem que um grupo proto-guarani desceu para o sul via Mamoré-Guaporé e atingindo o rio Paraguai e espalhando ao longo da bacia, já o proto-Tupinambá desceu o Amazonas até a foz, expandindo-se em seguida, pela estreita faixa costeira em sentido oeste-leste. A ocupação total do litoral teria ocorrido entre 700-900 d.C. e 1000-1200 d.C. Os sítios datados no Rio de Janeiro (980 ± 100 d.C.) e no extremo Nordeste (800 ± 65 d.C.) não possuem uma diferença substantiva; no entanto, não há nenhum sítio datado atribuído aos Tupinambás entre a foz do Amazonas e Rio Grande do Norte (alguns cronistas, como Gabriel Soares e Sousa, 1938, 44, e D’Abbeville, 1975, 208-209, sugeriram que a ocupação do Pará e Maranhão fosse tardia e por índios fugindo da opressão colonial. Fausto, 1998, 382. A crítica histórica até o século XIX defendia que desceram os tupis em emigração de norte a sul obrigando os tapuias a ocuparem o interior as matas virgens. Gonzaga Filho, 1940, 89.

¹²¹⁷ *Apud* Couto, 1998, 268. Ver Clastres, H. *Terra sem mal*, Trad. R. Ribeiro, São Paulo, Editora Brasiliense, 1978. Clastres, usa os cronistas que, normalmente, situavam a Terra Sem Mal como sendo nos Andes, no Peru, nomeadamente. *Ibidem*, 30-32.

¹²¹⁸ André, 2007, 190.

¹²¹⁹ André, 2007, 191.

fogem e perambulam pelo exterior; mas não nos equivoquemos, pois o chamado “exílio interno” é uma expressão muito antiga na poesia de língua portuguesa¹²²⁰. Mas há um paradoxo, porque aparentemente os índios que fogem para o vale Amazônico vieram do Oriente do Brasil e não do Nordeste, como examinou Euclides da Cunha¹²²¹.

Raimundo Lopes também questiona o porquê dos Timbiras, por que escolheu Gonçalves esta tribo atrasada, hoje praticamente extinta, que nem sequer era propensa às artes marciais. Por que não escolheu ele o Tamoio, cantado por outro grande iniciador romântico, simbolizando o nativismo no jornal dos Andradas? Era essa a tribo audaz que renteou o português nos despenhadeiros do Gigante de Pedra, e como tal era naturalmente indicada. E também o Tupinambá era o símbolo da alma-mater da colônia (a Bahia) e do próprio Maranhão¹²²². Em primeiro lugar não podemos condenar Gonçalves pelo seu suposto provincialismo no trato do nativismo brasileiro, o próprio Virgílio usa a *Eneida* para reivindicar para Mântua uma origem Toscana¹²²³. Em segundo lugar, o Dr. Theodoro Sampaio no IHGB declarou que a nação Timbira era belicosa, forte e que havia resistido à conquista portuguesa por muitos anos¹²²⁴.

Obviamente, para compreendermos os eleitos do poeta, é preciso irmos a dois pontos capitais do *pathos* gonçalvino, até ao íntimo da alma do poeta: o seu naturalismo, desdobrado no regionalismo e no amor ao índio como homem da natureza¹²²⁵. Os Timbiras antigos eram um grupo predominantemente de caçadores e coletadores, semi-nômadas¹²²⁶, e foram amplamente estudados por Nimuendajú¹²²⁷. Era o índio característico do sertão maranhense, o resistente aos colonizadores. A história e a tradição conservam a memória dessas lutas, tanto que o próprio nome Fronteira, aplicado ao contorno sudeste do Baixão da Colônia (Valle do Sant’Anna), seria uma reminiscência do limite convencionalizado entre os índios e os sertanejos¹²²⁸. Para Lopes é plausível, a partir de fatos contemporâneos do poeta, sobretudo que os Timbiras tenham colocado em xeque os mais destemerosos sertanejos, que tal tenha influenciado a sua escolha¹²²⁹. Contudo, como dissemos anteriormente, cada indianista cantou

¹²²⁰ Na lírica medieval, por exemplo, a saudade amorosa, nascida da separação, era com frequência apelidada de desterro. André, 1992, 138 (a).

¹²²¹ O Norte não tinha um meio físico que o blindasse de igual soma de energias. Se tal acontecesse também haveria bandeiras do Oriente e também do Norte e esmagariam o elemento indígena que desapareceria os traços remanescentes. Mas o colono nortista, indo para Sul ou Ocidente encontrava-se com a natureza adversa. A povoação da Bahia ao Maranhão foi bem diferente do Sul do Brasil. Em parte devido as condições físicas que originaram diferenças iniciais no enlace das raças, prolongando-as até os dias atuais. Por isso, com base em Varnhagen, Euclides da Cunha, sem alguma ideia preconcebida, afirma, ou diz que pode-se afirmar que a extinção do índio ao Norte, proveio, mais em virtude dos cruzamentos sucessivos que de verdadeiro extermínio. Cunha, 2000, 69-71.

¹²²² Lopes in Silva, M. N., I-06,12,002. Vs. fl. 34. Angione Costa elabora uma tese comprovando que os Gês não foram uma civilização inferior aos povos Tupis-guaranis nas indústrias domésticas, porém reintera que eram menos belicosos. Costa, 1934, 190.

¹²²³ Virgílio era nativo de um distrito a norte do Po, reivindica para Mântua a origem Toscana (*Aen.* 10.204), mas a corrida Etrusca na região norte do Po tinha determinado um caminho antes mesmo dos assentamentos Gauleses. Embora a conquista Romana já houvesse estabelecido várias colônias importantes a norte do Po, os habitantes entre o rio e os Alpes deve ter sido de sangue Celta, embora assimilado na forma de vida e cultura com os moradores da península Itálica. Sellar, 1897, 104; Grimal, 1985, 25-26.

¹²²⁴ Sampaio, 1912, 150.

¹²²⁵ Lopes in Silva, M. N., I-06,12,002. Vs. fl. 34.

¹²²⁶ Ladeira, 1982, 18.

¹²²⁷ Nimuendajú, 1946, 1. A habitação dos Timbiras situava-se da latitude 3° a 9° S e de longitude 42° a 49° O. Atingindo a desembocadura do rio Araguaia junto ao Tocantins e as bacias do Pindaré, Grajaú, Mearim e Gurupi.

¹²²⁸ Lopes in Silva, M. N., I-06,12,002. fl. 35 e vs.

¹²²⁹ Lopes in Silva, M. N., I-06,12,002. Fl. 36.

principalmente o índio da sua província, por isso nada mais natural do que Gonçalves Dias, enquanto maranhense, tenha ficado conhecido como o cantor dos Timbiras, embora tampouco se possa negar uma tímida e certa pluralidade de nações índias no seu panteão indianista.

Ao lado dos Timbiras aparecem os Gamelas¹²³⁰ e pouca gente questiona essa outra escolha, mas para compreendermos esta relação intertribal temos de recorrer a análises etnológicas: os Timbiras do Pará, Maranhão e Piauí se subdividiam em dois ramos: os da mata ou floresta e os das planícies¹²³¹; e pertenciam ao ramo dos Gês¹²³² (ou Tapuias), o mesmo grupo a que pertenciam os temidos Aimorés. De acordo com Nimuendaju¹²³³, se for de origem tupi, então pode significar “os amarrados” (*tin*: amarrar, *pi’ra*: passivo), de fato, Spix e Martius¹²³⁴ ao citá-los abre um parênteses colocando “imbiras, embiras”, contudo sem citar-lhes o significado que hoje assume a forma aportuguesada de embira para indicar uma fibra vegetal que serve de liame ou o ato de ligar com este tipo de cordão. De fato era uma referência as inúmeras fitas de palha ou faixas trançadas em algodão que usavam sobre o corpo: na testa, pescoço, braços, pulsos, abaixo dos joelhos e tornozelos. Mas, vários desses grupos chamavam-se a si mesmos de *Mehin* ou *Krans*¹²³⁵. Já os Gamelas, adquiriram este nome por causa da grande rodela de pau que traziam encastoadas, como privativa sua, no beijo inferior e que até lhes serviam de prato para comer¹²³⁶.

Ao eleger os Timbiras como elemento central para uma *Ilíada* brasileira, bem como os seus inimigos, os Gamelas – Gonçalves entra em contradição, já que estes pertencem ao tronco dos Tapuias¹²³⁷, dos quais pouco se sabia à época, ao passo que os

¹²³⁰ Segundo Spix e Martius os gamelas chamavam-se pelo próprio nome de “aco-bôs”, viviam nas matas fechadas entre os rios Turiaçu e Pindaré a oeste das vilas de Viana e de Monção. Spix e Martius, 1981, 260 (2). A nação Gamela espalhava a sua prole por apenas dois distritos maranhenses, supunha por isso poderosa, mas não formava mais que três ou quatro povoações. No entanto, a nação Timbira, superabundantemente numerosa, absorveu com inúmeras aldeias quase todo o âmbito central desses terrenos. Ribeiro, 1841, 185.

¹²³¹ Pinto, 1935, 132.

¹²³² Os Gês são os Tapuias dos cronistas tradicionais (Pinto, 1935, 126). Jorge Bertolaso Stella dividiu os Gês em quatro ramos: orientais, setentrionais, centrais e os meridionais (*Apud* Pinto, 1935, 129). Os Timbiras estavam incluídos no grupo dos setentrionais: os timbiras da floresta e os timbiras da planície. Pinto, 1935, 130.

¹²³³ Nimuendaju, 1971, 1-5.

¹²³⁴ Spix e Martius, 1981, 250-251 (2).

¹²³⁵ Timbiras da floresta: timbiras (propriamente ditos), gamelas, sacamecrãs, piocobgês, crangês, paicogês e augutgês. Os Timbiras das planícies eram: temembús, capiecrãs, macamecrãs, canacatgês, puracamecrãs e poncatgês. Pinto, 1935, 132-133. Conforme Theodoro Sampaio, Spix e Martius chamavam-se a si próprios por nomes que terminavam em “crãs”, os teóricos define-os em três hordas: os timbiras da mata, os timbiras de canela fina e os timbiras de boca furada. Sampaio, 1912, 150, 200; Spix e Martius, 1981, 260 (2). Todavia, Nimuendajú esclarece a divisão timbira (*mehi*) em “gês” e “crãs”, contrariando a suposição de Spix e Martius de que “crãs” seriam uma ramificação recente dos “gês”. Azanha, 1984, 9. Frente aos outros (brancos e não-Timbira) é *mehin* (terceira pessoa do plural) ou *mepanin* (primeira pessoa) e que dignifica algo como “os da minha carne”. *Nin* ou *hin* significa gente (humano). Azanha, 1984, 11, *vd.* nota.

¹²³⁶ Ribeiro, 1841, 193.

¹²³⁷ De acordo com Nimuendajú, pertenciam a família Gê, isto é, Tapuia, e abarcavam 15 diferentes tribos; habitavam ao norte e a leste do rio Tocantins, espalhando-se por toda a bacia do Gurupí, do baixo e do médio Pindaré, do baixo Grajaú e do baixo Mearim. *Apud* Queiroz, 1971, 102; Azanha, 1984, 6. Os Gamelas não formavam, de acordo com Nimuendajú, mais do que três ou quatro povoações ao passo que o “país Timbira” contou mais de 30 aldeias. *Apud* Azanha, 1984, 7. O Dr. Theodoro Sampaio analisando os índios Kraôs de Rio Preto conclui que os mesmos eram provenientes de Pastos Bons e do vale de Itapecuru, descreve-os como pertencente ao grupo macro Gê. Contudo comete um erro etnográfico confundindo os Gamelas de Codó em um único e infeliz comentário diz que “procediam de certo” dos Tupis. Sampaio, 1912, 204.

Tupis eram os mais respeitados e mais valorizados índios brasileiros. Para Ribeiro¹²³⁸, se a história desse mais alguns séculos aos Tupis, certamente que se sobreporiam aos demais povos, criando chefaturas sobre territórios cada vez mais amplos e forçando povos que neles viviam a servi-los. De fato, na escala da evolução cultural, os tupis davam os primeiros passos para uma revolução agrícola, superando por um caminho próprio, junto com os outros povos das florestas, e haviam domesticado algumas plantas, tirando-as das condições selvagens para a alimentação cotidiana¹²³⁹. Gonçalves defendeu mais tarde, no *Brazil e Oceania*, que os Tupis vieram depois e ocuparam quase toda a orla marítima, expulsando dali todos os Tapuias, exceto aos Aimorés¹²⁴⁰. Aliás, os Aimorés eram satanizados pela maioria dos cronistas, inclusive por José de Alencar¹²⁴¹, conhecidos pela resistência aos Portugueses, tendo mesmo sido citados sumariamente por Gonçalves Dias, em *I-Juca Pirama* e *Os Timbiras*, como talvez os índios mais temidos. Mas há um fator preponderante para a eleição de um grupo Tapuia, porque os Tapuias situaram-se no polo oposto dos Tupis, tendo sido retratados na maior parte das vezes como inimigos e não como aliados dos portugueses¹²⁴².

A eleição dos Timbiras e o seu caráter antropofágico no poema *I-Juca Pirama*, conforme já expus anteriormente, é o reflexo de como Gonçalves era propenso a atribuir aos Timbiras características dos Tupis¹²⁴³, fato que concorre para mais questionamentos: foi consciente essa criação literária? Pelo que sabemos, a poética indianista antecede a sua etnografia. O próprio caráter etnográfico do poema está comprometido porque nos primeiros anos do século XIX os Timbiras dos vales de Itapecuru e Tocantins, descendo de Pastos Bons foram localizados em Rio Preto, no noroeste da Bahia¹²⁴⁴, e não no Amazonas. De qualquer maneira, se enquanto poeta pouco interessa o que tem de realidade esta criação, interessa-nos averiguar se Gonçalves estava realmente consciente dos costumes Tupis e Timbiras, porque, desconhecendo os costumes destes últimos, poderemos avaliar do grau de provincialismo do seu Indianismo, que é também inegável.

Os Timbiras não estavam entre os mais valentes índios do Brasil, nem entre os que mais resistiram a colonização¹²⁴⁵. Pelo contrário, foram logo vistos como índios dóceis e fáceis de serem civilizados, denunciados primeiros por D'Evreux, em cuja narração se diz que o Sr. Pezieux, com alguns franceses e duzentos selvagens, empreendera uma viagem ao interior do Maranhão por três motivos: primeiro, para descobrir o local de uma mina de ouro que distava cem léguas acima do rio, segundo

¹²³⁸ Ribeiro, 1995, 29-30.

¹²³⁹ Ribeiro, 1995, 31. Ribeiro lembra o caso da mandioca, que se constituiu como um feito extraordinário, porque esta planta, no seu estado original, era imprópria para consumo e venenosa, sendo necessário cultivá-la e tratá-la adequadamente para extrair o ácido cianídrico, tornando-a comestível. Esta planta era preciosíssima porque não precisava ser colhida e estocada, mantendo-se viva na terra durante meses. Ob. Cit. por José Bonifácio in *Civilização de Índios e Coisas do Brasil*. Silva, 2000, 69 (b).

¹²⁴⁰ De acordo com Kodama, a designação e separação de Tupi e Tapuia é a antiga percepção colonial das diferenças entre as diversas tribos indígenas, mantendo-se ao longo do século XIX a divisão entre mansos e bravos. Kodama, 2009, 169-170. Os aimorés mereceram um estudo diferenciado por parte de Gândavo no seu *Tratado da Terra do Brasil*, descreve-os como altos, corpulentos, agigantados e incivilizados, e dificilmente eram arrasados numa guerra por não possuírem aldeias fixas. Gândavo, 2008, 41-42, (b).

¹²⁴¹ Bosi, 2001, 178. Aparecem em *O Guarani* de José de Alencar como “bárbaros, horrendos, satânicos, carniceiros, sinistros, horríveis, sedentos de vingança, ferozes, diabólicos...”, além de que eram tidos como inimigos da colonização portuguesa.

¹²⁴² Monteiro, 2001, 30.

¹²⁴³ Ver Grizoste, 2011, 21, 130. T. Sampaio confirma este caráter não antropofágico. Sampaio, 1912, 199.

¹²⁴⁴ Sampaio, 1912, 149.

¹²⁴⁵ Bosi, 2001, 177. Conforme Bosi, o índio só ocupou o imaginário pós-colonial que lhe competia através do papel de rebelde.

para trazer uma nação de Tabajares, e terceiro para localizar a nação dos “cabelos compridos”¹²⁴⁶, naturalmente os Timbiras, que andavam errantes, dóceis e “faceis de serem civilizados, e que negociam com os *Tupinambás*”¹²⁴⁷.

A escolha dos Gamelas é estrategicamente correta, porque depois dos Europeus conquistarem Tapuitapera (Alcântara), a foz dos três rios (Mearim, Grajaú e Pindaré) era a chave de acesso para o sertão. Os Gamelas eram de Codó, vizinho dos Timbiras que habitavam o sertão do Mearim e Itapecuru¹²⁴⁸. Os Timbiras eram irmãos de raça dos seus inimigos Gamelas, e Gonçalves serviu-se disso acertadamente¹²⁴⁹. Mas sendo Tapuias, o poeta atribuiu-lhes nomes Tupis, ou da Língua Geral – Jaguar, Catucaba, Juçarana, Poti, etc. – e ornamentou-os com ritos, costumes e ademanos de seus inimigos, os do litoral. Um Gê praticando a antropofagia ritual, como em *I-Juca Pirama*, é um modelo de nobreza e valentia muito distante da realidade¹²⁵⁰. O índio clássico era o Tupi-guarani, com o Tapuia como termo inferior de comparação. Contudo, não estou disposto a crer que Gonçalves tenha optado por nomes Tupis senão por ignorância dos nomes Timbiras¹²⁵¹; nas *Reflexões*, Gonçalves diz enganosamente que os Timbiras descendiam do mesmo tronco dos Tupis¹²⁵². Sou levado a considerar a ignorância do poeta, da mesma forma que Santa Rita Durão errou ao atribuir o nome de Paraguaçu à sua principal figura feminina, já que o nome é um substantivo masculino, nome de um rio que desagua na Bahia¹²⁵³.

Nos versos 4.282-287, Gonçalves Dias apresenta alguns heróis que o Tapuia que vivia entre os Gamelas conheceu: Tabira, Alquindar, Iperu, Jepipó de Mambucaba e Coniã. Manuel Bandeira¹²⁵⁴ não encontra o significado em Tupi do nome destes quatro últimos índios. Descobrimos que estes personagens grafados n’*Os Timbiras* como Alkindar, Jeppipó, Ipperu e Konian são nomes com erros gráficos que Hans Staden cometeu no seu livro *Viagem ao Brasil*. Staden, tendo sido feito prisioneiro por estes dois índios, que o deram de presente depois ao irmão de seu pai, ele chama estes irmãos de Iepippo Wasu, uma alteração de *Ye-pipo-uasu*, que significa “grande esguicho”, e o outro é *Alkindar Miri*, literalmente em Tupi *Arandundá-Mirim*, isto é, papagaio de

¹²⁴⁶ D’Evreux, 1929, 182. Noutra narração, D’Evreux fala da chegada dos “Cabelos compridos” a Tapuitapera, que mais tarde viemos a saber tratar-se dos Timbiras. Estes moravam entre 400 a 500 léguas da ilha do Maranhão, não conheciam a vantagem dos machados e das foices, pois serviam-se de instrumentos de pedra. Viviam em segredo nas florestas e sob a obediência de um rei. Souberam da chegada dos Franceses e o seu rei mandou duzentos mancebos, ágeis na natação e no uso da flecha, com instrução de irem à ilha, mas de não colocarem o pé na terra, limitando-se apenas a falar com os intérpretes dos Franceses.

¹²⁴⁷ D’Evreux, 1929, 183.

¹²⁴⁸ Sampaio, 1912, 150. Nimuendaju situou os gamelas também em Viana. Nimuendaju, 1946, 68.

¹²⁴⁹ Calmon, 1948, 59.

¹²⁵⁰ Roquete-Pinto, 1948, 84. A descrição de Spix e Martius: “servem-se essas tribos indígenas, como armas, do arco e da flecha, que eles às vezes envenenam. Sustentam-se da caça e da pesca e são avessos à agricultura.” (...) “Não são antropófagos, e os seus prisioneiros de guerra são empregados nos trabalhos servis.” (...) “eles têm idéia, embora vaga, de um ser supremo, bondoso, para o qual apelam nos momentos de angústia e perigo, de mãos levantadas e apertadas, ajoelhados ou atirados ao chão. Também reconhecem o Demónio, o princípio do mal.” Que embora, Spix e Martius desconfiassem de ideias sugeridas pela *Bíblia* ao velho que narra, cujo nome era Marcelino. Spix e Martius, 1981, 251 (2).

¹²⁵¹ De acordo com Nimuendaju todos os nomes Timbiras masculinos seguiam seis grupos: cobras gigantes, morcego, tatus, papagaios, urubus ou de tribos estrangeiras (por exemplo: de papagaios: Yō’ro, Ropka’, Pōnipō’k; tribo estrangeira: Parkaca’; de cobras gigantes: Haktōkót, Tepkacrō’, Tepnót e Vaure’). Já os nomes femininos dividiam-se em dois grupos: morcegos e papagaios (ex: Partuk, Murvá, Koté, Mikwéi). Todos nomes masculinos filiavam-se nos festivais em um dos dois grandes grupos: Falcões e Jaguares, ou patos e cutias, apenas durante o festival. Nimuendaju, 1946, 77-82.

¹²⁵² Dias, 1868, 212.

¹²⁵³ Pinto, 1928, 14.

¹²⁵⁴ Bandeira in Dias, 1944, 319.

meneios pequeno; e o tio deles era *Ipperu Wasu*, isto é, uma corrupção de *Ipirú-guasú*, que significa: o tubarão grande¹²⁵⁵. Existem duas hipóteses, primeiro que o poeta desconhecesse a escrita e representasse o mesmo erro gráfico de Hans Staden; e segundo que embora percebesse o erro do escritor alemão, limitou-se a suprimir os sufixos de aumentativo e diminutivo, respeitando assim os nomes históricos destes personagens. Eu tomaria partido pela segunda hipótese, se Gonçalves Dias não tivesse cometido um erro crasso: aprisionado em algum ponto da ilha de Santo Amaro, para o lado de dentro dos canais e lagamares, tendo sido conduzido depois para umas trinta milhas além de *Brikioka*, isto é, a atual Bertioga; Staden, foi depois conduzido ao famoso rei Konyan-Bébe, da aldeia de Arirab¹²⁵⁶, chamado de Quonianbéc por Thévet¹²⁵⁷. O verso 4.286 diz que Konian era rei dos festins guerreiros, e depois de termos lido nos dois versos antecedentes os nomes de Ipperu, Jeppipó e Alkindar, torna-se impossível não percebermos que esse quadro é claramente uma reprodução da narrativa de Staden.

Da imitação de Hans Staden percebemos duas singularidades: primeiro que Konian é apresentado com o epíteto de “rei”, tal como Staden e Thévet¹²⁵⁸ fizeram ao falar desse morubixaba, muito ao contrário do que fizeram os cronistas portugueses ao chamá-los de “principais das aldeias”¹²⁵⁹. Trata-se, obviamente de uma cópia, de um quadro de Staden, tão fidedigno que Konian torna-se ao contrário de Itajuba, Jaguar e Icrá, que são chefes (*Tim.* 1.41-54); mas ao suprimir o sufixo *Bébe*, como fizera com os nomes de Iperu, Alquindar e Jepipó, Gonçalves Dias erra, porque Konyan-Bébe é nada mais do que o famoso cacique Cunhambébe, opositor dos portugueses na famosa guerra da confederação dos Tamoios. Para compreender o nome Cunhambebe é preciso fazer uma reconstituição, porque nem Thévet, nem Hans Staden grafaram o nome corretamente. Se observarmos a afirmação de John Hemming, o nome do chefe era apropriado e significava ao que parece “aquele que fala devagar”¹²⁶⁰. Ele afirma isto de acordo com as descrições de Thévet, segundo o qual Cunhambebe já as 3 horas da manhã punha-se a narrar as suas vitórias e façanhas¹²⁶¹. Para ter este significado, a grafia correta no Tupi seria *Konheêmbegue*. Isto é, *ko* é um demonstrativo tupi que significa “coisa ou ação que se esteja vendo”, *nheê* é voz e *mbeguê* é “muito devagar”; talvez muito mais pertinente do que a grafia atual possa sugerir: *Kunhãbebé*, que significa “mulher que voa”. Porque *Kunhã* é o termo que define o gênero feminino, e *Bebé* é voar. O infinitivo de verbos intransitivos ou intransitivados pode ter função de complemento atributivo, assim *Abaré bebé* significa “padre que voa” e *Karai bebe* é anjo, porque equivale a um ser como homem que voa. Dessa forma, também se pode sugerir *Konheêbebe* e o significado ficaria “aquele que a fala voa”, o que também seria pertinente de acordo com a observação aplicada por Hemming. De qualquer forma, uma licença poética desse gênero afetaria não apenas a verdade histórica de um cacique afamado, mas também o significado do nome que é tão mais importante do que os sufixos *mirim* e *guasú* que indicam apenas o diminutivo e o aumentativo dos nomes.

Arirab, de Hans Staden, é a grafia errada de *Ariroba* ou *Ariró*, nome da aldeia de Cunhambebe que situava-se para os lados de Angra dos Reis¹²⁶². Staden comete muitos erros gráficos no seu livro, inclusive com os nomes portugueses, ele grafou *ingenio* ao

¹²⁵⁵ De acordo com as notas do livro feito por Theodoro Sampaio. Staden, 1988, 85-86.

¹²⁵⁶ Staden, 1988, 75-97.

¹²⁵⁷ Thévet, 1978, 176.

¹²⁵⁸ Thévet, 1978, 176.

¹²⁵⁹ *Vd.* nota de Theodoro Sampaio *in* Staden, 1988, 79. E a referência a Konyan-Bébe. *Ibidem*, 93.

¹²⁶⁰ Hemming, 2007, 194.

¹²⁶¹ Thévet, 1978, 16.

¹²⁶² Staden, 1993, 93.

invés de *engenho*; obviamente que Manuel Bandeira não tinha lido o texto de Hans Staden e por isso não pode supor que estes nomes eram corrupções de nomes tupis. Para além da licença poética, creio que ele perceberia facilmente se Gonçalves Dias tivesse grafado *Konianbebe*, ainda mais quando o nome aparece ao lado de outro índio igualmente histórico, Tabira. Com tantas evidências, não se pode atribuir outra hipótese senão a que apresentamos. E para encerrar essa questão, Jepipó, no verso 4.285 é apresentado como sendo de Mambucaba; Staden fala-nos dessa aldeia que pertencia aos índios aliados de Cunhambebe e que os Tupiniquins arrasaram com fogo¹²⁶³; contudo, historicamente a aldeia não pertencia a Jepipó como indica o verso, de acordo com a narrativa, depois de ser arrasada, Jepipó e os outros índios foram ver o que tinha restado da aldeia amiga e lá ficaram mais de quinze dias preparando um banquete antropofágico.

Acerca dos Timbiras propriamente ditos encontramos poucas informações, mas muito menos encontramos acerca dos Gamelas¹²⁶⁴. De resto, a narração mais completa que encontramos foi recolhida entre 1751 a 1753, no arquivo propriedade da Biblioteca Pública de Évora, que por certo o poeta conheceria, já que a frequentou, à procura de documentos para a sua *História dos Jesuítas* e para os seus estudos etnográficos sobre os índios.

Essa narração dos Gamelas seria certamente colocada ao lado das crônicas de Berredo por Gonçalves Dias, porque, de fato, não são em nenhum momento favoráveis aos Gamelas. O padre António Machado – possível autor – narra ali as suas desilusões ao tentar converter os rebeldes e degenerados Gamelas ao Cristianismo. São retratados como diabólicos, sem estima alguma que os possa comover, indo às missões unicamente para buscar ferramentas, voltando imediatamente para as suas serras sem se despedirem¹²⁶⁵. Relata como um principal “morubixaba” veio por espontânea vontade se meter na canoa com sua mulher, sem mais nem menos, “porque esta gente é de incrível inconstância”¹²⁶⁶. Tendo passado algum tempo na missão com dez Gamelas, quando menos esperavam os índios fugiram todos e levaram consigo um rapaz de sua própria nação, chamado Manoel, que já sabia alguma coisa da língua portuguesa por ter andado na companhia do padre e ter estado algum tempo no Maranhão e em Mearim. Frustrado, diz: “Este rapaz foi o diabo encarnado, que se foi meter entre o gentio”; espalhou que os brancos estavam armados e preparava-e para os amarrar e matar, já que tinham esquarterado seu parente Gaspar, que servia de intérprete na missão, e tinham posto sua cabeça à borda de um rio, atravessada por um pau¹²⁶⁷. Entretanto, o padre António Machado também queixa-se que os soldados do Maranhão não conheciam nem disciplina nem ordem, não sendo capazes de proteger os missionários nem de conterem

¹²⁶³ Staden, 1993, 100.

¹²⁶⁴ Identificados por D’Evreux, 1929, 182. E citados por Machado, «BN-RJ», 11,2,011, fl. 24.

¹²⁶⁵ Havia no imaginário popular quem considerasse os indígenas “abaixo dos pretos e pouco acima dos macacos” (Pinto, 1935, 176). A bula *Veritas ipsa* de 1537 e o concílio de Lima de 1583 serviram como meios justificativos para a inteligência do indígena, mas ainda depois se discutia se o indígena tinha inteligência suficiente para participar dos sacramentos da igreja católica. Um Jesuíta irlandês, Ricardo Fleckno, ao visitar o Brasil nos meados do século XVII, classificou os indígenas brasileiros como “asnos, dolentes e fleumáticos (*in servitute nati*), e só aproveitáveis para o labor e para a escravidão, motivo por que a natureza não dotara êsse país de nenhum outro animal de carga senão êle”. In Afonso de E. Taunay, *Visitantes do Brasil Colonial*, São Paulo, 1933, 67. *Apud* Pinto, 1935, 177. O próprio Manuel da Nóbrega em uma carta reclamou da pobreza da terra e dos seus moradores, e do serventilismo daquele que intentasse ser missionário entre os índios. Carta de Manuel da Nóbrega ao padre Diego Laínez *apud* Couto, 1997, 194.

¹²⁶⁶ Machado, «BN-RJ», 11,2,011, vs. fl. 8.

¹²⁶⁷ Machado, «BN-RJ», 11,2,011, fl. 8.

os Tapuias em paz; antes, aproveitavam-se do momento em que o gentio se levantasse para, no meio da guerra, adquirir escravos¹²⁶⁸.

Conclui a sua *Narração* dizendo que, dos Gamelas, não se devia esperar nada, já que continuamente andavam perseguindo os missionários sem os deixarem descansar ou rezar, pedindo-lhes de comer, e em nada obedeciam a nenhuma de suas ordens, sem haver quem os obrigasse; convence-se de que eles não reconheciam nenhum principal, nem guardavam obediência a pessoa alguma no mundo. Assim, o religioso e missionário que vive entre eles é mais seu servo para sofrer do que seu superior para os mandar¹²⁶⁹. Identifica através de um desconhecido autor que os Gamelas praticavam antropofagia com seus inimigos em ocasião de guerra¹²⁷⁰, mas não identifica a teogonia Gamela, dizendo que não adoravam nenhuma divindade, nem reconheciam algum superior, na terra ou no céu¹²⁷¹. Numa ocasião singular disse que, apesar disso, os Gamelas amavam-se muito entre si, de tal sorte que poucas ou nenhuma eram as contendas¹²⁷².

Mas o que importa se as lutas entre Timbiras e Gamelas eram ou não históricas? Gonçalves seria um pobre poeta se os seus índios fossem meras ilustrações de teses etnográficas¹²⁷³. O poeta não tem que obedecer à veracidade histórica, senão a sua verdade poética deixa de ter validade, aliás, a verdade poética muitas vezes justifica os porquês históricos. Os Timbiras e os Gamelas fizeram parte de grupos que se viram forçados a emigrar para o interior à procura de abrigo, mas antes tiveram de lutar por seu espaço com os primeiros fugitivos Tupis – que estavam próximos ao mar, algo que foi retratado por Gonçalves Dias em *I-Juca Pirama. Os Timbiras*, portanto, é mais do que o poema de posse da terra; é aquele que vem narrar a conquista do interior, algo que não encontramos em nenhum dos árcades, nem nos seus contemporâneos. E por que razão o fez Gonçalves? Primeiro, talvez porque fosse de Caxias, no interior maranhense, depois porque o Amazonas exercia uma grande fantasia imagética na cabeça do poeta¹²⁷⁴. Se não foi, como disse Chagas¹²⁷⁵, nas águas do Amazonas que batizou a sua poesia, podia ao menos retemperá-la nelas. Dali devia surgir juvenil e mais fecunda a inspiração. Ainda assim, cria que os poetas americanos eram demasiado europeus e pediam, das plagas do Novo Mundo, a lira cansada dos poetas do Velho Mundo, que tinham deixado de criar essa fecunda poesia intentada por Gonçalves Dias. Entretanto, o poeta desiludiu-se com o rio Amazonas, como se viu numa carta a Henriques Leal:

O Amazonas!

Ao pronunciar esta palavra todo coração brasileiro estremece. Os que têm visto sabem que a seu respeito se tem escrito mais ou menos a verdade; os que não viram ainda conservam e guardam lá em um dos escaninhos d'alma o desejo de o avistar ainda algum dia. Pois, no meio de tudo, crê que o Amazonas nada é mais do que um rio. Vê-se e admira-se, mas é só com o auxílio de reflexão que ele se torna assombroso. Navega-se por um imenso lençol d'água, onde o vento levanta tempestades perigosas, – onde a onça e a cobra se afogam por não poderem cortar a corrente, e como que o espírito se satisfaz pensando ter já contemplado o Amazonas! – mas o que se vê de um lado e do outro são ilhas – e alem

¹²⁶⁸ Machado, « BN-RJ », 11,2,011, fl. 15.

¹²⁶⁹ Machado, « BN-RJ », 11,2,011, fl. 22.

¹²⁷⁰ Machado, « BN-RJ », 11,2,011, vs. Fl. 24.

¹²⁷¹ Machado, « BN-RJ », 11,2,011, vs. fl. 23.

¹²⁷² Machado, « BN-RJ », 11,2,011, vs. fl. 24.

¹²⁷³ Pereira, 1943, 127.

¹²⁷⁴ Viriato Corrêa recorda que no ano de 1561, o drama de Lopo Aguirre nas margens do rio Amazonas, diante da natureza virgem, mostra como a opulência do maior e mais volumoso rio do mundo foi capaz de enlouquecer as cabeças ambiciosas. Ali procuraram a lenda maravilhosa do Eldorado (mais tarde viram o Eldorado na própria América). Corrêa, 1956, 182-183.

¹²⁷⁵ Chagas, 1866, 167.

d'estas ilhas outros canaes tão volumosos como estes, e alem destes novas ilhas. A alma então se abysma, não podendo fazer uma idéia perfeita do que é esta imensidade¹²⁷⁶.

O Amazonas é autenticamente um rio que podia ser simbolo nacional, mestiço no seu curso, entra no território brasileiro com o nome indígena de Solimões e na altura do rio Negro perde o nome indígena de Pará para adquirir um nome europeu, surgido de uma lenda sobretudo europeia¹²⁷⁷.

Quando expúnhamos a mestiçagem do poeta verificamos ao nível que isso influenciou-o a escrever sobre os índios; contudo, Horácio¹²⁷⁸ ao perguntar o que era necessário para ser um bom poeta – se vinha da arte ou da própria natureza – conclui que para ser um bom poeta é necessário equilibrar as duas virtudes – a do talento e da arte. As qualidades naturais têm de ser desenvolvida. Mas para além de ser algo intrínseco ao artista, aquele que a faz deve fazer observando a natureza: como diz Carlos Couto¹²⁷⁹: o artista nato não se contenta em observar a natureza, ele quer imitá-la, tomá-la por modelo¹²⁸⁰, Diderot um dos principais filósofos formuladores da teoria do *Bom Selvagem* adverte nas suas “Sextas conjecturas” que as produções da Arte são vulgares, imperfeitas e fracas quando não investem numa imitação rigorosa da natureza¹²⁸¹. Percy Shelley¹²⁸² diz que desde a juventude do mundo, o homem dança, canta e imita os objetos naturais, observando as suas ações, como em todos os outros, um certo ritmo e uma certa ordem. Para Kodama¹²⁸³, essa associação entre a sensação de estar na imensidão do rio Amazonas e o patriotismo não deixa de estar associada a ideia de que para Gonçalves Dias, aquele era o “berço” do Brasil e a morada de origem dos Tupis. Dentre os valores e uso da poesia, William Bryant diz que entre as mais remarcadas influências da poesia está a exposição das analogias e correspondências que contempla entre as coisas da moral e do mundo natural¹²⁸⁴.

A primeira viagem foi muito lacônica, e Gonçalves Dias limitou-se a registrar as localidades por onde passava¹²⁸⁵. O único espetáculo assombroso que o poeta disse ter visto no rio Amazonas foi o espetáculo de terras caídas, de ilhas tragadas em segundos pelas águas¹²⁸⁶ que são chamados de pororocas na atualidade. Mas acaba por se render à imensidão do rio:

¹²⁷⁶ 1861, Dez., 20, carta a Henriques Leal. In Dias, 1998, 1115 e Dias, 1868, 180-181. *Apud* Pereira, 1943, 175-176.

¹²⁷⁷ Nessa ocasião, quando a transmutação do nome não tinha sido efetuada, Brandão opta por dizer “rio Pará ou das Amazonas”. Brandão, 1943, 77.

¹²⁷⁸ Hor. *Ars* 408-411.

¹²⁷⁹ Couto, 1989, 29. Sugestão de Schriften.

¹²⁸⁰ Em *Os Prazeres da Imaginação*, Addison descreve que os efeitos da natureza sobre a imaginação são os prazeres primários. Addison, 2002, 55-58. Os primários são porque se encontram realmente perante nossos olhos, ao passo que os prazeres secundários precisam ser evocados pela nossa mente. *Ibidem* 71. De acordo com William Bryant, a imaginação é a mais ativa e a menos susceptível de fadiga de todas as faculdades humanas. Bryant, 1965, 214-215. Esse modelo da imitação da natureza foi definido, primeiro, por Aristóteles. Worton e Still, 1990, 3; Portocarrero, 2005, 40 (b); Araripe, 1869, 11.

¹²⁸¹ A natureza é obstinada e lenta nas suas operações; a arte, pelo contrário, apressa-se, cansa-se e relaxa-se. A natureza demora séculos a preparar grosseiramente os metais; a arte pretende aperfeiçoá-lo num dia. A natureza demora séculos a formas as pedras preciosas; a arte pretende contrafazê-los num instante. Diderot, 2012, 73.

¹²⁸² Shelley, 1965, 182.

¹²⁸³ Kodama, 2009, 172.

¹²⁸⁴ Bryant, 1965, 226. Adornando e ilustrando, «infusing a moral sentiment into natural objects, and bringing images of visible beauty and majesty to heighten the effect of moral sentiment».

¹²⁸⁵ Pereira, 1943, 277. Pelo seu caderno de bolso podemos reconstituir o seu itinerário: Baena, Coari, Tefé, Fonte Boa, Tonantins, Olivença, São Paulo, Tabatinga (Brasil); Loreto, Cochequinas, Pebas, Iquitos, Nauta, S. Rissi, Parinari e Mariná (Peru).

¹²⁸⁶ Pereira, 1943, 277.

Pasmado quando entra o grande leito do Amazonas, perdido nesta imensidade, o viajante pensa consigo: “lá mais em cima, estas águas se hão-de tornar menos volumosas, hão-de estreitar-se estas margens, este colosso há-de enfim de cair debaixo da ação e compreensão dos sentidos humanos!”

Nesta esperança, passa o Xingu, Tapajós, Trombetas, Madeira (gigantes também) e o rio é sempre o mesmo!

Deixa atrás o imenso cabedal do rio Negro, com as suas águas que espantam pela cor, – o Japurá semelhante ao Nilo com suas sete bocas, o Purus, Ucaiale, Uallaga, e entre estes, o Coari, Tefé, Javari, Napo, centenas de outros; e o eterno rio, na distância de oitocentas e novecentas ainda *parece* o mesmo¹²⁸⁷.

Não é a sua queixa dos merlins, micuins, piuins, mosquitos, mutucas, carapanãs, aranhas, lacraus e cobras e “todo arsenal do diabo” vindos pelo ar, pela terra, mordendo a noite, pela manhã ou pela tarde, cantando ou a surdina¹²⁸⁸ que invalida o seu fascínio pelo Amazonas. Antes, a carta endereçada ao amigo demonstra exatamente as duas faces do poeta: Gonçalves jamais foi visto plenamente feliz, sempre encontraria uma razão para queixa. Ensaiou muitos anos antes conhecer o vale do Amazonas, mas lá queixar-se-ia, voltaria doente e enfadado com o Rio de Janeiro, e por isso decide regressar ao Maranhão. Entretanto, em Recife, muda seu destino e parte para França – poderia lá encontrar a cura, estava enfadado com o Brasil, com a vida – mas ainda tinha esperança de viver, ao menos é o que podemos extrair das cartas que escrevera sobre a falsa notícia de seu passamento.

Apesar das queixas da imensidão e das dificuldades do Amazonas, é para lá que *Os Timbiras* se encaminharia e ali os prazeres primários e secundários da imaginação ganhariam muito mais impulso quando os índios fugindo aos europeus para lá partissem¹²⁸⁹. De acordo com Capistrano de Abreu, as rotas do gado, por exemplo, seguiram uma estrada aberta de São Luís rumo a Belém, ao que parece antes de 1770¹²⁹⁰. O gado oferecia uma vantagem ao povoamento do interior porque não necessitava de quem o carregasse, senão apenas de quem o encaminhasse, ao passo que a agricultura exigia mão-de-obra dispendiosa¹²⁹¹.

O Estado do Brasil ficou dividido do Estado do Maranhão quando os Portugueses, sob o jugo espanhol, expulsaram os franceses da ilha do Maranhão¹²⁹². Esta ocupação estrangeira, se não foi a mais sólida, foi aquela que deixou o maior legado, porque a cidade por eles fundada teve o seu nome aportuguesado para São Luís, em homenagem a Luís XIII, rei de França e Navarra¹²⁹³. Logo após a expulsão dos Franceses, os Portugueses trataram de fundar um forte também em Belém, para salvaguardar a entrada do Amazonas que era muito ampla. Essa conquista e ocupação da Amazônia fez-se com um punhado de Portugueses, mamelucos nordestinos e uma enorme massa gentílica¹²⁹⁴.

¹²⁸⁷ 1861, Dez., 20, carta a Henriques Leal in Dias, 1998, 1116; 1868, 183-184. *Apud* Pereira, 1943, 277

¹²⁸⁸ Pereira, 1943, 277. 1861, Dez., 20, carta a Henriques Leal in Dias, 1998, 1118 (*supra cit.*)

¹²⁸⁹ Para Joseph Addison, Homero, Virgílio e Ovídio eram os mais perfeitos poetas da imaginação nas línguas eruditas: o primeiro desperta maravilhosamente a imaginação para o que é grande, o segundo para o que é belo e o último para o que é estranho. Addison, 2002, 77.

¹²⁹⁰ Abreu, 1960, 119-120.

¹²⁹¹ Autor de nome ignorado do “Roteiro do Maranhão a Goyaz pela capitania do Piauí”. *Apud* Abreu, 1960, 115-116.

¹²⁹² Ferreira, *América Abreviada*, fl.35v. Duas coisas dificultavam o comercio entre o Brasil e o Maranhão: a primeira por não terem frete para voltarem do Brasil, a segunda pelos poucos ventos favoráveis na maior parte do ano, exceto entre maio e agosto.

¹²⁹³ São Luís é hoje a única capital de estado brasileiro fundada por estrangeiros não portugueses.

¹²⁹⁴ Saragoça, 2001, 89. Entende-se por “gentílica”, termo usado por Saragoça, a maneira comum com que os Jesuítas denominaram os índios brasileiros, embora tenha depois passado a ser um termo religioso

Dessa forma, *Os Timbiras* não era apenas uma *Ilíada* Maranhense; a conquista da foz do Amazonas tem um capítulo à parte na história do Brasil. O formato geométrico do território brasileiro (semelhante a um trilátero) deve-se à conquista da foz desse rio. Aí, Portugal assegurou a maior percentagem desta bacia, ao passo que a perda do domínio na foz do rio da Prata deixou os seus domínios mais estreitos rumo à extremidade sul, cabendo a Espanha dominar esta bacia até onde os rios deixavam de ser muito favoráveis à navegação. Certamente que, se esse domínio tivesse sido assegurado, toda a extremidade oriental pertencente à bacia platina teria-se convertido em colônia portuguesa, e só iria terminar junto a cordilheira dos Andes. Dessa forma, cantar os povos extintos por esta parte da povoação do Brasil, partindo do Maranhão para o Amazonas, foi a sábia decisão do poeta, pois daí o Brasil faturava o seu maior quinhão. Para além disso, é para onde fugiram tribos de todo o litoral brasileiro, não apenas do Brasil, senão dos seus vizinhos fronteiriços com o Pacífico. Podemos examinar a quantidade de reservas indígenas na atualidade, cuja esmagadora maioria está localizada na bacia amazônica.

Os Gamelas e os Timbiras guerrearão entre si, seriam depois perseguidos pelos Portugueses e partiriam em fuga para o Amazonas. A proposta de Gonçalves não é apenas um antilusitanismo, mas de todos os seus versos, inclusive os outros, o que extraímos é ideia da cobiça da Europa¹²⁹⁵. O poeta esquiva-se de relacionar o Brasil por oposição a Portugal, contrapondo sempre a América em face da Europa. Aliás, os seus poemas eram “Americanos”, nunca por si chamados de indianistas ou brasileiros, e a própria epopeia *Os Timbiras* traz o epíteto “Poema Americano”¹²⁹⁶. O interesse em exaltar a nação diante dos Europeus também tem o seu fundamento em *Meditação*, onde o poeta se queixava dos estrangeiros que se riam diante da miséria do país sul-americano (*Med.* 1.4.15). Nessa proposta, o índio deixa de ser apreendido como o antagonista do Luso e passa a ser o eleito da epopeia; mas é um herói que, no tempo presente, já teria perdido o seu heroísmo e que vagueia, espoliado e sem rumo, à procura de asilo numa terra que antes pertencera a seus pais¹²⁹⁷ (*Tim.* i.7-16). Gonçalves explorou o prolongado choque entre colonizadores e indígenas, sendo os últimos relegados para o interior, para longe das zonas de engenhos e fazendas; mais, o tempo que demandou a tarefa de extermínio do indígena foi variável, segundo os recursos da colonização em determinadas áreas¹²⁹⁸. Assim, paulatinamente constrói a sua epopeia, e para mostrar o interesse no maravilhoso, no destino transcendente, prometeu logo no início celebrar os ritos semibárbaros dos sacerdotes do povo extinto. A epopeia está envolta em paradoxos, desde a relação do poeta com a vida e a sua obra até à epopeia e à situação política do Brasil. Esse homem ambíguo há-de ser encontrado dentro da epopeia, está de ambos os lados, condoendo-se do índio extinto (*Tim.* 3.47), mas se identificando ao mesmo tempo como membro da sociedade que o assolou (*Tim.* 2.55). Mirella Longo¹²⁹⁹ também vê uma proximidade sugerida no sentimento agônico epopéico, cujas fontes seriam os versos do próprio Gonçalves Dias. A perfídia gamela levaria ambas as tribos à ruína, provando que ao invés de construírem tacapes e setas, faziam capelas para os invasores europeus.

e bíblico para o indígena ainda por catequizar. A chegada do negro à colônia setentrional é tardia, e a existência da mulher branca era praticamente nula, pelo que a fusão de raças dava-se exclusivamente entre o homem português e a mulher índia.

¹²⁹⁵ Ribeiro, 2011, 189.

¹²⁹⁶ Diferentemente de Gonçalves de Magalhães e José de Alencar, Gonçalves não concedeu nenhum espaço, no prefácio de seus livros, para uma discussão acerca do Indianismo. Oliveira, 2006, 142.

¹²⁹⁷ Oliveira, 2006, 143.

¹²⁹⁸ Sodré, 1969, 265.

¹²⁹⁹ Longo, 2006, 48, citando os versos *Tim.* 3.46-50.

A HERMENÊUTICA DA AMBIVALÊNCIA OU POÉTICA ANTIÉPICA?

Comummente o indianismo de Gonçalves Dias se divide em três fases: paradisíaca, guerreira e agônica¹³⁰⁰. Nas duas primeiras desconstrói a visão colonialista acerca do universo nativo, valorizando o que antes fora repudiado, e já vimos que esse “universo repudiado” pelos colonizadores foi primeiro desconstruído pelos filósofos, que foram buscar às cartas e tratados (principalmente jesuíticos), cujo caráter indígena era sobretudo irreal, romanesco e utópico. Na fase agônica, o poeta reescreve o encontro dos Portugueses com os nativos, mostrando o que se escondia por trás da capa do progresso, do civilizador. *Os Timbiras* circunscrevem a fase agônica, mas à medida que a narrativa vai crescendo os universos paradisíacos e guerreiros reaparecem. Para Matos¹³⁰¹ a poesia indianista gonçalvina tem duas vertentes: a da construção e a da destruição da Utopia enquanto inscrição histórica, ou seja, o índio em seu apogeu e em sua degradação. Nesta degradação se perdeu uma ordem humana, uma cultura que o Gonçalves Dias etnógrafo descreve, revelando o rosto interno da sua utopia: uma língua sensível (como a dos poetas), uma religião inquebrantável na fé como no ritual, um governo forte e monárquico, tudo contribuindo para a manutenção dos valores másculos da coragem e da honra¹³⁰².

O primeiro verso de *Os Timbiras* sugere um autor ambivalente, porque o poeta emprega a designação Piaga em lugar de Caraíba. O termo Piaga vem de algum idioma indígena Americano, mas Caraíba é inteiramente brasileiro (Tupi), o poeta ainda tinha Pajé que ele definiu no seu Dicionário¹³⁰³ como “feiticeiro, cantor, médico, áugure e sacerdote dos indígenas”, mas que não quis usar na poesia. Entretanto o poema, que traz o epíteto de *Poema Americano*, tem de representar a americanidade, e o poeta vai buscar termos ao redor da América, nomeadamente das histórias indígenas de Chateaubriand; junto com os termos evoca passagens legítimas dos Andes, como o Condor que desce a prumo sobre a sua vítima descuidosa, o lhama, ambos de origem Quíchua (*Tim.* 1.127-128). O termo Piaga aparece 29 vezes dentro da epopeia, e o poeta principia justamente cantando os costumes dos sacerdotes indígenas, numa clarividente oponência ao culto estabelecido pelo clero europeu nas Américas.

Claramente, Gonçalves não mistura a fé e a religião; o que mata Tabira não é a fé em Deus, mas a religião que ele professou, porque os homens que inventaram a religião deixaram de seguir o livro sagrado e parecem mesmo ter criado outros. A censura religiosa de Gonçalves sobre os *Annaes Historicos do Maranhão* por Berredo rendeu uma réplica redigida pelo padre P. Moniz *et alii*, com direito a tréplica do poeta, noutro artigo intitulado *Resposta à «religião»*. Nessa contra-réplica o poeta nega o seu caráter zombeteiro dizendo¹³⁰⁴: “Deus nos livre de escrevermos sorrindo e zombando

¹³⁰⁰ Oliveira, 2005, 39. A forma vernácula “agonia, luta, exercício” entrou para o português através do latim eclesiástico, referindo-se aos últimos momentos da vida de Cristo (*Lucas*, 22:43). Mas o original grego “Agón” se prende a “ago” e significa “levar diante de si, tanger: referindo-se ao gado ou prisioneiros de guerra”, por causa disso, “agón” passou a ter o sentido de reunir, daí em assembleia para os jogos, e por extensão, combate – e esse último sentido foi o mais frequente em Homero. Silva, 2006, 157; *Obj. Cit.* Grizoste, 2011, 106; Chirelli, 1994, 452. Essa fase agônica de Gonçalves Dias tem as duas vertentes, tanto na forma clássica prendida a ago, como em *I-Juca Pirama*, quanto na forma vernácula como em *Deprecação*. Ambas reaparecem n’*Os Timbiras*: na assembleia dos Timbiras (1.228-296) no conselho dos Gamelas (4.105-522) e no canto da América infeliz (3.40-148) e inclusive na tentativa de reunir os prisioneiros de guerra (1.207-226; 4.1-522).

¹³⁰¹ Matos, 1988, 39.

¹³⁰² Matos, 1988, 41.

¹³⁰³ Dias, 1998, 1200.

¹³⁰⁴ Dias, 1868, 228. Resposta à «Religião»

sobre factos de tão tristes consequências como foi a censura – a censura dos frades, a censura religiosa.” Sem zombar todavia, o poeta recorda a falha religiosa quando Galileu foi desconjuntado pelo cavalete da censura eclesiástica enquanto sentia o movimento da terra, porque naquele tempo, como em tudo, se fazia questão de teologia. Mas para mostrar que não precisa ir longe atribui alguns feitos na península Ibérica, entre eles Filinto Elysio expatriado por ter traduzido uma comédia de Molière, entretanto não pode refugiar-se na terra do grande cômico porque lá o “clero esquecido dos principios de caridade christã, em vez de consultar o livro por excellencia abriu o Digesto das leis romanas e alli achou que os mimicos eram pessoas infames, indignos por tanto de fazerem em terra bemdita¹³⁰⁵.”

Mas a ambiguidade faz parte da natureza gonçalvina, tanto que o poeta jamais terá afirmado alguma coisa com precisão, havendo sempre uma ponta delgada e até espessa dizendo ao contrário, como que uma válvula de escape. A proposta de cantar os ritos semibárbaros dos Piagas e a terra virgem, isto é, aquela antes da cruz de Cristo ter sido fincada nela, segue, e com ela, novas contradições:

As festas, e batalhas mal sangradas
Do povo Americano, agora extinto,
Hei de cantar na lyra. (Tim.i.5-7)

O substantivo “América” aparece apenas duas vezes no poema (3.78, 87), e o mesmo número de ocorrências tem o adjetivo “Americano” que lhe corresponde (*Tim.* i.6, e 3.274) – Basílio da Gama antecedeu-o referindo-se a si como americano¹³⁰⁶. Segundo parece, esta toponímia provém da antroponímia de Américo, em homenagem a Américo Vespúcio, viajante florentino (1454-1512), que visitou o Novo Mundo por quatro ocasiões, a que se referiu em cartas a Soderini e a Lourenço Pier de Médicis. Publicadas em 1507 por Martin Waldseemüller na *Cosmographiae Introductio*, terá juntado à publicação um mapa do nordeste brasileiro, explorado pelo florentino, onde aparece designado de *Terra Americi*. Segundo Buarque de Holanda¹³⁰⁷ os termos “América” e “americano” seriam vulgarizados nas colônias inglesas à partir de 1760, após capturar Quebec aos franceses, e nas colônias espanholas ainda mais tardiamente, após 1789; Hans Staden em 1557 publicou em Hessen, na Alemanha, a respeito da sua viagem ao Brasil, mas também refere-o como sendo o “país América”, que até essa época era usado para designar a parte do continente que hoje é o Brasil¹³⁰⁸. Crê Machado que não se trata de uma designação, mas de uma explicação relativamente às cartas, e que só depois passou a ser uma denominação toponímica. Entretanto Brandão, em 1618, havia já afirmado: “esta província do Brasil é conhecida no mundo com o nome de América, que com mais razão houvera de ser pela terra de Santa Cruz¹³⁰⁹”. Contudo, confundiu-se Brandão¹³¹⁰ ao dizer que um Velpocio Americo, natural de Cartago, havia aportado naquela costa do Brasil. O poeta usa América e não Pindorama, cujo termo etimológico¹³¹¹ foi herdado do tupi *pindó-r-etama*, que indica “região ou país das palmeiras”. São duas as razões: o termo aparece ligado ao nordeste brasileiro e

¹³⁰⁵ Dias, 1868, 228-229.

¹³⁰⁶ Kodama, 2009, 44.

¹³⁰⁷ Holanda, S. B. «Gosto Arcádico», Franco, A. A. M., et alii, *Esboço de figuras: homenagem a Antonio Candido*, São Paulo, Duas Cidades, 1979, 335 *apud* Kodama, 2009, 44-45.

¹³⁰⁸ Staden, 1988, 154-155.

¹³⁰⁹ *Apud* Machado; *vd.* Brandão, 1943, 47.

¹³¹⁰ Brandão, 1943, 107, 109.

¹³¹¹ Barbosa, 1956, 36. *Pindoba*: palmeira (*vd.* glossário) + (*r*)*etama*: terra. *Pindoba* é um metaplasmo pela supressão do “ba”, porque em caso de composição o primeiro elemento, sendo paroxítono, diante de consoante perde a última sílaba.

os Timbiras situavam-se na margem ocidental do local indicado por Américo, além de que o nome Pindorama serve para o Brasil, mas não é suficiente para designar todo o continente. Mas, ao se apossar do termo, o poeta é obrigado a usar o adjetivo “Americano”, que transmite um atributo absorto. As contradições são muitas e elas saltam à vista logo nos primeiros versos. Uniu Piaga a Tupã, louvou a cruz de Cristo e prometeu cantar um povo extinto, e para isso o poeta segue os clássicos e evoca a sua inspiração:

– Evóco a sombra
Do selvagem guerreiro! Torvo o aspecto,
Severo e quasi mudo, a lentos passos,
Caminha incerto, – o bipartido arco
Nas mãos sustenta, e dos despidos hombros
Pende-lhe a rota aljava. as entornadas,
Agora inuteis setas, vão mostrando
A marcha triste e os passos mal seguros
De quem, na terra de seos pais, embalde
Procura asylo, e foge o humano trato. (*Tim.* i.7-16)

O verso 12 é um empréstimo d’*O Uruguai*, no poema de Basílio da Gama há uma descrição da aparição de Sepé depois de morto em combate: “A rota aljava, e as descompostas penas” (*Ura.* 3.58)¹³¹². Amaral acha que várias vezes ele retoma *O Uruguai*, a heroificação do índio e emblema da brasilidade autêntica¹³¹³. Gonçalves utiliza o vocábulo “sombra” numa evidente referência aos clássicos, porque a teologia cristã não confunde o espírito com a imagem de sombra semelhante ao que se dá, por exemplo, em Homero¹³¹⁴ e Virgílio. Theodorakopoulos¹³¹⁵ recorda que *umbra* aparece em Virgílio com o sentido de espírito dos mortos e não com o significado de sombra ou escuridão propriamente dito. Na *Eneida*, de fato, *umbra* tem o sentido de espírito dos mortos no verso 6.294, mas aparece com o sentido de escuridão do mundo dos mortos em 6.268. Gonçalves utilizou o vocábulo “sombra” em sete ocasiões, distribuídas por três sentidos distintos. O primeiro e mais recorrente, pela derivação do sentido figurado ligado ao sentido homérico e virgiliano, surge na introdução, onde poeta evoca a sombra do selvagem guerreiro (*Tim.* i.6); no segundo canto a sombra aparece novamente com o sentido de alma do morto, nessa ocasião falando sobre o louco cuja alma é serpenteada pelas sombras de vidas espúrias (*Tim.*2.116), ou as miríades de sombras míseras que apareceriam nas festas solenes do Império para secar o orgulho de nação (*Tim.*3.67); por último, o poeta fala da sombra do chefe Gamela vencido em combate por Itajuba (*Tim.*4.30). Numa segunda e singular ocasião a sombra designa, por clara oposição à luz, tal como o som se opõe à mudez (*Tim.* 2.12) sem qualquer conotação fatal¹³¹⁶. Finalmente, a sombra aparece com o sentido de obscuridade produzida pela interceptação dos raios luminosos, mostrando a altura dos cedros nas matas, numa figura de linguagem que elucida as tabas de Jaguar que cresciam à velocidade dos

¹³¹² *Obj. Cit.* Amaral, 1993, 82.

¹³¹³ Amaral, 1993, 74-75.

¹³¹⁴ Na realidade, Homero não tem nenhuma palavra para designar “alma”, “espírito”. Ele usa ψυχή (psyche), que no grego ulterior significa alma, que originariamente nada tem a ver com a alma que sente e pensa, mas unicamente com aquilo que anima o homem. Quando morria, a alma saía pela boca ou pelas feridas e depois voava para o Hades, e aqui leva uma existência umbrática, como fantasma, como imagem do morto (εἰδῶλυ). Snell, 1992, 28-30.

¹³¹⁵ Theodorakopoulos, 1997, 163. Em *Aen.* 12.952; 6.294.

¹³¹⁶ Nestes versos (12,13), Cândido enxerga a contribuição de Victor Hugo, inscrevendo-se no sistema de imagens muito caro aos românticos em que o infinito é sugerido pelo afastamento das antíteses. Cândido, 1993, 83.

cedros e obviamente sombreavam as tabas vizinhas (*Tim.*3.36), referindo ainda o poeta a sombra da árvore gigante da Líbia (*Tim.* 3.336).

Gonçalves utiliza o vocábulo “escuro” em substituição de “sombra” também por sete vezes, e novamente em três sentidos distintos: para representar a escuridão da noite propriamente dita, fala do manto escuro da noite (*Tim.* 2.1), da taba desalumiada em consequência do cair da noite (*Tim.* 2.193), de Ogib, sentindo passos apressados e andando pela taba escura (*Tim.* 2.352), do relâmpago na noite escura, que desaparece subitamente (*Tim.* 4.518). Singularmente usa o termo “escuro” para a cor das plumas do cocar do índio (*Tim.* 2.72); e por fim, retomando o sentido clássico de *umbras*, o poeta cita a fúria de Anhangá fuzilando raios do escuro céu na terra aflita (*Tim.* 3.561), quando, dois versos antes, o poeta empregou o vocábulo “negro” para caracterizar a tempestade de Anhangá (*Tim.* 3.559); finalmente, para confirmar, depois dos prognósticos do Piaga, Itajuba promete dar muitos dons e oferendas ao “antro escuro” para desviar a ira de Anhangá (*Tim.* 3.588).

A dimensão antiépica de *Os Timbiras* fundamenta-se na própria gênese da obra, e no tocante à inspiração foge das águas da Castália e do Parnaso para evocar uma outra, junto a uma palmeira; não evoca o selvagem guerreiro, senão apenas uma “sombra”¹³¹⁷. Quem é a “sombra” de arco partido evocada? Parece óbvio que se trata do mesmo guerreiro do arco bipartido (*Tim.* 2.295), forte como o tronco de palmeira (*Tim.* 1.102). Há um certo antagonismo no abandono do monte dos clássicos para cantar os palmares, porque a sombra evocada é evidentemente a mesma que era tão forte quanto o objeto no qual o cantor se apoia. A imagem fúnebre já estava presente no emprego do advérbio “extinto” e consuma-se na evocação do seu antepassado, mas para complementar o quadro antiépico surge um personagem com setas inúteis, em marcha triste e passos mal seguros, procurando debalde asilo na terra dos seus antepassados. Para Andrey Oliveira¹³¹⁸, termos como “torvo”, “severo”, “quase mudo”, “lento”, “bipartidos”, “despidos”, “rota”, “inútil”, “triste”, “mal seguros”, são adjetivos negativos, incompatíveis com o heroísmo tradicional. De fato, a Introdução de *Os Timbiras* é toda ela constituída por versos de penumbra, de lamentação pelo passado glorioso e o presente inglório, daquilo que o poeta ainda vai cantar. Depois dos primeiros dezesseis versos, o poeta derrama um rio de consternação pela esperança falhada. Desejava ao menos que o guerreiro pudesse repetir os cantos dos Piagas, recordando o cauim bebido nas festanças quando as cerimônias de antropofagia eram praticadas.

Na ausência de um cantor (*Tim.* i.17-19) é que a voz do poeta surge “como os sons do boré”, “sagrado ao rudo povo americano” (*Tim.* i.33-34). Essa nostalgia é uma penetrante indicação de pessimismo, porque o guerreiro que agora é uma sombra caminha sem esperanças – a esperança que ainda existe no herói da *Eneida* – para encontrar asilo noutra terra. Ainda que Eneias não visse nisso motivo de júbilo, as reminiscências são uma marca de Virgílio e, para Wiesen, essa nostalgia profunda é indicação de pessimismo, e é exatamente aí que a recordação de Eneias diante da sua missão gloriosa torna-se um peso de envergadura notória dentro da obra¹³¹⁹. Contudo, *Os Timbiras* não é um poema só de desesperação. Ofuscada pelas lágrimas está a esperança de uma nação inteira; enterrado sob as cinzas do povo extinto está um gigante colossal cuja feição contraída pela raiva se perdia nas nuvens (*Med.* 1.7.4-6), segundo pista repetida em *Os Timbiras* (3. 71-72).

¹³¹⁷ Oliveira, 2006, 143.

¹³¹⁸ Oliveira, 2006, 143.

¹³¹⁹ Wiesen, 1973, 747.

A esperança pode ser encontrada neste povo indómito e extinto, vencido mas não subjugado, na palmeira onde o poeta se dirige as pessoas que estimam a natureza, que gostam de ouvir as vagas empoladas “gemendo” as cavas penedias e o “negro bosque” murmurando ao longe (*Tim.* i.35-39). O adjetivo e o verbo trazem evidentes conotações infelizes, porque gemendo com as “cavas penedias” está todo um povo (*Med.* 1.7.7), porque também é negra a tempestade de Anhangá (*Med.* 3.559). Mas o poeta ainda tem esperanças e promete:

Nem só me escutareis fereza e mortes;
As lagrimas do orvalho por ventura
Da minha lyra distendendo as cordas,
Hão-de em parte ameigar e embrandecel-as. (*Tim.* i.50-53).

É semelhante a proposta da *Eneida*, cujo herói, depois de passar por tantas peripécias e vaguar estrangeiro em terra alheia, deve enfim encontrar a sua terra prometida. Uma proposta de otimismo, por assim dizer, donde o poeta espera ter a felicidade de um lenhador que, abatendo um alto cedro, encontra o mel silvestre (*Tim.* i.54-57). Mas isto é um paradoxo porque “lenhador” se opõe ao substantivo “mel”, no sentido em que o lenhador é escravo e maneja uma ferramenta europeia (*Tim.* 3.53-54), ao passo que o mel era uma provisão muito apreciada pelos indígenas. O paradoxo reside no lenhador que abate a árvore que contém o alimento indígena – todo o seu mantimento necessitava da floresta virgem, dos rios caudalosos; sem árvores o rio assoreia e depaupera a fauna, conseqüentemente o próprio empobrecimento da floresta. Complementa o seu grito de esperança com a possibilidade de a acácia branca derramar o seu candor e a flor do sassafrás ser favorável (*Tim.* i.58-60). Podemos sugerir uma relação latente entre a planta *moringácea*, aparentemente nativa dos sopés meridionais dos Himalaias, com os índios Tapuias, cuja pele e traços fisionômicos também pertenciam à raça mongol, com aspetos nobres da raça caucasiana¹³²⁰. Não é o sentido de derramar o de desperdiçar? A terra de Tupã não deu ferro (*Tim.* 3.125); criada sozinha (*Tim.* 3.78-80), se transformara numa imitação das terras distantes (*Tim.* 3.60) com os barulhos dos machados ecoando pelas florestas (*Tim.* 3.54-55), fazendo as árvores chorar um grato incenso (*Tim.* 3.56-57); e os descendentes da raça caucasiana engrinaldavam os tetos de suas casas para o estrangeiro (*Tim.* 3.120-121), assim como o poeta engrinaldava-se com as folhas de acácia e a flor do sassafrás.

Gonçalves não escolheu a acácia branca por mero acaso, e nem uniu o sassafrás fortuitamente. Antes, já tinha dito que não cingiria a fronte de mirto e louro (*Tim.* i.40), mas de verdes ramas agrestes (*Tim.* i.42), porque as primeiras são oriundas da região mediterrânica¹³²¹. Obviamente, o cantor da raça extinta volta à mais profunda raiz e resgata as plantas nativas para engrinaldar-se, vê nas ferezas e mortes uma possibilidade de tirar esperanças para a nação corrompida, assim como podia derramar candor das folhas de acácia branca e da flor do sassafrás, já colhidos. Entretanto, para além do paradoxo da própria questão, o poeta usa por duas vezes o advérbio, talvez, indicando a possibilidade, contudo sem dar a certeza. Sem castelos medievais, igrejas da antiguidade ou batalhas heróicas, o Brasil podia se orgulhar da natureza, de ter o maior dos rios, a mais bela vegetação. Entre palmeiras, abacaxis e outras frutas aparecia o monarca e a nação, destacando uma exuberância sem igual. O ritual da realeza seguia às

¹³²⁰ Dias, 1869, 19. Citando Ferdinand Denis, «Le Brèsil», in *Univers Pil.*, “les tapuyas paraissent avoir gardé l’empreint sauvage du type mongol.”

¹³²¹ Virgílio cita-as num só verso nas *Geórgicas* 1.306, mas noutras ocasiões conforme indicação de Sargeant: *Laurus*: *Aen.* 3.82; 360; 12.522; *Ecl.* 2.54; 8.83; *G.* 2.18; 2.18. Sargeant, 1920, 66. *Myrtus*: *Aen.* 6.443; 7.817; *Ecl.* 2.55; 7.6; *G.* 1.28; 2.64, 447; 4.124. *Apud.* 82-83.

riscas esse estilo mestiço e tropical: D. Pedro I e Bonifácio junto com Debret e outros participantes da Missão Francesa fizeram o símbolo que ganhou notoriedade com D. Pedro II, em seu longo reinado. A originalidade dos protocolos e o projeto romântico de representação política do Estado, personificado na Ordem do Cruzeiro do Sul, exibida, sempre no peito, em meio a uma coroa de estrelas, ramos de tabaco e café, a coroa clássica de louros (substituída simbolicamente por Gonçalves Dias n’*Os Timbiras* por outra feita de flores brancas de acácia e as amarelas de sassafrás, numa metáfora iluminadora do indianismo), a murça de penas de galo-da-serra e depois de papo de tucano – quase um cocar da realeza –, a medalha de Paissandu... tudo emprestado e incorporado para a construção de uma identidade nacional¹³²².

A natureza aparece em versos puramente descritivos, e fica bem clara a familiaridade com a natura pátria e a sua riqueza em flores, árvores, peixes, frutas e animais¹³²³. O poeta serve-se da natureza como ponto de partida para considerações de ordem pessoal. Segundo Ackermann¹³²⁴, é diminuto o número dessas ocorrências, por exemplo, logo após a descrição do sol poente, onde pergunta quantos hão-de rever nascer o sol, o céu e a natureza fresca e sorridente (*Tim.* 1.387-391). Gonçalves se apossa da mata como o índio a via, porque na floresta vaga os espíritos, as entidades espirituais, perseguiram os maus; e é lá que o poeta coloca a sombra do selvagem guerreiro que principia o poema. A floresta era um local para ser temido, porque habitada de muitos perigos, e por isso se diz que o louco Piaíba vagou pelas sombrias matas (*Tim.* 2.438, 442). Esse universo sombrio denota um sentido metafórico da desgraça, do infortúnio, um ambiente tenebroso e lúgubre, e a materialização desse universo umbroso deve-se ao Segundo canto, quando Itajuba separou os guerreiros às portas das “sombrias tabas” (*Tim.* 2.57), metáfora que pode encerrar uma expectativa sem final feliz. A mata poderia apenas ser um local melancólico, isolado, ermo, mas o seu ambiente dramático é denunciado pela posição da taba – suposto local de refúgio –, apresentada como sombria.

O crepúsculo e a aurora do poema são ligeiros, tanto que um crítico, citado mas não identificado por Henriques Leal, afirmou que esse tipo de aurora podia ser aplicado tanto à Sibéria como ao Brasil, pela confusão entre a rápida deslocação da tarde para a noite e desta para o amanhecer. Bernardo Guimarães defendeu, sob elogio de Leal, que esta transição rápida e brusca, esse quase fenômeno natural, é real e constante da Bahia para o Norte, principalmente do Ceará até o Pará, o que é coerente com a ação dos *Timbiras* no vale do Mearim, próximo a Tatuítapera. Na Europa, e sobretudo na Sibéria, se passa justamente o contrário, onde há arrebóis anunciando por muito tempo o nascimento e ocaso do sol¹³²⁵. Não nos importa saber se a aurora e o poente são reais ou não, mas Henriques Leal e Bernardo Guimarães tinham razão no que disseram; e, do ponto de vista hermenêutico, só há um motivo para o poeta ter feito questão de relatar auroras e crepúsculos ligeiros: a sua natureza nativista, a sua determinação em elucidar tudo aquilo que seja diferente da Europa. Para Ackermann o anoitecer, da manhã e da noite como quadros do ambiente não são simples trechos de ligação, de localizações e fixações cronológicas de determinadas cenas, nem representam apenas fundo e bastidores¹³²⁶, o que importa é mostrar como a natureza e seus íncolas humanos se fundem numa unidade indivisível.

¹³²² Schwarcz, 2003, 173.

¹³²³ Ackermann, 1964, 72.

¹³²⁴ Ackermann, 1964, 133.

¹³²⁵ Leal, 1874, 312-313.

¹³²⁶ Ackermann, 1964, 131.

Noutra comparação reivindicatória, o poeta estabelece um confronto entre os habitantes de “rudas palhoças” e os que moram em construções de pedras da civilização (*Tim.* 2.39-47), concluindo a igualdade absoluta de uns e outros diante da morte e das humanas atribuições e esperanças (*Tim.* 2.48-54)¹³²⁷.

Quadro risonho e grande, em que não fosse
Em granito ou em mármore talhado!
Nem palacios, nem tórres avistaras,
Nem castellos que os annos vão comendo,
Nem grimpas, nem zimborios, nem feiturás
Em pedra, que os humanos tanto exaltão!
Rudas palhoças só! que mais carece
Quem há de ter somente um sol de vida,
Jasendo negro pó antes do occaso? (*Tim.* 2.39-47)

O poeta eleva o orgulho pelo fato de essas terras nunca terem sido contempladas por castelos, palácios, torres, construções talhadas em granito ou mármore, e enche-se de pundonor para dizer que só viram rudas palhoças. Para reforçar o seu conceito antropológico o poeta usa o seu lado lusitano e pergunta: “Que sóbra pois em nós, que falta nelles?” (*Tim.* 2.55). Gonçalves era homem esclarecido, sabia que o conceito antropológico de cultura é neutro quando se refere ao conjunto de estilo de vida, quer material, quer espiritual. Desta forma, o antropólogo não pode dizer (e efetivamente nunca o diz) que a cultura alemã ou francesa é superior à portuguesa. Constitui um ilogismo afirmar que uma tribo antropofágica tem cultura inferior às atuais culturas ditas ocidentais¹³²⁸. De outro modo, analisando Berredo, Gonçalves utilizou imagens fortes para demonstrar a barbárie dos cultos “civilizados” contra os bárbaros¹³²⁹. Mas, essa comparação de dois povos (*Tim.* 2.39-55) é uma cópia de Virgílio, dum quadro que M. H. Rocha Pereira¹³³⁰ nomeou como o mais famoso passo de toda a literatura latina sobre a preservação da República, nessa ocasião, Virgílio comparou a cultura grega e a romana – os helenos aptos para as artes e os romanos para governar os povos (*Aen.* 6.847-853). Enquanto Gonçalves demonstra o interesse dos europeus pelas grandes obras, já que eles se esquecem da vida livre e subjugam os seus semelhantes.

Mas o antiépico não cede espaço, tanto nas palhoças quanto nas construções magníficas, e a morte havia de revoar solta em gritos. E porque fala da morte? Porque fala em compaixão, dó, lágrimas e aflição? Porque o poeta não se deixa iludir pela luz da Europa (*Tim.* 3.73) e não vê solução nem para a Europa nem para a sociedade corrupta que eles criaram na América, mas tem esperança de ainda ser possível retornar. Essa propensão para recorrer a ambientes e assuntos mórbidos, lúgubres ou tristes, fez Bernardo Guimarães dizer que *Os Timbiras* tem um estilo gótico e quinhestista, algo que Henriques Leal rechaça veementemente¹³³¹. O biógrafo não se conforma, mas há que recordar que ele próprio disse que a vernaculidade, o bom manejo da língua estava mais apto para a construção dos períodos e a colocação dos complementos do que para o emprego de um termo derivado do francês, que apenas denuncia o escritor gafo de galicismo¹³³².

¹³²⁷ Ackermann, 1964, 133.

¹³²⁸ Melo, 1992, 30.

¹³²⁹ Marques, 2010, 226.

¹³³⁰ Pereira, 1989, 293.

¹³³¹ Leal, 1874, 317.

¹³³² Leal, 1874, 304.

A POÉTICA ANTIÉPICA DOS PROGNÓSTICOS DO IMPÉRIO

A propensão para louvar a resistência social é camoniana, e um exemplo dessa dialética do louvor de Camões pode ler-se na narrativa do velho do Restelo¹³³³, ele que é o símbolo das resistências sociais que se levantaram contra a expedição de Vasco da Gama. Por isso, Mário de Albuquerque, em 1930, questionava por que razão Camões celebrou com tanta paixão aquilo que se julgava um erro¹³³⁴.

– Chame-lhe progresso
 Quem do exterminio secular se ufana;
 Eu modesto cantor do povo extinto
 Chorarei nos vastísimos sepulcros,
 Que vão do mar ao Andes, e do Prata
 Ao largo e doce mar das Amasonas. (*Tim.* 3.45-50)

Eis o pessimismo perante o progresso da nação. A crítica ao progresso nacional foi realizada em *Meditação* (*Med.* 3.12), onde o poeta disse que a política brasileira era mesquinha e vergonhosa, e milagroso o homem que saía limpo dela. Os Delegados da Nação não contavam com o voto aturado e livre do povo e se vendiam impudicamente. Faltava instrução e consciência ao povo, que aceitava por candidato qualquer um que lhes fosse apresentado por Mandarim, ou “um chefe de partido às tontas improvisado”. O povo folgava e ria-se de sua vileza, enquanto devia ser soberano e impor leis aos homens que os espezinhavam; isto não é mais que uma crítica aos políticos, um testemunho do espírito republicano do poema.

Os homens de estado encostavam-se às revoluções como um ponto de apoio, e como salamandras queriam viver no elemento que asfixiava a todos. Não pelejavam por amor ao progresso, como se vangloriavam, “porque a ordem e progresso são inseparáveis”. Pelejavam antes, por amor de alguns homens, porque era uma política feita de ideias e não de coisas; pelejavam porque a política brasileira era feita de “duas palavras – egoísmo e loucura”. Aliás, as últimas palavras de *Brazil e Oceania* trazem conselhos do poeta quanto ao rumo que a política indígena deveria tomar. Não concordava com os rumos do progresso, não podia tomar partido desse mesmo ideal; enquanto os outros lhe chamavam progresso, o “modesto cantor do povo extinto” vai chorar nos vastíssimos sepulcros que iam do mar aos Andes e do Prata ao Amazonas.

O pessimismo impregnado na oração (“Eu modesto cantor”) é demonstrado pelos atributos do sujeito. O aditivo do sujeito poderia ser apenas o substantivo “cantor”, mas é denunciado primeiramente pelo adjetivo “modesto”. Segue-se a denúncia de que este é o modesto cantor “do povo extinto”, sendo que a presença de um adjunto adnominal restritivo, ou determinativo, restringe o “modesto cantor” ao “povo extinto”. Mas porque havia de ser altivo o cantor de um povo extinto? Mas que “modesto cantor” pode criticar o progresso? O pessimismo na *Eneida*, por exemplo, existe e tem uma causa. Perret e Brisson, e antes deles Jal¹³³⁵, atribuíram as causas do pessimismo virgiliano à

¹³³³ Alves, 2001, 513. Inclusivamente André identifica uma contenda que paira sobre a identificação de Camões-poeta com o velho venerando. André, 1993, 234.

¹³³⁴ In *O significado das Navegações e outros ensaios* (Lisboa, Sociedade Nacional de Tipografia), pg. 106-107. *Apud* Alves, 2001, 513.

¹³³⁵ Jal, 1963, 231, 233, 394; Brisson, 1966, 266. Perret, 1967, 360 também interpreta este pessimismo que superabunda sobre texto: por exemplo, quando o poeta evoca o horror a respeito do duelo entre César e Pompeu, os campos fúnebres de Filipos, ou alude, como possível episódio mais importante, à atrocidade cometida durante a guerra da Perúsia entre Setembro de 41 a.C. e Julho de 40 a.C. Para Anderson (1969), 2000, 11 a guerra civil poderia ser facilmente visualizada como um mito arquetípico, tal como a guerra de Tróia; e, conforme indicará (*ibidem* 63-74), a guerra que os Troianos travariam para se firmarem no Lácio

guerra civil. Em Gonçalves, ao invés, as razões são várias, mas podem resumir-se, em linhas gerais, às políticas progressistas que dividiam o Brasil em quatro classes distintas.

Em concreto no episódio em que promete chorar nos vastíssimos sepulcros, o poeta enceta um caminho de retorno a *Meditação*. “No largo e doce mar das Amasonas” se sentará meditabundo, onde não possa ouvir os sons expelidos pelos machados europeus manejados pelas mãos de Afros (*Tim.* 3.51-54). A referência “doce mar” é uma óbvia influência de Berredo: “correndo a Costa ao Poente, entraraõ na boca formidavel do grande rio das Amazonas, que a sua justissima admiração intitulou *Mar Doce*”¹³³⁶. Já a contradição é que ali no “largo e doce mar”, um grito que partiu do Ipiranga foi ouvido do mar até os Andes, do Prata até às margens do Amazonas (*Med.* 3.4.5), logo não estava tão distante dos sons dos machados manejados por africanos.

O machado representa o engodo dos Europeus, porque foi através de quinquilharias semelhantes a estas que os Portugueses estabeleceram negócios com os Tupinambás; o machado trazia, a par do seu lado útil, a morte – porque para isto serve o machado: cortar e matar. Em suma, a vítima do machado é aquele que o maneja, antes os índios e agora os “escravos Afros”, vítimas do progresso. Por trás dos machados estava a conquista da terra, porque sem o corte de muitas árvores, sem a abertura de veredas e clareiras, a conquista não podia ser estabelecida. O poeta não quer ver as matas sendo arrasadas, os troncos chorando a preciosa goma, “resina virtuosa e grato incenso” que asselavam a incuria (*Tim.* 3.55-58). Eis um paradoxo, a resina virtuosa e o grato incenso, “a nossa incuria grande eterno assellão”. Lá no início (*Tim.* 3.47) é o cantor do povo extinto, mas aqui (*Tim.* 3.58) assume a responsabilidade conjunta dos Brasileiros que folgavam e riam da própria vileza, quando na verdade deveriam impor leis aos homens que mandavam (*Med.* 3.12.7). Afinal, muitas vezes o poeta manifestou o seu desinteresse pela política, embora por duas vezes tenha ameaçado lançar-se à legislatura de sua província. Também fez as suas críticas silenciosas ao amigo Teófilo, principalmente quando parecia ofendido com as hostilidades enfrentadas no *Guanabara* em virtude da publicação de sua *Meditação*.

A acusação de que o Brasil arremedava as terras longínquas (*Tim.* 3.60) também viera de *Meditação*, onde o poeta acusou o Império de nascer com todos os vícios das nações decadentes (*Med.* 1.6.1), sem sequer ter provado amargas lições de experiência, que as nações comumente colhem durante a sua existência política, tal como os homens. Cometiam crimes, e os crimes das nações Deus não perdoa (*Tim.* 3.61); passam dos pais aos filhos, dos filhos aos netos, até que um deles pague toda a culpa¹³³⁷:

é um protótipo da guerra civil que somente Augusto, o descendente de Eneias, poderia terminar. Büchner, 1963, 526 identifica Eneias como uma prefiguração de Augusto.

¹³³⁶ Berredo, 1989, 3 (5).

¹³³⁷ *Êxodo* 20: 5,6. Deus anuncia aos filhos de Israel: “Eu sou o Senhor, teu Deus, um Deus zeloso que vingo a iniquidade dos pais nos filhos, nos netos e nos bisnetos daqueles que me odeiam. Mas uso de misericórdia até a milésima geração com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.” O prognóstico é novamente retratado em *Êxodo* 34:7; anunciado em *Números* 14:18: “castiga até a terceira e quarta geração”. Em *Lucas* 11:47-51, Cristo anuncia que aquela geração pagaria pelos erros de seus pais: “Ai de vós, que edificais sepulcros para os profetas que vossos pais mataram.” (47) “E assim se pedirá conta a esta geração do sangue de todos os profetas derramado desde a criação do mundo” (50). Colaborando com a assertiva “Aos crimes das nações Deos não perdôa” (*Tim.* 3.61) está o passo de *Gênesis* 15:16, quando Deus anuncia a Abraão que somente a sua quarta geração tomaria posse da terra prometida, porque ainda a iniquidade dos amorreus não tinha chegado ao seu cúmulo. Em *Josué* 23:12-16 o juiz, na sua velhice, anuncia que Deus tiraria a terra prometida aos seus filhos se estes se unissem com as nações vizinhas e praticassem as mesmas iniquidades. Em *Ezequiel* 39:7, 28 promete fazer de Israel o modelo para todas as nações, e que seriam levados em cativeiro já que traiçoeiramente haviam atentado contra Deus.

Virá correndo a madição – contínua,
Como fuzis de uma cadeia eterna. (*Tim.* 3.64-65)

Eis o vaticínio, mas o vate maranhense nunca escondeu a sua potencialidade de prognosticar através da poesia. Gonçalves é o cantor do povo extinto, e é sobre as suas cinzas que se faz o arauto que anuncia o futuro do Império – porque o Império foi formado em cima das cinzas. O prognóstico gonçalvino é cristão, já que o poeta fundiu a teologia cristã com a teogonia Tupi. Contudo, veremos mais adiante a metamorfose poética sofrida pela religião Timbira. O caráter apocalíptico de *Meditação* reaparece em *Os Timbiras*, e aqui o poeta profetiza, à semelhança dos poetas irados com as iniquidades em Israel; porque o poeta é crente na nacionalidade e tem esperança no futuro da nação (*Med.* 1.3), e como crente é o atalaia da nacionalidade: roga ao Gigante que aparece abraçado ao “Cruzeiro do Sul”, guardião do vasto Brasil, que se precipite no mar até a imersão pelas ondas, se eventualmente forem destruídas a crença e a pátria¹³³⁸. Mas, assim como o estrangeiro, sabe que a terra da liberdade não pode continuar cometendo os mesmos vícios (*Med.* 1.4.15). Este ofício – o do vaticínio – já vinha de Virgílio, que O’Hara¹³³⁹ denomina de poeta-profeta da *Eneida*.

Embora a conceção do poeta como profeta remonte à Grécia Arcaica, as conotações especiais da palavra Vate e da associação da poesia com a profecia em Roma fornece um contexto exclusivo para uso de Virgílio enquanto profeta, na *Eneida*¹³⁴⁰. No início, “vate” era dado como um mau nome latino, ridicularizado por Ênio e Lucrécio, entre outros. Mas em seguida a palavra é reabilitada por Augusto e liberta das suas conotações infelizes¹³⁴¹. A modificação da palavra foi necessária para o seu uso no contexto augustano e também pela sugestão fabricada na poesia-profecia da *Eneida*¹³⁴². A associação da palavra Vate ao engano e à ilusão¹³⁴³ está presente em alguns poetas que precedem o período augustano, e inclusive nos mais recentes poetas augustanos. Entretanto, O’Hara¹³⁴⁴ reconhece que os augustanos não eliminaram por completo a conotação negativa da palavra, associando os poetas que assim se designavam a algo como “made-up dreams”.

O maior castigo de uma nação é servir de opróbrio diante das outras. A *Bíblia* está cheia de profecias cujo teor era o escárnio das nações em virtude dos castigos de Israel. O poeta prevê que, ao cair da maldição, viriam sombras miserandas às miríadas para as festas mais solenes, escarnecendo do orgulho de nação (*Tim.* 3.66-69). Nota-se que o poeta usa “Myriadas de sombras miserandas” (*Tim.* 3.67), quando no início evocava já uma sombra, a do selvagem guerreiro (*Tim.* i.7-16). Quem eram as miríadas que viriam nas festas mais solenes? O Brasil tem por alicerce o que restou da nação lusitana – os “frios ossos” (*Tim.* 3.70), e por cimento a cinza maculada dos mortos, amalgamada pelos pés dos escravos (*Tim.* 3.71-72), pelo que, naturalmente, as sombras miserandas eram os mortos infames, os afros escravizados e os amotinados indígenas.

Entretanto os prognósticos gonçalvinos não são apenas para o Brasil, estendendo-se também à Europa:

¹³³⁸ Ackermann, 1964, 88. Referência aos versos do canto V do poema *O Gigante de Pedra*.

¹³³⁹ O’Hara, 1990, 176.

¹³⁴⁰ O’Hara, 1990, 177.

¹³⁴¹ O’Hara, 1990, 177, 178. O’Hara cita Newman (1967), que utiliza a palavra “rehabilitation” (pg. 15, 35 e 104) para “these unfortunate overtones”. Segundo o levantamento de O’Hara, Newman disse 26 vezes que Virgílio pretendia “... to rescue vates from the censure heaped on them by the Ennian tradition.”

¹³⁴² O’Hara, 1990, 178.

¹³⁴³ O’Hara, 1990, 178 utiliza o termo “deception and illusion.”

¹³⁴⁴ O’Hara, 1990, 179.

Não me deslumbra a luz da velha Europa;
Hade apagar-se, mas que a innunde agora: (*Tim.* 3.73-74)

Lança a sua sentença sobre a Europa, mas para tal precisa assumir que o velho continente tinha a sua áurea. Mas enquanto o velho cambaleante caminhava para a sepultura, lembra-se o poeta da América Infeliz:

E nós! sucamos leite máo na infancia,
Foi corrompido o ar que respiramos,
Havemos de acabar talvez primeiro. (*Tim.* 3.75-77).

Esta não é uma frase propriamente pessimista, porquanto a presença do advérbio “talvez”, no verso 77, indica a possibilidade, não a certeza, e este é o conectivo para a esperança, para a crença no futuro da nação, já que *Os Timbiras* não quer o fim do Império, assim como *Meditação* procurava uma solução para o problema da anomalia social brasileira. *Os Timbiras* prevê o fim daquilo que pode acontecer caso o Brasil continue na mesma trajetória, mostra-lhe a origem da ignomínia da nação, como o vício era mantido quando deveria ser extinto, assim como o jugo lusitano. Segue-se, depois destes laboriosos versos, o canto da América Infeliz, quando o poeta prantearia o destino infame dos povos selvagens. A culpa era da Europa, porque a América apenas sulcou leite mau na infância, porque teve o seu ar corrompido na meninice. Mais adiante veremos como ele compara o fim iminente da América europeizada com a América Infeliz, perdida aquando do nascimento dessa outra.

Concluamos esse capítulo com a seguinte reflexão e que iremos desenvolver compassadamente ao longo do quarto capítulo: Gonçalves Dias denominou-se cantor de um povo extinto (os Timbiras), mas também é o cantor de um povo nascente (os brasileiros) – já que a sua missão é lembrar os brasileiros corrompidos com o sangue e a cobiça de Europa de que, no passado, essa terra tinha sido habitada por um povo não corrompido (*Med.* 3.1.6-10; *Tim.* 3.45-148). Por outro lado, Virgílio, o cantor do Império nascente (Roma), também era o cantor de um povo extinto (o Troiano). Mas, o símile gonçalvina não é inteiramente Virgiliana, porque conforme Bruno Snell¹³⁴⁵ observou, os Gregos fizeram a reflexão de que outrora tinham sido grandes e que agora eram pequenos; mas no passado eles tinham vencido no Oriente, onde floresciam agora os grandes reinos. Daqui também se desprende que, agora, a nação era corrupta, mas no passado essa mesma terra foi habitada por um povo não corrompido (*Med.* 3.1.5; *Tim.* 3.40-97).

¹³⁴⁵ Snell, 1992, 197. Edward Said abordando a questão reafirma que a *Ilíada* representa a Europa como tendo vencido a Ásia, aquele outro mundo hostil para lá dos mares. À Ásia foram então atribuídos os sentimentos de vazio, perda e desastre que parecem recompensar desde então os desafios que o Oriente faz ao Ocidente; além do lamento de que num momento glorioso do passado a Ásia se encontrava melhor, era até vitoriosa em relação à Europa. Said, 2004, 64-65. Esse sentimento, no entanto, não é novo; os bárbaros são tidos como excessivos nos seus hábitos como abordava Heródoto nos seus escritos. Koike, 2013, 110. Segundo Gibbon e Mitchell o homem primitivo aparece ligado ao homem natural de Rousseau, que não era imaginado como um sonho de sabedoria, mas a personificação das qualidades dos últimos homens primitivos sobreviventes descobertos pela civilizada Europa – o homem Americano. Ele era sem cultura, sem casa, sem um deus; ele não tinha demónio, nem classe, nem agricultura, andava nu e não tinha animais domésticos. Era meramente um animal, e inconsciente sobre o planeta em que ele estava também usando ferramentas, usando animais. Gibbon e Mitchell, 2000, 12.

CAPITULO IV

UMA *ENEIDA* BRASILEIRA?

4.1. ITAJUBA E ENEIAS

Cosas diré también harto notables
De gente que a ningún rey obedecen,

Ercilla, *Arauc.* (1.2.1-2)

A epígrafe supracitada foi publicada em Madrid, 288 anos antes de *Os Timbiras*. Escrito no Chile, *La Araucana* de Alonso de Ercilla¹³⁴⁶ é considerado por muitos o primeiro e mais antigo poema épico inspirado na América e nos “feitos dos americanos” (contudo já dissemos anteriormente que o *De Gestis Mendi de Saa* é um pouco mais antigo que o poema espanhol, entretanto passa-se desconhecido pela crítica americana) – abro aspas porque, para os indianistas da égide de Gonçalves Dias, este poema está muito mais próximo dos árcades *Caramuru* e *O Uruguai*, onde o feito do conquistador está um passo à frente da ferocidade e bravura dos Americanos primitivos. O parecer de que os povos americanos não respeitavam nenhum rei é tão antigo quanto o descobrimento da América pelos Europeus, e o discurso foi largamente repetido pelos cronistas portugueses no Brasil, conforme já deixei explícito antes, em diversas ocasiões. O Europeu não reconheceu o sistema de governação do Americano, embora numa e noutra ocasião tenha reconhecido a presença de alguns “principais de aldeia”. A verdade é que o Europeu equivocou-se porque olhou sempre para o índio buscando encontrar nele um sistema igual ao vigente na Europa, que apenas existia lá. Ainda hoje custa a adaptação, por certas comunidades, do sistema europeu difundido ao redor do mundo. Entretanto, não é para o segundo verso que quero chamar à atenção, até porque uma reflexão mais aprofundada sobre esse assunto pôde ser vista no segundo capítulo .

Gonçalves Dias, como quem se lembrasse do verso “Cosas diré también harto notables”, escreveu “Nem só me escutareis fereza e mortes” (*Tim.* i.50). Ercilla alerta o leitor para o fato de ali não encontrar apenas feitos dos Europeus, mas também dos Americanos, dessa gente sem rei. O alerta gonçalvino traz uma esperança; o poeta não é apenas o cantor do extinto povo americano, porque ali não há apenas fereza e mortes. Ercilla usa o termo (“también”) para dizer o mesmo que Gonçalves, que se serve de outro (“nem”), uma conjunção disjuntiva e negativa, como quem desune ou separa, estabelecendo uma alternativa ou distinção. Em favor dos Americanos Ercilla promete escrever feitos notáveis, e Gonçalves, em favor do seu poema, anunciou abrandar e ameaçar a sua lira à medida que as cordas fossem distendendo. São muitas as diferenças entre os dois poetas. Ercilla só exalta o Americano para engrandecer o Europeu, e, por isso, coloca-o no mesmo patamar; por outro lado, o poeta-soldado espanhol surpreendeu-se como com armas tão rudimentares poucos Americanos conseguiram controlar um tão grande território (*La Araucana* 1.29.7-8), diante da massa espanhola bem equipada; além disso, Ercilla não queria tornar vil a conquista. O poeta-soldado, por sua vez, só estava seguindo a linha dos épicos, já que em Homero os heróis aparecem no mesmo patamar, em honra e destreza. Algo que Kothe¹³⁴⁷, alheio ao herói

¹³⁴⁶ *La Araucana* foi publicado em três volumes, o primeiro em 1569, o segundo em 1578 e o último em 1589. O tema central é a guerra de Arauco entre Espanhóis e Mapuches, conseqüentemente a conquista do Chile pelos Espanhóis.

¹³⁴⁷ Kothe, 2000, 218-219.

clássico, critica em Gonçalves, pela autovalentia presente em *I-Juca Pirama* e *Canção do Tamoio*, assunto do qual falaremos mais tarde.

Mas quem se ergue no mesmo patamar na épica de Gonçalves? A fereza e a mansidão, a morte e a vida, as lágrimas que de tristeza serão transformadas em lágrimas de júbilo. Trata-se de um misto de agonia e felicidade, incompatível com um texto puramente épico. Esse discurso gonçalvino começa a moldar a proposta de uma *Ilíada* brasileira para uma *Eneida*, porque só Virgílio foi capaz de misturar estes elementos singulares: como observa André¹³⁴⁸, o percurso do herói acaba por nos conduzir a diversos caminhos – o da felicidade como obrigação e o da desgraça como alforria. Eneias é o único herói, e comparado com os vários heróis de *Ilíada* e *Odisseia* é um «free-spoken», com argumentos e reminiscências e com suas censuras e com irrupções veementes de raiva e tristeza. Ele dá as ordens, reafirma a sua posição, suplica, e na batalha desafia e ameaça, ainda que brevemente; como um tradicional romano diz muito mais do que pensa¹³⁴⁹. Grácian¹³⁵⁰ circunscreve que todo herói participou tanto da felicidade e da grandeza quanto da virtude, porque correm paralelas desde ao nascer até ao morrer. Dessa maneira, Gonçalves tinha, através dos textos dos cronistas, um verdadeiro filão literário, porque os índios eram por natureza rancorosos e de um caráter heróico, acostumados à guerra e a vida errante desde a infância, têm consigo certas máximas que atravessam de geração em geração, como um legado sagrado, e entre estas prevalece uma que diz que um guerreiro não deve erguer a cabeça enquanto aquele que o afrontou não for punido¹³⁵¹.

O herói central d' *Os Timbiras* é Itajuba, nome de que o próprio Gonçalves (por duas vezes) dá a tradução para língua portuguesa: dinheiro, moeda, ouro¹³⁵². Na realidade, em Tupi antigo Itajuba é a formação das partículas *itá* (pedra) e *îuba* (louro)¹³⁵³. Mais, *itá* designa tudo aquilo que seja formado por uma substância dura e compacta semelhante às pedras, seja ferro ou metal, e *îuba* sugere a cor amarela. Sendo assim, *itaîuba* tanto pode ser pedra amarela, quanto ouro, e mais tarde moeda e dinheiro, da mesma forma que *itaîutinga* será pedra branca, ouro branco ou prata¹³⁵⁴. Os índios tupis não discerniam a diferença entre metal e pedra, e por isso os metais e ferramentas duras que encontraram em poder dos Europeus foram traduzidos para a sua língua por palavras cujo radical era sempre *itá*¹³⁵⁵.

O nome do herói principal é impróprio, não condiz com nome de índio, muito menos para um morubixaba. O pai de Itajuba, constantemente citado, é Jaguar, e esse nome, sim, seria perfeito para um herói principal. No entanto, fatidicamente, ele surge a início já morto. Porquê? Certamente o poeta deixou aí uma mensagem subliminar: nos idos do século XVI o ouro era a cobiça, enquanto o jaguar já não inspirava medos, e lembremos que, apesar de a epopeia ser do século XIX, a sua história tem um pé três séculos atrás. Itajuba é por si aquilo que cobiça o Português, e já em *Deprecação* o

¹³⁴⁸ André, 1992, 27 (b).

¹³⁴⁹ Highet, 1972, 36.

¹³⁵⁰ Gracián, 1992, 51.

¹³⁵¹ Couto de Magalhães *apud* Ferreira, 1949, 214-215.

¹³⁵²¹³⁵² Em nota de rodapé de *O Brasil e a Oceania*, Dias, 1909, 47 e *Dicionário de Tupi*, Dias, 1998, 1176.

¹³⁵³ Barbosa, 1956, 142 (342): *itá*, 'pedra'; *ibidem* 146 (357): *îuba*, 'louro', 'amarelo'. *Ibidem* 49 (56).

¹³⁵⁴ Barbosa, 1956, 384 (1084). A maioria das vezes, diz Barbosa, traduziam-se os novos conceitos por palavras tupis, que tivessem com eles alguma semelhança, ainda que vaga. Assim, o cobre é *itanema* (pedra fedorenta), chumbo é *itamembeka* (pedra mole), estanho é *itaîyka* (pedra rija) e cobre *itaîunema* (pedra amarela fedorenta) – pela supressão do “ba”, em casos de metaplasmo, sendo paroxítono diante de consoante perde-se a última sílaba e diante de vogal perde-se a última vogal. *Ibidem* 35 (15-16).

¹³⁵⁵ Magalhães, 1876. II, 22. E assim como os exemplos elucidados acima, outros objetos usariam necessariamente o mesmo radical: espada: *ita-tacape*, faca: *ita-quice*, sino: *ita-nhaen*.

poeta denunciara essa busca insaciável pelo ouro. Ou seja, o nome que em suma é uma jóia e sinónimo de riqueza traz uma simbólica de duplo sentido. O ouro é a riqueza do Europeu, ao passo que a riqueza americana é o próprio homem, na figura de Itajuba. Mas, pela posse do ouro americano, o Europeu tem de aniquilar outra “riqueza”, o seu proprietário. No fundo, trata-se de uma dupla procura, pelo minério e pelo homem. Gonçalves foi sábio ao escolher o ouro para representar o nome do seu herói, mas ambíguo, porque o ouro não significa nada para o índio brasileiro, mas apenas para o Europeu. Itajiba¹³⁵⁶ teria sido muito mais coerente do que Itajuba, já que literalmente significa “braço de pedra” e tem um significado muito indígena, inclusive pela conotação encerrada nas funções de chefe e guerreiro, totalmente alheias à aceção de pedra amarela, ouro ou dinheiro.

Como acabei de dizer, o nome de Jaguar é muito mais coerente. O termo é inteiramente Tupi, de *îagûara*, que o próprio Gonçalves Dias e Navarro traduziram por ‘onça’ e ‘cão’, enquanto Barbosa apenas por ‘onça’¹³⁵⁷. Teria sido mais feliz esta opção, porque este animal representou para os sertanistas um desafio na defesa e na prevenção contra os seus assaltos. Movendo-se entre a mata com agilidade extrema, o corpo pesado sequer quebra os galhos secos pelo caminho, e os índios muitas vezes não o distinguem senão pelo olfato¹³⁵⁸. Muito mais impróprio soa o nome de Icrá que entre as tribos Timbiras e Apinajés de um modo geral significa “filho”¹³⁵⁹, como pode um chefe de tribo ter um nome cujo significado lembra a subserviência? Mas como veremos, são duas as razões: a primeira pela falta de simpatia para com o próprio personagem, a segunda porque Gonçalves não conhecia profundamente os Timbiras, sendo esta a única palavra de origem timbira em todo o poema. Mesmo partindo do pressuposto de que o poeta quisesse representar o homem americano enquanto objeto da cobiça do europeu, nem mesmo isso o redimiria da contradição. Sendo Jaguar mais coerente, o seu maior paradoxo é que nasce morto, somando-se ainda outra contradição, a de que Jaguar é apenas um nome no poema e em nenhum momento parece indicar o real significado desse epíteto.

Gonçalves poderia ter usado Amaro como herói, o tal “índio converso – o primeiro brasileiro que [se encontra] na história” (*Med.* 3.2.24) porque Tabira talvez estivesse muito próximo dos índios árcades, do Sepé Tiaraju de Basílio da Gama, por exemplo. Tabira e Sepé Tiaraju não são apenas personagens literários, mas também históricos, separados apenas pela distância geográfica, mas ainda havia muitos outros, como Tibiriçá, Filipe Camarão, Zorobabê, Cunhambebe, Inácio Abiaru, Araribóia, etc. O Gonçalves dramático, que tão sabiamente se aproveitou da historiografia europeia para criar as quatro peças que escrevera, como indianista foi pouco profícuo para a historiografia brasileira, na exploração dos heróis históricos, porque, ao contrário do que se julga, o seu índio tem muito do Jesuíta e dos cronistas coloniais. Mas foi assim que o poeta quis: uma epopeia Timbira estranhamente besuntada de vocábulos e nomes próprios Tupis e uma prolação ostensivamente lusitana; sem privilegiar nenhum episódio histórico propriamente dito, contudo incorporando no êxodo Timbira o êxodo de todos os americanos.

Concluídas as promessas da Introdução, no Canto Primeiro Gonçalves introduz-nos o seu personagem, sentado num velho tronco em sítio escuso, e com o nome vêm os seus epítetos, comuns aos índios e às épicas clássicas: “Itajuba, o valente, o destemido | Acoçador das feras, o guerreiro | fabricante das incansáveis lutas” (1.3-5). O primeiro

¹³⁵⁶ Navarro, 2005, 198. Graficamente no tupi é *Itaiybá*.

¹³⁵⁷ Navarro, 2005, 65; Barbosa, 1956, 32; Dias, 1998, 1177, *Dicio*.

¹³⁵⁸ Holanda, 1994, 92.

¹³⁵⁹ Sampaio, 1912, 162, 164, 170, 205.

verso (“Sentado em sitio escuso descansava”) é uma reminiscência da *Eneida* 6.704 (*Seclusum nemus, et virgulta sonantia silvis*), e Paulo Vasconcellos sugere ter sido da tradução de Odorico Mendes (“Selva escusa de arbustos sussurrantes”)¹³⁶⁰. Nas narrativas clássicas, a introdução de um novo personagem é habitualmente seguida de uma pequena narrativa do seu passado, inclusive com a evocação dos seus antepassados, como observa Todorov¹³⁶¹. De fato, já no sexto verso, Gonçalves introduz narrativas acerca de Jaguar, cujo nome será repetido doze vezes, o que pode parecer muito, já que se trata de um terço das ocorrências de Itajuba por exemplo; mas não é. Jaguar aparece quase exclusivamente como epíteto do herói, a ocorrência “filho de Jaguar” aparece nove vezes (1.73, 122, 180; 2.267; 3.98, 443; 4.156, 330, 409), e, noutras três, é testemunho do herói propriamente dito (1.7; 2.303; 3.34), embora no primeiro ainda se trate de uma espécie de biografia paternalística de Itajuba. A questão da memória, a constante lembrança de Jaguar, descreve um costume dos índios que, em poucos minutos, como atestavam os cronistas, falavam de toda a sua geração: contavam palavra por palavra quem foram os seus avós e antepassados e o que se passou no tempo em que viveram¹³⁶².

Ackermann¹³⁶³ identifica uma prática de rituais que consistia na transmissão dos dons de invulnerabilidade do morto (Jaguar) para o seu filho (1.10-17). De fato, havia entre os Timbiras semelhante prática, e, através desse cerimonial, compreenderíamos os fortes laços que prendiam diferentes grupos e associações. O lugar deles nas festas não era marcado pelo fato de pertencerem a determinada família ou de possuírem determinado *status* na hierarquia tribal, antes pelo fato de pertencerem a uma determinada associação – a dos Jaguar, dos Aguti, dos Mascarados, dos Falcões, etc. Todos os indivíduos estavam inseridos nas diversas fases de uma festa; brigas e ressentimentos eram postos de lado para que os inimigos de ontem pudessem hoje concorrer ao cerimonial em vias de desenvolvimento. A proposta de Gonçalves, ao inserir um elemento solene Timbira, demonstra que ele não descartou completamente a teogonia indígena; mas é um raro acontecimento histórico timbira dentro do poema que tem por objetivo cantá-los. Entretanto, no verso 11, antes de contar o cerimonial, o poeta denuncia a insensatez dos indígenas. Porquê?

Cria-se e em que não crê o povo stulto?
Que um velho piaga na espelunca horrenda
Aquele encanto, inutil n’um cadaver,
Tirara ao pae defuncto, e ao filho vivo
Inteiro o transmittira: (1.11-15)

Por que razão Gonçalves insistiu nesse comentário? Jaguar, chefe Timbira, cuja fama os músculos não repeliam sob a flecha sibilante, cujo crânio não cedia pelo golpe da maça (1.6-9), morre, e só depois a sua morte é narrada (1.18-32), depois lembrada ainda numa reminiscência de Itajuba (2.300-306). Itajuba herda o comando que pertencia ao seu pai, as tabas que ele havia fundado (3.34), e para guerra herda a sua invulnerabilidade numa cerimónia religiosa. Gonçalves, como quem corrigisse um erro do verso 11, acrescentou: “é certo ao menos | que durante uma noite juntos forão | o moço e o velho e o pallido cadaver.” (1.15-17). Evoca o testemunho ocular dos indígenas em face da suspeita do cristão – o cristão que desconfia da credence do outro,

¹³⁶⁰ O verso 6.704 corresponde ao 6.723 da tradução de Odorico Mendes. Vasconcellos sobre a tradução de Odorico Mendes *in* Virgílio, 2008, 276.

¹³⁶¹ Todorov, 1973, 45.

¹³⁶² D’Evreux, 1929, 123.

¹³⁶³ Ackermann, 1964, 128.

ou seja, o próprio Gonçalves Dias é quem fala ali, de contrário não havia necessidade de chamá-los “estultos”. Em tese, o paradoxo do poeta encerra a sua visão de católico que defende a evangelização dos índios¹³⁶⁴, em consonância com as cartas dos cronistas que ele próprio critica, segundo as quais os índios não tinham rei, nem lei, nem fé. Custamos perceber quem é o estranho em Gonçalves Dias? Em *Meditação*, acusara o país de adotar (principalmente as piores) leis, costumes e usos estranhos (*Med.* 2.6.4), e em seguida condenara o Brasileiro por rir-se no dia da própria ignomínia (*Med.* 3.12.7). Mas o índio também é estulto, insensato quando usa suas leis de hospitalidade. Tabira é o exemplo máximo da vileza que lhe impõe e a sua tribo só por ter-se filiado aos Portugueses, néscios na fé que tinham e culpados da própria ruína. A magnitude dessa indagação (“e em que não crê o povo stulto?”) demonstra o tamanho da ignorância do selvagem, não da insipiência propriamente dita, mas da conceção de fé do próprio poeta.

Após a morte de Jaguar, o nome de Itajuba ecoou pela floresta, trazendo medo às tribos vizinhas, fenómeno narrado em oito versos (1.33-40), dos quais sete dão mostra do engodo da fama que em breve se tornará escárnio das nações vizinhas. Particularmente, esta fama que voa do chefe estulto é um retrato, uma reminiscência de um texto anterior, quando o poeta narra uma voz sonora que partiu do Ipiranga e foi até ao mar e aos Andes e do Prata ao Amazonas (*Med.* 3.4.5). Sendo “o arrojo do povo nascente” aplaudido pela outra extremidade do Atlântico, a Europa (*Med.* 3.4.6-11); mas esse povo aclamado é a mesma convenção que se constituiu na continuidade de uma anomalia social (*Med.* 3.5) fazendo com que o Brasil servisse de escárnio diante daqueles mesmos estrangeiros (*Med.* 1.4.12-15). Mas o poeta tinha crença na nação, que uma revolução poria abaixo essa aberração (*Med.* 3.4.15; 10-11), tal como roga a proteção dos manitôs que habitam pendurados nas tabas de Itajuba (2.36-37), porque já o terror do seu nome não pode protegê-lo, nem a defesa compete aos seus guerreiros. Contudo, eram esperanças sem muita expectativa, porque ao cabo o poeta conclui que as nações não são eternas (*Med.* 1.6.5; *Tim.* 3.73-75) e que os selvagens seriam extintos (*Med.* 3.2.13; *Tim.* 3.47). Cantou por fim um povo extinto, que ao extinguir-se soltava um som profundo, cavernoso e agonizante sobre a face da terra; percebeu que as nações nascem, progridem e decaem com o mesmo movimento, por isso também a luz da Europa se apagaria, e talvez antes dela, aqueles que sugaram leite mau na infância, como veremos mais adiante.

Quem são os manitôs? Em parte há uma grande semelhança com os penates da *Eneida*, onde Eneias chega ao Lácio carregando os penates vencidos de Tróia (*Aen.* 1.5-6), que, em suma, são as divindades protetoras do lar. Os manitôs, conforme a explicação do próprio Gonçalves Dias¹³⁶⁵, são “uns como penates que os Índios veneravam. O seu desaparecimento augurava calamidades sobre a tribu de que elles houvessem desertado”. Os manitôs estavam presentes na poesia *Morro do Alecrim* (1846), onde surgiam por nove vezes. Entretanto, sob sugestão crítica de Alexandre Herculano, o poeta dividiu o referido poema em duas partes, a primeira em *Caxias* e a segunda em *Deprecação* (1857), e os manitôs foram sumariamente substituídos por Tupã. Para Maria Ferreira, Gonçalves Dias é o único entre os poetas que satisfaz as nossas curiosidades a respeito dos Manitôs, e eles não eram elementos espirituais, mas simples fetiches¹³⁶⁶. Contudo, Ferreira fala isto citando o *Brazil e Oceania*, e lá o poeta diz que os manitôs podiam ser um osso de um animal carnívoro, de uma aranha dessecada, dos membros de um sapo, ou mesmo de alguma produção mineral ou

¹³⁶⁴ Dias, 1909, 355.

¹³⁶⁵ Dias, 1846, 31. (em *Notas às Poesias Americanas*). *Obj. Cit.* Marques, 2006, 182.

¹³⁶⁶ Ferreira, 1949, 118.

vegetal¹³⁶⁷. Mas pode ser um equívoco, porque como Maria Ferreira cita antes, os manitôs eram parentes protetores do lar, venerados pelos índios da América do Norte e com as mesmas configurações gonçalvinas¹³⁶⁸. Os manitôs são evidentemente uma importação da poética de Chateaubriand, porque se trata de uma divindade indígena, do algonquino *manit* (ou *manitou*), ou *manit*, *manitto*: ‘aquele ou aquilo que ultrapassa o comum ou o anormal, o extraordinário’¹³⁶⁹. Roquete-Pinto¹³⁷⁰ afirma que Gonçalves cometeu uma “licença etnográfica”, já eram na verdade fetiches norte-americanos de origem algonquina, licença suficiente para que Agrippino Grieco não o perdoasse e o acusasse de exportar práticas e tradições dos peles vermelhas para os Timbiras¹³⁷¹. A explicação de Gonçalves Dias não é equivocada, e a permuta realizada em *Deprecação* foi feliz para a introdução destes “penates” em *Os Timbiras*. A par da bela realização está o paradoxo de os manitôs serem alheios aos Timbiras, já que se trata de uma importação de termos consagrados na literatura por Chateaubriand e Cooper. Independentemente da má interpretação, quer dos verdadeiros manitôs algonquinos que (talvez) não tenham sido bem assimilados pela poética indianista dos franceses e estadunidenses, quer da invenção poética de Gonçalves Dias, com as suas poucas (seis) ocorrências, eles traçam um perfil que se iguala ao que seriam os penates da *Eneida*.

Tróia é destruída quando os deuses abandonaram a cidade (*Aen.* 2.351-352). Estes versos, segundo Virgínia Pereira, são a prova de que Eneias se esqueceu por completo das palavras de Heitor ou de Panto. Mas a sua reação foi a de um guerreiro preocupado com o presente, incapaz de deixar sem glória a cidade. De resto, Eneias não sabe, passados sete anos, explicar muito bem o seu comportamento¹³⁷². Da mesma forma, a esperança dos índios gonçalvinos fenece com o desaparecimento dos seus manitôs. Mas entremos a narrativa da guerra entre os morubixabas que acabaria por augurar males para os Timbiras.

UM COMBATE DE MORUBIXABAS

Atónitos que estão todos os leitores com o presságio do escárnio a que será submetido Itajuba, Gonçalves insere um chefe Gamela. Obviamente, como seria de esperar, os leitores se preparam para um desfecho pesaroso. Surge um morubixaba, um herói cioso de alcançar renome e glória e vencer a fama que enchia os sertões (1.41-43). São heróis os que combatem, os que vencem e conquistam; a eles pertencem os trabalhos e os perigos, diz Matias Aires, e uns reservam a vaidade do nome¹³⁷³. A narrativa coloca o Gamela primeiro no campo de batalha, armado e forte, “guedelha e ronco nos sertões imensos” (1.45). A aceção desse substantivo feminino é a de ‘cabelo comprido e desgrenhado’. Lá atrás falávamos dos Timbiras identificados por D’Evreux, em cuja narração os denominava “cabelos compridos”. Gonçalves identifica a guedelha¹³⁷⁴ do Gamela (identificado curiosamente por dois termos latinos), mas não

¹³⁶⁷ Dias, 1909, 107-109.

¹³⁶⁸ Ferreira, 1949, 116.

¹³⁶⁹ Machado, no seu *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, também traduz por “Grande Espírito”, mas é equivocada a tradução, porque os manitôs eram divindades, seres sobrenaturais que podiam incluir um parente falecido.

¹³⁷⁰ Roquete-Pinto, 1948, 87.

¹³⁷¹ Grieco, 1944, 26-27; *Obj. Cit.* Montello, 1973, 38.

¹³⁷² Pereira, 1992, 84.

¹³⁷³ Eça, 1971, 111.

¹³⁷⁴ Machado, 11,2,011, fl. 24. Os Gamelas também foram chamados de Cabelos Compridos em virtude da cabeleira que ostentavam.

nos esqueçamos que, no fundo, Gamela e Timbira eram a mesma coisa. Surgem para a batalha, o Gamela de cabelo comprido, com “mil e mil” guerreiros atrás de si, com uma grande aljava de setas ervadas (porque os índios envenenavam as setas com determinadas ervas do campo), “Tingidos d’urucú” de acordo com o costume guerreiro e vociferando no meio das canções de guerra (1.44-51). Os índios tingiam-se para as batalhas, e em determinadas partes do Brasil o urucueiro era primordial por causa da sua semente revestida de uma polpa avermelhada e chamada urucu. Noutra ocasião, em *I-Juca Pirama*, o velho Tupi, cego, reconhece que o filho escapara de um ritual de antropofagia justamente pelo acre odor das tintas frescas¹³⁷⁵.

A chegada do chefe Gamela é magistral e com ele vem a turba imponente – “Chegou, e fez saber que era chegado” (1.52), diz o poeta. Chegou propondo combate, um duelo com Itajuba, mas aqui o chefe Timbira não é identificado pelo nome, senão pelo epíteto de “rei da selva” e chefe da sua tribo. Não há nenhum registro de fala entre Itajuba e Icrá antes da batalha em que irá assassina-lo, Eneias também nunca havia falado com Turno até pouco antes de matá-lo¹³⁷⁶. Calmon enxergou reminiscências de Homero, Ésquilo, Virgílio e Camões em Gonçalves Dias, porquanto n’*Os Timbiras* os guerreiros, diversas vezes, abrem um círculo para assistir a um combate, tal qual o de Aquiles e Heitor, por exemplo, e se insultam como Helenos e Troianos nos desafios patéticos¹³⁷⁷:

— „A nós só caiba
(Disse elle) a honra e a gloria; entre nós ambos
Decida-se a questão do esforço e brios.
Estes, que vês, impavidos guerreiros,
São meos, que me obedecem; se me vences,
São teos; se és o vencido, os teos me sigão:
Aceita ou foge, que a victoria é minha.“ (1.54-60).

Há realmente reminiscências do último combate da *Eneida*, correspondendo Itajuba a Eneias, e Turno ao Gamela. Entretanto, há algumas diferenças: primeiro pela posição do combate – na *Eneida* o combate é no último livro, n’*Os Timbiras* surge logo no início do primeiro canto, se bem que na *Eneida*, mais que uma vez os dois estão como que frente a frente, sem que o combate tenha início, mas Gonçalves colocou uma luta logo no princípio porque pretendia distender as cordas de sua lira (*Tim.* i.50-60). Itajuba e o Gamela estão postos frente a frente na linha do combate; entretanto, é o Gamela quem propõe um duelo evitando um desnecessário derramamento de sangue, ao passo que, na *Eneida*, a proposta parte de Eneias (*Aen.* 12.107-112). Mas essa confiança do Gamela revela alguma proximidade com a arrogância de Turno nos livros 7 e 9, e ambos sofrerão uma desilusão: Turno denota uma consciência dolorosa na última parte do livro 12¹³⁷⁸ e o Gamela sente que caminha para a morte ignominiosa (1.126-155) e a perda do seu domínio. Entretanto, há que notar um paradoxo no primeiro adjetivo do Gamela: se em 1.42 ele aparecia cioso de alcançar renome, agora (1.54-56) vêmo-lo convidando Itajuba a decidir entre o esforço e o brio, e o Morubixaba diz: “A nós só caiba a honra e a gloria”. Me parece que este pronome pessoal é incompatível com os objetivos da luta (saírem honrados e gloriosos), portanto antiépico, porque a ambiguidade está naquilo que ele diz que vai dividir quando, na realidade, guerreará arbitrariamente para alcançar renome e glória.

¹³⁷⁵ Grizoste, 2011, 108-109, 121-122.

¹³⁷⁶ Hightet, 1972, 36.

¹³⁷⁷ Calmon, 1948, 60.

¹³⁷⁸ O’Hara, 1990, 62.

Gonçalves Dias quer demonstrar que os seus guerreiros “semibárbaros” são homens de paz, exatamente ao contrário do que suspeita a crítica cronista colonialista. Fazem guerra porque as circunstâncias os forçam, assim como Eneias era no fundo o herói da paz, a quem as conjunturas forçavam à guerra¹³⁷⁹. Itajuba não foge à chamada do Gamela (1.61), antes elogia os seus homens, que tinham a capacidade de mirar o sol escaldante sem se deslumbrarem com o raio (1.62-63). O verso “Serás pois que me affrontas” (1.64) retorna as palavras do Gamela. Itajuba diz ao guerreiro o que sucederá depois da batalha: do troféu e da vitória que certamente há-de alcançar despojará o melhor nas tabas onde habitava, e ali as mulheres hão-de tecer com sapucaia os pulsos do guerreiro morto (1.65-69). A sapucaia, etimologicamente, significa “o fruto que faz saltar os olhos”, e o termo é convenientemente empregue por Gonçalves, primeiro porque os índios adornavam suas presas com muitos enfeites, depois porque a sapucaia é uma árvore belíssima e porque suas folhas adquirem cores rosa-avermelhadas na primavera. A cumbuca da sapucaia, em forma de urna, de casca dura e de aparência lenhosa, encerra uma boa quantidade de amêndoas comestíveis e muito apreciadas, já que, quando amadurecem, os seus opérculos espontaneamente se desprendem; não raramente é conhecido como “cumbuca de macaco”, já que os macacos costumam se alimentar partindo-a ou, no caso dos mais novos, enfiando a mão pela válvula ovular. A cumbuca que se parte pode ter um significado para o duelo entre o Gamela e Itajuba à medida que de acordo com o ritual guerreiro os índios partiam a cabeça um do outro com o *ibirapema* ou *tacape*¹³⁸⁰, mas não me parece que os índios fabricassem cordas com os ramos desta árvore. Certamente, Gonçalves lembrou-se da árvore muito mais pela sua beleza, dessa forma sugerindo que o combate dos guerreiros acontece na primavera, altura em que as sapucaias florescem, mas contrariando o costume de que os índios normalmente guerreavam durante a piracema.

O Gamela crê na vitória iminente, confia que o seu nome voará cheio de glória além dos Andes, crê que Itajuba será morto servindo de escárnio e irrisão (1.70-73); mas voltemos atrás, e relembremos como escárnio e irrisão são conceitos incompatíveis com honra e glória. Assim, para Bugya Britto esse dístico encerra também a glória do próprio poeta, pois que já Virgílio, antes dele, colocara o seu anúncio de glória na boca de Eneias como abordamos no capítulo anterior. Itajuba sorri, e o seu sorriso não é de escárnio, senão de superioridade, próprio de quem sabe que vencerá facilmente, comparado ao sorriso de um pai quando o filho imberbe abandona o pequeno arco para tentar curvar as pontas de um arco três vezes maior em toda a altura (1.73-78). Esse quadro demonstra a vaidade dos seus heróis que esperam com a batalha ficarem famosos e imortais além dos Andes (isto é, entre os mortos); mas a tradição moderna é incompatível com a épica clássica, porque ela vai dizer que é loucura sacrificar a vida por eternizar o nome, porque dos mesmos heróis morre o nome, e a glória; porque tudo no mundo são sombras que passam, as que são maiores e agigantadas duram mais horas, mas também se extinguem¹³⁸¹.

À distância iniciam a batalha. Uma flecha do Gamela tremula num tronco, parando apenas no cerne, ao passo que a de Itajuba, sussurrando, roça as copas frondosas das árvores (1.82-86). Quando finalmente se encontram, os seus Tacapes¹³⁸²

¹³⁷⁹ Pereira, 1989, 259.

¹³⁸⁰ Sousa, 1938, 398-400; D’Abbeville, 1945, 232-233; Léry, 1941, 177; Cardim, 1939, 165-166; *Obj. Cit.* Grizoste, 2011, 110; Sáez, 2007, 10; Staden, 1988, 108-118.

¹³⁸¹ Eça, 1971, 27.

¹³⁸² O *tacape* era um porrete pesado que, manejado com destreza, servia para medir a força do seu possuidor. Nas palavras de Figueiredo eram verdadeiros troncos de árvores, poderosos para esmagar. As armas indígenas eram em geral o arco, a flecha, o *tacape* e a *sarabatana*. Figueiredo, 1949, 223-224.

se abalroam e “lá se partem” (1.87); ambos abandonam os seus partidos tacapes, a luta é braço a braço, peito a peito, “alentando açodados”, os pés afundados na terra; ao longe pode ouvir-se o som confuso, o peito arfado rouquejando (1.88-92). Entretanto, ambos foram protegidos pelos seus respectivos manitôs (1.81). Não se descarta, nesse quadro, uma influência do frei André Thévet, ao afirmar que, nas guerras, os índios demonstram grande obstinação e coragem. Antes de entrarem em luta aberta, postam-se no campo onde se travaria o combate, afastados do inimigo à distância de um tiro de arcabuz. Durante um certo tempo (às vezes um dia inteiro), ficam trocando injúrias e ameaças, fazendo uns para os outros as mais cruéis e medonhas caretas que podem, ululando e gritando com tal estridor que não se conseguiria ouvir o ronco de um trovão. Revelam ainda suas terríveis intenções por meio de gestos, erguendo os braços e as mãos e exibindo suas clavas e tacapes, enquanto vociferam: “nós somos valentes! Ontem, devoramos vossos pais; hoje, devorar-vos-emos!”¹³⁸³. Thévet encontra similaridades com a prática de guerra da Europa, na medida em que os selvagens pareciam estar imitando a antiga tática dos guerreiros romanos que, antes de entrarem na refrega, bramiam de maneira aterradora, proferindo horrendas intimidações¹³⁸⁴. A coragem de Itajuba acaba por engendrar-se nesse modelo, mas não nos esqueçamos que Virgílio também deu muita ênfase a coragem de Eneias¹³⁸⁵.

Mas o episódio terá igualmente sido narrado por um outro francês, pouco tempo depois, donde poderá ter vindo algum contributo para a cena gonçalvina, Jean de Léry¹³⁸⁶ afirmou que presenciou uma batalha entre os selvagens americanos: os Tupinambás começaram a urrar a quase um quarto de légua de distância, um som horrísono que, segundo o missionário calvinista, os impedia de ouvir mesmo um trovão. Mediante a aproximação duplicaram os gritos. A trezentos passos uns dos outros saudaram-se mutuamente com flechadas, e aqueles que eram feridos arrancavam as setas corajosamente do corpo, quebrando-as, mordendo-as como cães raivosos, mas nem por isso abandonando a batalha, enquanto conseguiam se locomover. Certamente, este episódio também contribuiu para os últimos versos de *Tabira*.

Os guerreiros assistem à luta atônitos, e o poeta classifica o duelo de “Scena vistosa! quadro apparatuso!” (1.93). Eram guerreiros experientes, acostumados à vitória. O combate seguia aceso, os índios, de ambos os lados, mudos, ansiosos pelo desfecho do duelo, mas o poeta informa que o duelo segue empatado e que nenhum dos dois lados pode opinar sobre um possível vencedor (1.94-100). Apesar do discurso agoureiro sobre o escárnio de Itajuba (1.33-36), o poeta parece simpatizar com o seu herói, da mesma forma que, como dissemos, Virgílio simpatizava com Eneias¹³⁸⁷. Talvez porque sentisse pena, como se buscasse uma misericórdia, um perdão para o seu personagem, porque sabe que não pode evitar um desfecho diferente – afinal, é o cantor de um povo extinto.

São ambos fortes: o Tymbira hardido,
Esbelto como o tronco da palmeira,
Flexível como a frecha bem talhada.
Ostenta-se robusto o rei das selvas;
Seo corpo musculoso, imenso e forte

¹³⁸³ Thévet, 1978, 127.

¹³⁸⁴ Thévet, 1978, 127. Carlos Salles observa que os mecanismos de defesa são idênticos tanto nos animais como nos homens, tanto os soldados de Henrique V, quanto os lutadores de catarê dos dias atuais, quanto os animais assumem as feições mais horrendas que podem encontrar no seu repertório. Salles, 1998, 119-120.

¹³⁸⁵ Nisbet, 1990, 379.

¹³⁸⁶ Léry, 1941, 173.

¹³⁸⁷ Medeiros, 1992, 11.

É como rocha enorme, que desaba
De serra altiva, e cáe no valle inteira.
Não vale humana força desprendel-a
D'alli, onde ella está: fugaz corisco
Bate-lhe a calva fronte sem partil-a. (*Tim.* 1.101-110)

Considerando que a lança de Aquiles foi cortada no Monte Pélion, a arma manuseada por Eneias era como uma árvore (*Aeneas instat contra telumque coruscat / ingens arboreum – Aen.* 12.887-888)¹³⁸⁸. Em Gonçalves Dias não é a arma que é uma árvore, senão o seu guerreiro, ardido e belo como um tronco de palmeira, ao passo que o chefe Gamela, ostentando-se vigoroso, é semelhante a uma rocha quando desaba e cai inteira – nenhum homem é capaz de removê-la; mas Virgílio também utilizou-se desse recurso: entre os símiles de *Eneida*, um grupo pequeno, interconectado é comparado às árvores e às flores. Embora a maioria ocorra nos seis primeiros livros da Epopeia. Um símile, por exemplo, compara os Ciclopes às árvores (*Aen.* 3.677-681); em outro Pândaro e Bícias são ironicamente comparados a carvalhos gémeos (9.677-682)¹³⁸⁹. O símile¹³⁹⁰ gonçalvino não é sem paradoxos, porque a palmeira esbanja beleza mas não é rija como árvores muito mais vigorosas como a cabriúva, o ipê, a sucupira, a maçaranduba, ou ainda as mais rijas como a coaricoara e o cumarú. Esse tipo de símile paradoxal também foi utilizado por Virgílio: o cadáver mutilado de Príamo era recordado e visto por Eneias como um *ingens litore truncus* (*Aen.* 2.557), literalmente um vasto tronco de árvore¹³⁹¹; noutro símile troçadeiro, o comportamento de Turno é semelhante ao de uma rapariga que quer uma flor pra realçar sua beleza (*Aen.* 11.68-71), mas o que é um ato encantado em uma rapariga, torna-se grotesco em um homem, a comparação de Turno aos relevos de uma menina enfatiza como ele é insignificante¹³⁹². Príamo é agora um vasto tronco de árvore caído, tal como Itajuba é belo e rijo como uma palmeira prestes a cair – mas, a carta de Caminha já enfatizava de forma pouco latente estas duas qualidades: belos e rijos, mas dotados de uma bestialidade...

Terminando de descrever os dotes de Itajuba e do Gamela, ambos os guerreiros se separam: “Foi d’um o pensamento, – a acção foi d’ambos.” (1.112). Ambos arquejam com o peito descoberto, arfando, estuando, respirando em ondas sôfregas; mas estavam mais pasmados que medrosos, estranhando a força que um encontrava no outro, irritados pela resistência do adversário (1.113-118). A turba timbira brada o nome do seu Morubixaba, mas não é a voz dos seus homens que os aguilhoa, senão uma voz desconhecida:

Guerreiro, tal como elle, se descora
Um só momento, é dar-se por vencido. (1.120-121)

É difícil perceber de onde partiu a voz. Pode ter sido um comentário do poeta, os manitôs de Itajuba incitando-o para a batalha, ou mesmo o subconsciente do chefe indígena diante do equilíbrio da batalha. O certo é que esta voz estimula-o, e o poeta pergunta de onde terá ela vindo, quem o estaria aguilhoando. Mas nesse momento Itajuba é tomado de uma raiva de tigre que lhe anuvia o rosto, e os seus olhos da cor de sangue pulam (1.122-125). Eneias também foi comparado com um animal feroz «como

¹³⁸⁸ “Eneias, por seu lado, persegue-o e brande a lança, gigantesca como uma árvore.” West, 1990, 18.

¹³⁸⁹ Hornsby, 1970, 79-82.

¹³⁹⁰ A função dos símiles são alargar os horizontes, parando momentaneamente a ação em curso, para intercalar uma imagem de conjunto da ação. Herman Fränkel *apud* Pereira, 2003, 74.

¹³⁹¹ Hornsby, 1970, 79.

¹³⁹² Hornsby, 1970, 85-86.

os heróis homéricos» (*Aen.*10.565-570)¹³⁹³. Há um paradoxo nesse símile gonçalvino: primeiro fala do “filho de Jaguar”, e logo complementa referindo a sua “raiva de tigre”¹³⁹⁴. Como podia Itajuba sentir uma raiva de tigre quando este animal, oriundo da Ásia, era desconhecido na América? Não importa. Mais adiante tratarei desse empréstimo, dessa invenção literária de Gonçalves, mas bem podia ter dito “raiva de jaguar” ao invés de tigre; afinal, não poderia encontrar nas florestas brasílicas maior similitude. O poeta não esconde a maneira como, sorrateiramente, o malevolentíssimo Itajuba cai sobre o chefe dos Gamelas. São ambos heróis, mas para Ernest Becker e Carlos Couto em sua abordagem psicológica sobre a finitude humana, o heroísmo é, antes de qualquer coisa, um reflexo do terror da morte, porque há uma redundância dos simulacros da morte – a sua imagem é permanente¹³⁹⁵. Irado com a resistência, com a voz que ouvira, grita ao rival:

„A tua vida a minha gloria insulta!
Grita ao rival, e já de mais viveste.“
Disse, e como o condor, descendo a prumo
Dos astros, sobre o lhama descuidoso
Pavido o prende nas torcidas garras,
E sóbe audaz onde não chega o raio... (1.126-131)

Gonçalves Dias refere-se cinco vezes aos astros, e embora etimologicamente a palavra de origem grega remeta as estrelas, planetas, cometas, satélites e os demais corpos celestes, o poeta fez esse símile de Itajuba descendo dos astros a prumo sobre Icrá. Não foi à toa, porque há uma imagem latente aí. Itajuba é preferido de Tupã, o deus tronante, e ele desce do céu como o raio desce, além da própria imagem de destruição do raio que está impreguinada no sentido do guerreiro que desce dos astros. Dessa forma, o poeta utiliza-se do termo astros para referir-se as nuvens, porque os raios surgem das nuvens e não das estrelas muitíssimo mais distantes. Mas, a licença astronômica tem os seus fundamentos, porque pode ser que o poeta sugerisse que os índios não tinham a dimensão de espaço igual a que temos nos dias atuais. Contudo esse símile é sobretudo Virgiliano, porque ele descreve que Eneias tinha fama nos céus (“*fama super aethera notus*” – *Aen.*1.379). Contudo Gonçalves Dias está subsidiado pela tradução de Odorico Mendes, porque *aethera* é éter, e ele traduziu por “astros” (“com fama além dos astros”)¹³⁹⁶.

O ataque certo acontece quando Itajuba encontra o ponto vulnerável do Gamela: cai sobre ele e abraça-o contra si numa força incrível. Os heróis em tempos remotos, diz Sun Tzu¹³⁹⁷, quando se tornavam invencíveis tratavam de esperar com que os inimigos mostrassem o flanco vulnerável e o engodo está justamente em criar uma ilusão no inimigo; e por isso Itajuba endossa em Icrá a ideia de um combate igualitário, e que talvez, não fosse. O símile é perfeito porque o vencedor sempre surgirá de cima para baixo¹³⁹⁸; além de que não podemos ignorar a evocação gonçalvina que por um

¹³⁹³ Highet, 1972, 32.

¹³⁹⁴ Lyne também acusou em Homero a existência de símiles elaborados sem relacionar-se com a narrativa, mas ao contrário, o poeta usava o familiar para ilustrar o desconhecido. Lyne, 1989, 64-65. E Gonçalves Dias usou o desconhecido para ilustrar o que era familiar.

¹³⁹⁵ Becker, 2007, 31; Couto, 1989, 182.

¹³⁹⁶ Corresponde ao verso 398 da *Eneida Brasileira*. A *Eneida Portuguesa* falava em “até as estrelas” (87.2), e os tradutores modernos traduziram *aethera* por “céus”: vd. Cerqueira *et lii* “altos céus” (2011, 27), e Agostinho “céus agora” 557-558, 2009, 150.

¹³⁹⁷ Tzu 4.1 (2009, 57).

¹³⁹⁸ Sun Tzu usa o símile da água para aconselhar nos atos de guerra: o ataque deve vir de cima para baixo e nunca de baixo para cima, assim como as águas fluem das alturas. Tzu 6.27 (2009, 80).

lado evoca o espírito dos símiles homéricos tirados dos animais de rapina, por outro evoca o pastoril¹³⁹⁹, latente no emprego do lhama – um espírito que os Timbiras certamente nunca tiveram. Eis aqui o paradoxo do poeta consiste em usar o condor e o lhama para um símile, ambos de origem Quíchua e não Tupi. Mas há mais ilogismo, ele é menor se pensarmos que é um nome americano que é usado num *Poema Americano*, ainda que ambos os animais sejam andinos e alheios aos índios brasileiros. Só um poeta europeizado, que conhece o tigre asiático e os manitôs da América do Norte pode reivindicar poeticamente uma ave e um animal peruanos para um símile numa batalha entre Timbiras da margem oriental do subcontinente. Mas também tem a contribuição de Virgílio porque um condor que, descendo a prumo dos astros sobre o lhama descuidoso, que agarra-o com as potentes unhas e sobe onde não chega o raio, é uma reprodução de Turno inofensivo, caído no chão, olhando para Eneias e implorando pela vida¹⁴⁰⁰; e mais, traz consigo a lembrança do próprio Príamo, uma figura patética e desonrosa, um idoso assassinado em batalha, no seu aposento¹⁴⁰¹, porque em todos estes casos há uma evidente superioridade por parte daquele que mata ao ponto que a vítima já está imobilizada e não pode reagir. Mas Tristão de Araripe¹⁴⁰² vê uma diferença entre os guerreiros indígenas com os helenos e troianos, porque os guerreiros indígenas não desafiavam solenemente, nem discursavam por tanto tempo antes de travarem a luta; além de serem menos sumptuosos na aparência, eram mais temíveis na escuridão das selvas por onde reluziam as suas pupilas de jaguar. Ora escondidos, ora identificados com os troncos das árvores, ora surgindo da copa das palmeiras como se fossem gênios da floresta. Virgílio também explorava os fenômenos da natureza, e ele encontra nos animais do mundo ricas analogias com as ações humanas¹⁴⁰³. Virgílio chega a comparar Turno com um leão violento (*Aen.* 12.1-9)¹⁴⁰⁴, e Hornsby conclui que o poeta não poderia ter usado esse animal feroz para este símile, porque ele é falso. Mas tanto Turno quanto Dido tem constantemente suas almas divididas e são constantemente refletidas em símiles que implicam dicotomias de fato¹⁴⁰⁵.

O morubixaba Gamela é comparado a um animal vegetariano que em nada lembra guedelha roncando pelos sertões imensos e trazendo os seus milhares de guerreiros para uma batalha em busca de glória. A abordagem sob o ponto de vista da psicologia poderia ser uma demonstração do culto que o homem conferiu a coragem animal¹⁴⁰⁶. Gonçalves conferiu a Icrá um papel covarde, ele desapareceu como um lhama. Conforme Ernest Becker ele analisou como os búfalos ou elefantes são incapazes de saberem o que se passa ao redor, continuam a pastar placidamente enquanto outros, abatidos a tiros, caem ao seu lado; eles vivem e desaparecem com a mesma ausência de reflexão: alguns minutos de medo, outros segundos de angústia e logo tudo está acabado¹⁴⁰⁷. Foi assim que Icrá morreu, morto como um animal inferior

¹³⁹⁹ Segundo M. H. Rocha Pereira, de um modo geral os símiles homéricos são tirados de animais de rapina, dos fenômenos da natureza e da vida dos pastores e outras atividades humanas. Pereira, 2003, 75.

¹⁴⁰⁰ Clausen, 1987, 89; Carvalho, 2008, 21, (b).

¹⁴⁰¹ Quinn, 1868, 8.

¹⁴⁰² Araripe, 1869, 16.

¹⁴⁰³ Hornsby lembra que ele cita abelhas, pássaros, formigas, golfinhos, cobras, bois, lobos e leões. Ao todo 29 animais aparecem em símiles entre os cantos 1 e 11. Hornsby, 1970, 47.

¹⁴⁰⁴ Hornsby, 1970, 119.

¹⁴⁰⁵ Hornsby, 1970, 140.

¹⁴⁰⁶ Becker, 2007, 32. O herói tem sido alvo de honra desde os primórdios da civilização, ele toca no fundo dos corações porque enfrentam bravamente a sua extinção, e nele ensaiamos nossa própria vitória. *Ibidem* 31-32.

¹⁴⁰⁷ Becker, 2007, 49. O autor descreve estes animais como inferiores, porque não são capazes de sofrerem essa contradição (da finitude) porque lhes falta uma identidade simbólica e a concomitante consciência de si mesmo.

que não tem capacidade de se defender. Mais adiante, aliás, quando Jurucei pasma-se diante dos domínios que Icrá comandara, teremos ainda mais motivos para não compreender o vilipêndio de Gonçalves Dias por este Gamela. Um animal sereno, semelhante à ovelha, ainda que prevenido contra os seus predadores, não tem poder algum de luta. Mas o poeta, em nome da empatia com Itajuba, não só compara o adversário com o animal, como ainda o faz acompanhar de um adjetivo, “descuidoso”.

Porque essa zombaria com o esforço humano do Gamela? De rocha intransponível pela força do homem, quando cai no vale, torna-se um animal sereno nas mãos de uma ave selvagem. Porquê essa mudança de atitude? Justamente no momento sublime, quando o herói depara-se com a morte, o poeta comuta a atitude épica. Lá atrás falávamos de Virgílio – como o poeta escarnece de Turno, como faz o Rútulo escalar o mais alto patamar da glória para naufragar logo em seguida. Em suma, diminuir o adversário não engrandece o herói vencedor, pelo contrário, pode até subtrair o valor da sua vitória; condiz com o poeta queixoso que a todo momento lembrava a dificuldade que havia enfrentado em Coimbra esquecendo-se que era um privilegiado de sua época. Nesse episódio aqui é uma zombaria dupla, primeiro com o humano esforço do Gamela, depois com o próprio Itajuba, de quem o poeta parece compadecer-se. Icrá revive o jovem Tupi de *I-Juca Pirama*. Lá o jovem guerreiro é fraco porque chora diante da morte lembrando a dependência do pai, aqui Icrá perde a vitalidade no seu momento mais preciso. Lá, o Tupi morre como um guerreiro honrado. E quem não dirá que a morte de Icrá não terá sido honrosa? O morubixaba Gamela prefere morrer do que viver ofuscado pela glória de Itajuba. Morre pelo excesso de vaidade, e como diz Matias Aires¹⁴⁰⁸: “vivemos com vaidade, e com vaidade morremos”. A filosofia montaigniana credencia esse tipo de herói, porque mesmo prisioneiros os guerreiros não perdiam a alegria, senão que sabendo da morte inevitável, punham-se a injuriá-los para abreviarem o banquete antropofágico¹⁴⁰⁹. Não é que fosse uma questão de alegria ou tristeza, mas de brio como acabamos de perceber. Mas a vaidade de Itajuba e Icrá não é condenável, porque só a vaidade dos reis é uma vaidade justa, porque a Providência já os formou para a dominação, logo os destinou para figura de divindade, e com uma semelhança mais que material, que se assemelha com os homens, mas difere na alma¹⁴¹⁰.

A peleja entre Eneias e Turno é delineada a partir do combate entre Aquiles e Heitor, no canto 22 da *Ilíada*¹⁴¹¹. Da mesma maneira, o duelo entre Itajuba e o Gamela foi tirado da epopeia homérica, mas apresenta as mesmas características do remate na *Eneida*: assim, humilhado¹⁴¹², com uma morte vil que lhe é imputada, voa Itajuba sobre “o rei das selvas”, cinge nos braços e pressiona com uma força incrível o corpo do guerreiro, verga e desaba, e fortes ecos propaga pela floresta, semelhante a um tronco anoso quando cai (1.132-138). Vencedor, Itajuba brada: “Morre!” (...) “e o nome teo contigo!” (1.140). Ele mata porque o desejo de matar é um sentimento natural e necessário no herói¹⁴¹³. Ele mata porque matar é uma solução simbólica de uma limitação biológica; que resulta da fusão do nível biológico (angústia animal) com o simbólico (medo da morte) no animal humano. Porque o temor da morte que o ego

¹⁴⁰⁸ Nos últimos suspiros o homem ainda dispõe a sua pompa fúnebre, como se em hora tão fatal o morrer não bastasse para ocupação. Eça, 1971, 17.

¹⁴⁰⁹ Montaigne, 1910, 212-213.

¹⁴¹⁰ Eça, 1971, 35.

¹⁴¹¹ Farron, 1982, 136. Nos últimos livros da *Eneida*. Putnam, 1966, 196.

¹⁴¹² Auerbach se apercebeu antes que humilhação e exaltação não são fenômenos muito elevados em Homero, contrapondo o *Gênesis* e Homero mostra que Ulisses não é um mendigo senão um disfarce, ao passo que Adão é expulso do paraíso, Jacob é realmente um fugitivo e José é realmente lançado no poço e vendido como escravo. Auerbach, 1986, 15.

¹⁴¹³ Sobre o impulso heróico. Quinn, 1968, 16.

sente é atenuado pela matança, pelo sacrifício do outro; porque através da morte do outro, ele se livra da penalidade de morrer, de ser morto¹⁴¹⁴. Mas quando Itajuba diz para Icrá morrer com o próprio nome é uma incongruência, porque em todos os cento e quinze versos do poema em nenhum momento o poeta dá-nos a conhecer o nome do Gamela, tratando-o, às vezes, por “rei das selvas” (nome que herdará Gurupema). Talvez Gonçalves Dias se utilizava de um artifício em que alguns chefes indígenas possuem dois nomes – um para se apresentar diante da comunidade e outro que guardam para si, para que ninguém lhes possa fazer mal por meio de magia. Dar nome a alguém significa conferir-lhes um poder, uma personalidade, uma alma¹⁴¹⁵. Aliás, a batalha ocupa muito poucos versos d’*Os Timbiras*, se pensarmos que, surgindo no menor de todos os Cantos, e tendo o Canto Primeiro 391 versos, apenas 115 se ocupam com o duelo. O poeta tenta consertar a morte ignominiosa do Gamela, exânime vencido e batendo a arca do peito, ele que, com os olhos turvos, pela derradeira vez enxerga¹⁴¹⁶:

Áqueles ceos d’azul, áqueles mattas,
Doce cobertas de verdura e flores! (1.144-145)

Quando Heitor e Turno morreram, as suas almas voaram com um gemido para a escuridão¹⁴¹⁷. O mesmo não se passa com o Gamela: com os olhos turvos contempla o céu azul, as matas verdes e as flores enquanto a sua sombra torva vagueia exacerbada pela ausência de um túmulo e das armas que deveriam servir-lhe no Ibaque (4.30-36). Nisso os mortos de Gonçalves Dias se igualam com os de Homero, porque o domínio do Hades situa-se num plano oposto ao do luminoso Olimpo¹⁴¹⁸. Assim no início do poema temos a sombra de um selvagem guerreiro. Qual é o júbilo do Gamela? Certamente não foi isto o que sentiu enxergando aquele céu azul, aquelas doces matas cobertas de verduras e flores. Este não pode ser o mesmo regozijo do poeta que gaba as várzeas cheias de flores, os bosques cheios de vida e o céu enfeitado de estrelas, ou os gaudiosos sabiás, cantando nas palmeiras do seu rincão. Talvez fosse o mesmo regozijo do escravo expirando, deixando a “terra da liberdade, na terra ataviada de primores e esclarecida por um céu estrelado e magnífico!” (*Med.* 1.4.13). Ambos radiantes, como quem fugia do tártaro. Talvez, a sua morte ignominiosa às mãos de um Timbira fosse menos abjecta do que aquele que o matou, porque já a sua terra estava condenada pelas miríades da Europa que se aproximavam da costa.

O poeta não é otimista com a vitória de Itajuba. Enquanto o seu herói brada três vezes para os seus Timbiras e ouve deles a mesma resposta, enquanto a fama lhe voa nos ares, o corpo do Gamela aparece suspenso pelas mãos de Itajuba, sobre a cabeça, e na dextra do feliz guerreiro dividem-se, entre os dedos, as melenas marejadas do sangue que descia do crânio (1.146-155). Esse quadro é uma cópia de Lauso (*Aen.* 10. 811-828), cujo corpo, depois de morto, foi levantado por Eneias, o seu matador¹⁴¹⁹; Eneias

¹⁴¹⁴ Becker, 2007, 129.

¹⁴¹⁵ Jung, Carl Gustav in *The structure and dynamics of the psyche* e em *Symbols of transformation* apud Salles, 1998, 125.

¹⁴¹⁶ Talvez como na morte de Ajax (*Ai.* 394-397), “a derradeira saudação à luz do Sol não representa a dor de uma despedida, mas o desprendimento de um mundo a que já não pertence.” Fialho, 2008, 50.

¹⁴¹⁷ Highet, 1972, 188: “their souls fly with a groan into the darkness”. Conforme Fialho «é expressiva a variação com que a morte dos guerreiros homéricos na batalha é descrita pelo poeta da *Ilíada*: “as trevas cobriram-lhe os olhos” (14.519; 15.578; 20.393 *et al*); “a negra nuvem da morte o envolveu” (16.350); “sobre os seus olhos desceu a negra noite” (5.659 *et al*)”. Fialho, 2008, 44.

¹⁴¹⁸ Fialho, 2008, 44.

¹⁴¹⁹ M. H. Rocha Pereira evidenciou o contraste moral de Eneias e Turno. O rútilo, ao vencer Palante, pôs-se de pé em cima tirando-lhe as armas; e Eneias ao matar Lauso deixou-lhe as armas fazendo um elogio e levantando o seu corpo. Pereira, 1989, 262.

não exulta com a vitória e foge à prática guerreira de antanho, porque a *pietas* de Lauso provocou-lhe uma admiração¹⁴²⁰. O emprego da conjunção “porém” (1.152) demonstra a oposição do quadro que antes era aparatoso; o que devia ser um quadro de alívio torna-se, em verdade, uma mistura de agonia e felicidade – felicidade do guerreiro, agonia do próprio poeta que inventou o quadro –, e, num símile antiépico, diz que o quadro é “horivelmente belo” (1.147). São incompatíveis os adjetivos, mas Gonçalves sabe uni-los; contudo, não se limita a uni-los, pura e simplesmente, antes por via de um sufixo, para formar um advérbio superlativo de intensidade: horrível, porém belo.

Não restam dúvidas de que o Gamela é preterido pelo poeta. Icrá era o seu nome, que sequer foi citado nos três primeiros cantos, tendo apenas uma única referência no quarto canto (4.17), onde surge ligado ao epíteto de Gurupema. Mas não é o único caso de que o poeta esconde o nome de um herói indígena, Franchetti¹⁴²¹ lembra que o herói do *I-Juca Pirama* não tem nome, o que difere grandemente do seu protótipo virgiliano. Ackerman se convence que Gurupema e o seu pai são elementos brutais, presunçosos, atrevidos e cuja prudência é inferior à de Itajuba. Para o autor alemão é justamente isto que dá um brilho ainda mais vivo ao relevo do Timbira¹⁴²². Ao passo que, para nós, esta característica de inferioridade é precisamente aquilo que conjuga o antiépico n’*Os Timbiras*; nenhum herói homérico é tão vil, tão desprezível, mas se formos à *Eneida* encontraremos já um herói cuja morte vilipendiosa pode ser o protótipo que serviu a Gonçalves Dias:

Ille humilis supplex oculos dextramque precantem
protendens ‘equidem merui nec deprecor’ inquit;
‘utere sorte tua. miseri te si qua parentis
tangere cura potest, oro (fuit et tibi talis
Anchises genitor) Dauni miserere senectae
et me, seu corpus spoliatum lumine maus
redde meis. uicisti et uictum tendere palmas
Ausoni uidere; tua est Lauinia coniunx,
ulterius ne tende odiis.’ (Aen. 12.930-938)¹⁴²³.

Foram vãs as súplicas de Turno¹⁴²⁴, e todo o contexto sugere a forma ignominiosa da sua morte: o rútilo ergue (*protendens*) a dextra (*dextramque*) para suplicar (*supplex*) com um olhar humilde (*humilis oculos*). Todas estas palavras encerram uma situação de inferioridade: primeiro porque o herói está caído e, para enxergar o seu carrasco, tem de levantar o olhar que já não é altivo, senão humilde. O dicionário de Lewis e Short considera que *humilis* é como *χαμαλός* (de *χαμαι*), que em inglês traduz-se por “on the ground”, mas também é “low”, “lowly”, “small” e “slight”. Todos estes adjetivos demonstram a pequenez, a inferioridade que caracterizava Turno. O rei vencido reconhece (ao dizer: *uicisti*) que Lavínia já não lhe pertence por direito. Já não era necessário derramar mais sangue. Mas a recordação do pai pelo herói vencido não é capaz de sobrepujar a lembrança que os despojos de Palante trouxeram. O ódio cessa, não pode escapar o vencido com as armas de Palante – e diga-se que bravamente

¹⁴²⁰ Pereira, 1989, 307.

¹⁴²¹ Franchetti, 2007, 63.

¹⁴²² Ackermann, 1964, 127.

¹⁴²³ “_ Terminei a minha missão e nada te peço. Faz uso da sua sorte. Mas se a angústia de um pobre pai de alguma forma te pode comover – tal foi também a condição de teu pai Anquises –, peço-te, tem piedade da velhice de Dauno e entrega-me aos meus ou, se preferires, devolve-lhes o meu corpo despojado da vida. Venceste e os Ausónios viram-me estender a mão vencido. Lavínia é agora tua esposa. Não prolongues mais o teu ódio.”

¹⁴²⁴ Johnson lembra que Heitor também fizera sua súplica, mas Turno fez pela vida e Heitor por um enterro aceitável. Johnson, 1976, 115.

foi executado pelas mãos de Turno enquanto gritava a glória de morrer no campo de batalha¹⁴²⁵.

Para Schlunk o livro duodécimo é o mais “homérico” da epopeia virgiliana, e a batalha entre Eneias e Turno é uma cópia da batalha entre Aquiles e Heitor¹⁴²⁶. Entretanto, Otis¹⁴²⁷ recorda que Virgílio não foi capaz de atingir o mesmo sucesso com a *Ilíada* da maneira que conseguiu com a *Odisseia*. Da mesma sorte o primeiro canto d’*Os Timbiras* é o livro mais homérico e o duelo é uma reprodução do combate entre Eneias e Turno, o primeiro dos quais era já um herói homérico¹⁴²⁸. Por isso, na construção da epopeia gonçalvina, Itajuba é o herói homérico com alguns ingredientes acrescentados por Virgílio. Para Williams¹⁴²⁹, comparado com Aquiles, Eneias é a sombra de um homem que não pode ser reconhecido no Pelida, na medida em que Eneias representa um novo protótipo de herói, o anti-herói, aquele que reconhece que o mundo em que vive não é mais um mundo heróico. Doutro lado, de acordo com Roncari¹⁴³⁰, é próprio do herói romântico sonhar viver num mundo heróico, onde pudesse dar expansão às suas potencialidades e encontrar o amor entre as agruras vividas, e nele a sua realização mais ampla, enquanto na realidade estava fadado, reduzido a um trabalho rotineiro e sujeito a uma vida doméstica e medíocre. No entanto, Itajuba é um herói criado no século XIX com os pés no século XVI, e o seu anti-heroísmo se configura com um mundo onde o índio deixou de ser herói e passou a ser a vítima, num país onde todos se tornaram vítimas.

Contudo, Eneias representa a raça de Heitor, agora na posição de Aquiles; e Turno é o novo Aquiles, mas na posição de Heitor¹⁴³¹. Por isso Nisbet descreve-o como um herói de muitas faces¹⁴³². Esta foi a alteração na ordem disposta por Homero, que Virgílio sabiamente constituiu, mas nem Ross, Williams ou Schlunk dizem que Turno era um herói homérico, senão que estava na posição daquele que foi derrotado na *Ilíada*, mas ambos são semelhantes, segundo Putnam¹⁴³³, porque são derrotados sozinhos, abandonado pelos deuses. Da mesma maneira, Icrá ocupa a posição de Turno – chega ao vale Timbira retumbando e encerra o seu quadro com uma morte ignominiosa, mas ainda é muito maior do que o seu filho, Gurupema, a vergonha de um chefe Gamela diante da audácia daquele que prefere morrer do que viver suportando ouvir que um Timbira, um inimigo seu, tem maior o nome entre todos os morubixabas. Se Turno é o Heitor da *Eneida*, n’*Os Timbiras* Icrá assume também o papel de Heitor; porque confiou demasiado em si próprio, e entregou o seu povo à ruína e dependência de Itajuba. O gamela escolheu uma morte gloriosa, como já dissemos; e foi a mesma escolha que Heitor fizera – quando ele indaga o que aconteceria se ele decidisse entregar Helena e todos os seus bens e pagar como reparação metade da riqueza de Tróia, vê que Aquiles o mataria estando desarmado como uma mulher; por isso é que decide pela morte

¹⁴²⁵ André, 1992, 41, (b).

¹⁴²⁶ Schlunk, 1974, 93,94.

¹⁴²⁷ Otis, 1969, 61. Jaeger identifica que do ponto de vista histórico a *Ilíada* é um poema mais antigo do que a *Odisseia*. Jaeger, 2001, 37, tomando parte da ideia, Otis, conclui que a *Odisseia* era muito mais fácil de ser invertida que a *Ilíada* ou a *Odisseia* é muito mais notável e poeticamente invertida. Otis, 1969, 64.

¹⁴²⁸ Ross, 2007, 14: “Aeneas as a Homeric hero.”

¹⁴²⁹ “A new type of hero, the ‘unheroic’.” Williams, 1967, 31; “a prototype of the Roman”. Idem, 1992, 28.

¹⁴³⁰ Roncari, 1995, 287.

¹⁴³¹ Williams, 1967, 38; Johnson, 1976, 116.

¹⁴³² Nisbet, 1990, 378.

¹⁴³³ Putnam, 1966, 199.

gloriosa¹⁴³⁴. Mas por outro lado, Heitor era concunhado de Eneias, logo o herói carregava a tristeza de ter perdido a esposa e um parente tão querido, do outro lado, Itajuba também perdeu a esposa e também o próprio pai – o que também aconteceria com Eneias. A consciência do Destino é a única coisa que pode libertar o seu peso atroz e dar um vislumbre de harmonia universal, dizia Octávio Paz¹⁴³⁵; mais ainda porque o herói clássico sabe que quem sacrifica a vida, adquire a glória imortal¹⁴³⁶.

Mas, como referimos a início, a *Eneida* é metade odisséica também, e, para Williams¹⁴³⁷, precisamos visualizar Eneias segundo o modelo de Ulisses e, de algum jeito, muitas vezes podemos encontrar semelhanças. O herói de Ítaca está retornando a casa, no entanto muitas coisas sucedem e seus camaradas não conseguem, como ele, retornar, o que faz dele um grande individualista. Já Eneias caminha para Oeste, para um novo futuro que não conhece, para encontrar uma nova vida e, para isso, garante a segurança dos seus seguidores. A comparação de Eneias com os homéricos, Aquiles e Ulisses é útil e intencional. Aquiles sabe que escolheu morrer jovem a fim de conquistar a glória, e ele eventualmente acabou heroicamente a passos em direção a morte. Ulisses conhece no submundo que ele vai morrer na velhice, ele é o herói que sobrevive. Eneias descobre no submundo que ele vai viver a velhice, como Ulisses, quando aparentemente ele morreria em breve, como Aquiles, a quem ele se assemelha em muitos aspectos, e que ele cresce, a assemelhar-se cada vez mais a medida que o poema se aproxima do fim. Sendo enganado, Eneias é privado da estatura heróica de um Aquiles que corajosamente enfrenta a sua morte prematura, nesse episódio ele deve ser contrastado com Turno¹⁴³⁸. Em suma, Eneias inicia falando como Ulisses e termina falando como Aquiles¹⁴³⁹.

Itajuba é uma mistura de Ulisses e Eneias. Do grego herda um pouco de individualismo, doseado com uma pitada do companheirismo do troiano: o Timbira luta contra o Gamela não para salvaguardar a sua tribo, mas porque a afronta partiu do inimigo, porque ambos estavam ciosos de glória; também mostra o seu individualismo quando resolve a discórdia entre Catucaba e Japegoá; mas ele se preocupa com os seus guerreiros quando, por exemplo, atribulado com o sumiço de Jatir, não consegue repousar, ou quando, para garantir a segurança da comunidade, tenta evitar a todo o custo uma guerra com os Gamelas – ainda que tivesse direito a ela, o que adiante um Tapuia reconheceria nos seus discursos. Mas o Timbira é ainda mais azevieiro, embora a sua argúcia não vá ter validade diante da incúria de Gurupema.

UM HERÓI INFELIZ E MAGOADO

Terminada a batalha entre Itajuba e o “rei das selvas”, surge o filho de Jaguar, transbordando de ufanía pelo sucesso, orgulhoso da sua vitória. Os Gamelas fugiram – os índios preferiam morrer do que cair cativos¹⁴⁴⁰ –, contudo o quadro é harmonioso,

¹⁴³⁴ Como observa Finley, Heitor confiou demasiado em si, e destruiu assim o seu povo. Finley, 1982, 110-111. Ver *Il.* 22.105-107; 124-125.

¹⁴³⁵ Paz, 1982, 248.

¹⁴³⁶ Bowra, 1966, 60.

¹⁴³⁷ Williams, 1967, 36. The is the social man, *insignis pietate*.

¹⁴³⁸ O'Hara, 1990, 122.

¹⁴³⁹ Highet, 1972, 187.

¹⁴⁴⁰ D'Evreux, 1929, 85. Numa viagem ao rio Amazonas os Tupinambás incendiaram três *Iuras* e morreram nesta ocasião 60 índios, o que, segundo D'Evreux, serviu apenas para aumentar o desespero dos índios, que preferiam morrer a cair cativos nas mãos dos Tupinambás.

sem quaisquer perspectivas pessimistas para Itajuba (1.156-236). Durante este episódio surge Jurucei, agonizado depois de ter avistado os pérfidos Gamelas se aproximando. Ao contrário do espírito sereno de Itajuba, Jurucei dá uma dimensão maior ao movimento dos Gamelas. Mas a serenidade do morubixaba esvai-se assim que confere que não se trata de uma tribo amiga, senão dos pérfidos e traidores Gamelas. Lá dentro, como ruge uma tempestade, mas fora já quase extinta retumbou o ódio e a vingança (1.200-205). Estamos perante um quadro antiépico: Itajuba sente arder no peito um desejo de vingança – não nos esqueçamos que a paixão do indígena pela vingança, o apetite e a entrega na sua aplicação foi um dos fatores que mais impressionaram os europeus¹⁴⁴¹; Gilberto Azanha que estudou o modo de vida dos Timbira resumiu que o desejo de um típico guerreiro Timbira, mais do que a vingança, era o de mostrar-se, frente ao inimigo, um verdadeiro Timbira¹⁴⁴². Mas Itajuba age como um homem de paz; porque não quer mais derramamento de sangue, age com astúcia diante do inimigo; como homem diplomático que é, vai mandar Jurucei ao encontro dos Gamelas para propor um acordo de paz, ainda que esteja com a voz cavada e surda (1.206), porque a sua mágoa aflora, como o desgosto próprio do índio em ter sido traído. Esse aspeto diplomático de Itajuba é virgiliano, no livro décimo da *Eneida*, depois do sucesso diplomático, Eneas retorna para resgatar o acampamento troiano¹⁴⁴³. Ele descobre após agonizar numa noite, que ele podia fazer mais pela diplomacia do que pelo combate e resolve negociar com Evandro em pessoa (*Aen.* 8.18)¹⁴⁴⁴. Gonçalves Dias acabaria por copiar esse modelo. Para Baltasar Gracián, os heróis preferem esforços plausíveis, porque a facilidade do plausível permite vulgarizar-se e assim o aplauso que obtém, tem de ordinário o que tem de universal. Os príncipes só podem ocupar o catálogo da fama se eles forem guerreiros, a eles restam o renome de magnos. “Llenan el mundo de aplauso, los siglos de fama, los libros de proezas, porque lo belicoso tiene más de plausible que lo pacífico”¹⁴⁴⁵. Léry¹⁴⁴⁶, quando esteve com os índios, observou a facilidade de construir laços amistosos e assinalou que quem quisesse ser amigo, tanto dos idosos quando das crianças, apenas não lhes devia negar nada. Não eram ingratos, principalmente os anciãos. Ofereciam donativos ao hóspede sem mais nem menos, mas não davam nada sem que recebessem algo em troca e, se alguém lhes fizesse essa recusa, nunca esqueceriam o fato e essa obstinação se conservaria de pais para filhos, e de filhos para netos¹⁴⁴⁷.

Gonçalves Dias entendeu um preceito virgiliano: sem humanidade, não há governação, tão só tirania, e o sangue invoca mais sangue. O vitorioso tem de abdicar do triunfo: deve alcançar o perdão daquele que foi derrotado. Só assim vencedor e vencido serão carne e alma de uma nova civilização¹⁴⁴⁸. Mas há um paradoxo: poucos versos atrás, Gonçalves Dias denunciou a trepidez de Jurucei (1.184) e a confiança de Itajuba (1.185); mas o poeta era frívolo, e o seu herói também. Como pôde Itajuba não suspeitar do espírito afobado de Jurucei? Como pôde o poeta não suspeitar que o seu leitor estaria atento às características do seu herói? Mas não é Gonçalves Dias aquele que fala em suicídio e um mês depois anuncia-se candidato provincial, qual esperança renovadora, com experiência colhida na Europa?

¹⁴⁴¹ Florestan Fernandes recordando os cronistas coloniais aborda a temática como ato imprescindível nas tribos indígenas. Fernandes, 1989, 262; Ferreira, 1949, 217.

¹⁴⁴² Azanha, 1984, 18.

¹⁴⁴³ Nisbet, 1990, 386.

¹⁴⁴⁴ Nisbet, 1990, 384-385.

¹⁴⁴⁵ Gracián, 1992, 25-26. “¿Qué príncipes ocupan los catálogos de la fama, sino los guereros?”

¹⁴⁴⁶ Léry, 1941, 151.

¹⁴⁴⁷ Fernandes, 1989, 262.

¹⁴⁴⁸ Medeiros, 1992, 20.

Itajuba, quando envia Jurucei sem qualquer sombra de dúvidas, manda um herói supostamente imbele dizer em nome de um valente, ou no mínimo, um herói que sempre fraqueja diante de uma simples circunstância para falar em nome de um morubixaba, um chefe, sereno, que não se amedronta nem aos berros de um guerreiro que o afronte (1.206). Eis o tratado de paz que Itajuba propõe aos Gamelas:

Itajuba, o valente, o rei da guerra,
Fabricador das incansáveis lutas,
Em quanto a maça não sopesa, em quanto
Dormem-lhe as setas no carcaz immoveis,
Off rece-vos liança e paz; – não ama,
Tigre repleto, espedaçar mais prezas,
Nem quer dos vossos derramar mais sangue.
Três grandes Tabas, onde heroes pullulão,
Tantos e mais que vós, tanto e mais bravos,
Cahidas a seos pés, a voz lhe escutão.
Vós outros, attendei, – cortai nas mattas
Troncos robustos e frondosas palmas,
E construí cabanas¹⁴⁴⁹, – onde o corpo
Cahio do rei das selvas, – onde o sangue
D’aquelle heróe, vossa perfidia atesta.
Aquele briga em fim de dois, tamanhos,
Signalai; por que estranho caminheiro,
Amigas vendo e juntas nossas tabas,
E a fé, que usais guardar, sabendo, exclamem:
Vejo um povo de heróes e um grande chefe!“ (1.208-227)

A proposta em unir as duas tribos é cabível do ponto de vista histórico e etnográfico; de acordo com Gilberto Azanha, a aldeia Timbira era o local onde se convive ‘entre contrários’, num sistema integrado das relações de interaldeias e que são chamados de ‘chefes honorários’¹⁴⁵⁰. Não se trata de uma união nos moldes da famosa Confederação dos Tamoios que influenciou Gonçalves de Magalhães, porque Itajuba não propõe uma união para combater os inimigos, mas uma confederação que irmanasse as duas nações, nos moldes ditos por Azanha.

Lá atrás dizíamos que o morubixaba Gamela, vencido por Itajuba, propõe um duelo, enquanto na *Eneida* a proposta parte de Eneias. Há uma diferença: o Gamela não propõe combate por ser um homem de paz, como Eneias, mas porque estava cioso de alcançar glória. Itajuba, também à semelhança de Eneias, precisa de ser desafiado para aguçar o seu espírito bélico – porque só assim o troiano conseguiu espicaçar a sua ira contra Turno, lembra Fowler¹⁴⁵¹. Nem mesmo a ira na lembrança dos fugitivos é capaz

¹⁴⁴⁹ Gonçalves utiliza “cabana”, termo que provém do latim tardio *cāpanna* (Vd. Machado) e que podia ter sido facilmente substituído por outra palavra da língua portuguesa, “oca”, que vem do Tupi *oka*, e portanto muito mais americana. Mas aqui o termo “cabana” aparece mais com o sentido de Taba, isto é, aldeia. O termo “cabana” só tem duas ocorrências n’*Os Timbiras*, a primeira aqui e depois em 2.166 (onde aparece exclusivamente com o sentido de “oca”). Gonçalves não estabelece um critério para a utilização dos termos etimologicamente tupis ou latinos, descarta “oca” em favor de “cabana”, e “aldeia” em lugar de “Taba”, que regista 32 ocorrências.

¹⁴⁵⁰ Azanha, 1984, 27-28. De acordo com Azanha, uma vez por mês em todas as aldeias Timbira, logo ao entardecer diante da quase imperceptível lua nova, os amigos formais passavam a xingar e a ofender os parentes dos seus parceiros, em alto e bom som (apesar do gracejo, eram ofensas pesadas). Os amigos formais não se casavam entre si e nem se rivalizavam. O “chefe honorário” estava, por assim dizer, no meio de duas aldeias, era uma espécie de mediador, mas também um traidor potencial da sua própria aldeia. Mas, em caso de desavenças sérias entre as duas aldeias, ele teria por obrigação ficar do lado da aldeia que representa.

¹⁴⁵¹ Fowler, 1919, 52.

de aguçar seu desejo pela guerra, mas é nessa recordação que o morubixaba robustece o seu caráter diplomático. Em termos gerais, Itajuba está mais próximo de Ulisses do que de Aquiles, porque é guerreiro mas não descarta a astúcia. Mas o seu epíteto é paradoxal, porque um diplomata não pode ser “rei da guerra”, como Itajuba é (1.208); por outro lado, tanto o morubixaba morto (1.53) quanto Gurupema, o seu filho (4.478), ostentam o epíteto de “rei das selvas”, que aparentemente deveria ter um sentido ainda mais diplomático.

Mas Itajuba é um herói cheio de paradoxos, é vaidoso, cioso, magoado e infeliz. Quando toca o seu membi convocando a turba Timbira e vê a prontidão do seu chamado (1.230-246), o morubixaba crê que o seu nome é entoado nas músicas dos heróis que habitavam o Ibaque, que os heróis Timbiras já mortos tinham orgulho de contemplar das nuvens o seu herdeiro, e que inclusive Tupã correspondia com o seu sorriso (1.246-252). Porque os heróis sorriam no Ibaque enquanto Itajuba pensava? Gonçalves Dias era católico, e ele sabia que ser herói nos céus era mais importante do que ser na terra. Como avalia Gracián no término do seu estudo sobre o herói, não se pode ser grande fundando sua grandeza no pecado, porque ser herói do mundo pouco ou nada é, mas ser no céu é muito mais honroso¹⁴⁵². Na *Ilíada* se deu ao contrário, não é o herói que pressupõe, mas é o deus quem diz. Como recorda Albin Lesky é Zeus que contempla Heitor e olha-o possuído pela vitória, pelo orgulho e lamenta-o, concedendo mais uma hora de exaltação¹⁴⁵³.

Mircea Eliade¹⁴⁵⁴ reforçou o caráter das festas religiosas, cujo teor principal era a aproximação dos deuses. Itajuba crê porque foi capaz de continuar o ritual dos seus antepassados, ao fazê-lo torna-se contemporâneo. A intencionalidade desses atos, dizia Eliade, revela o desejo de reintegrar-se a uma situação primordial: quando os deuses e antepassados míticos estavam presentes, isto é, estavam em vias de criar o mundo, ou de organizá-lo, ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização. Eneias, por exemplo, era amado por Venus, e Ulisses, protegido por Atenas¹⁴⁵⁵. Mesmo acreditando que era louvado no Ibaque, Itajuba é ciumento e manifesta a sua vaidade com o louvor imprudente que Ogib fizera ao seu próprio filho:

Despeitoso Itajuba, ouvindo um nome,
Embora o de Jatyr, apregoado
Melhor, maior que o seo, a testa enruga
E diz severo aos dois qu'inda argumentão. (1.358-361).

Na verdade, foi Itajuba quem primeiro percebeu a ausência de Jatir (1.297). Entretanto, o caráter zeloso do morubixaba se torna cioso, e ele não aceita sequer que o louvor seja maior¹⁴⁵⁶, não perdoa sequer o louvor apaixonado de um aflito pai que fala esquecido da prudência. Obviamente que cabia a admoestação de algum chefe a fim de alcançar a moderação e o ânimo do entristecido pai. O cinismo não está na repreensão, mas na maneira como descarta a necessidade da presença de Jatir.

Mais respeito, mancebo, ao sabio velho,
Qu', eramos nós crianças, manejava
A seta e o arco em defesa dos nossos.

¹⁴⁵² Gracián, 1992, 52.

¹⁴⁵³ Lesky, 1996, 25.

¹⁴⁵⁴ Eliade, 1970, 104-107. O homem deseja situar-se num espaço aberto para cima, quer dizer, em comunicação com o mundo divino. Enquanto homem religioso, o herói só se reconhece verdadeiramente homem na medida que imita os deuses e os heróis civilizadores, ou os antepassados míticos. *Ibidem*, 112.

¹⁴⁵⁵ Williams, 1983, 20-21.

¹⁴⁵⁶ Ackermann, 1964, 129; Ferreira, 1949, 257.

4.1. Itajuba e Eneias

Tu, velho, mais prudencia. Entre nós todos
O primeiro sou eu: Jatyr, teo filho,
É forte e bravo; porém novo. Eu mesmo
Gabo-lhe o porte e a gentileza; e aos feitos
Novéis applaudo: bem maneja o arco,
Vibra certa a frecha; mas (sorrindo
Prossegue) afóra delle inda ha quem saiba
Mover tão bem as armas, e nos braços
Robustos, afogar fortes guerreiros. (1.362-373)

Como se não bastasse a exortação ao progenitor amargurado com o desaparecimento do seu filho, Itajuba acaba por elogiá-lo sem muito comedimento, descartando totalmente a necessidade da presença do herói; se ele não vem, irei convosco – diz –, e aqui se consumou um herói de duas faces, porque a noite lhe irá atormentar a ausência que ele fingiu não sentir. Não seria essa a atitude de um herói homérico. Ulisses, ainda que fosse individualista, não abandonaria os seus homens na terra dos comedores de Lótus, nem tampouco quando eles foram transformados em porcos, antes se poria em apuros para salvar os seus guerreiros. É verdade que perde todos eles durante o seu trajeto, é verdade que aporta sozinho em Ítaca, mas isso foi porque os seus esforços foram vãos no sentido de salvá-los.

Itajuba diferencia-se por não ser individualista, mas em contrapartida o seu ciúme é capaz de revelar um herói sem comedimentos. Era de esperar que Itajuba e os seus homens saíssem à procura do seu guerreiro, porque certamente podia estar em perigo. Mas sorri enquanto fala, e o seu sorriso é de escárnio; elogiando Jatir trata logo de pô-lo ao nível dos demais guerreiros, atitude que não seria totalmente condenável se não estivesse diante de um homem anoso que está perdido pelo desaparecimento do seu filho. Foi uma atitude antiépica.

E o poeta é conivente com o opróbrio do Timbira, sendo que, no verso seguinte, abre parênteses para dizer que os outros índios cercaram Itajuba (1.374-376), como se a angústia de há pouco, pela ausência de Jatir, não representasse qualquer alteração, como se o escárnio de Itajuba tornasse Jatir abjeto. Quando se encerra o Canto Primeiro, Itajuba é um herói de muitos contrastes; implacável com o inimigo que o desafia, mas condescendente com o fugitivo; orgulhoso da sua honra, mas invejoso com a glória alheia. Contraditório como Itajuba, o seu poeta/criador era um homem de contrastes que, como dissemos antes, era de “feitio orgulhoso” e convivia com uma “sopitada e latente amargura”¹⁴⁵⁷. É este o poeta do *Orgulho e Avareza* que se sente punido por Deus e cria um personagem orgulhoso e avaro, também pela vontade de puni-lo; é este o poeta de *Ainda uma vez – adeus*, que pede compaixão e as lágrimas da mulher amada mas culpa o fado de ter sido seu inimigo, esquivando-se de ter lutado, quando as cartas que escrevera naquele tempo e a atitude para com Ana Amélia tinham sido de omissão e orgulho ferido. Mas, ao mesmo tempo, é este o poeta que mais tarde, em 1856, se esquivou ao Imperador dizendo que a crítica tecida pelo obséquio e solícitude do monarca não era “rivalidade de ofício”, o mesmo que, um ano depois, publica *Os Timbiras* para concorrer com Gonçalves de Magalhães ao prémio de poeta nacional.

A figura de Itajuba é ligeiramente ofuscada no Canto Segundo pela eminência do Piaga – embora a sua figura, se comparada com qualquer personagem, seja a central e predominante em todos os cantos¹⁴⁵⁸ –, o poeta não esconde que existia uma estrita e aparente dependência dos guerreiros para com o seu chefe indígena. Tal como um encadeamento entre o domínio do morubixaba e o que era facultado pelo Piaga, Itajuba,

¹⁴⁵⁷ Pereira, 1943, 13.

¹⁴⁵⁸ Ackermann, 1964, 127.

o rei da guerra, não se sobrepõe em nenhum instante à autoridade do sacerdote. Só depois que se cala o rito merencório do Piaga é que voltamos a encontrar Itajuba. Já todos descansavam, e já não sabemos o que é feito do Piaga quando o morubixaba aparece meditando¹⁴⁵⁹. “Mas que medita o chefe dos Tymbiras?” (2.133), pergunta o poeta. Quiçá esboça ardis e batalhas, fabrica e enreda ásperas ciladas, e com os olhos nus no pensamento enxerga “Desfeita em sangue revolver-se em gritos | Morte pavida e má?!” (2.137-138). Porventura sentia e avistava o deus da guerra, Aresqui, “sanhudo e forte”, quando a seus pés estavam cadáveres “sem conto”, na destra certa imensa sacudindo a maça, de onde o raio sai e certa desce a morte para banhar-se orgulhosa em sangue (2.133-144).

Entretanto, aquele que tudo conhece sabe que não é com Aresqui que a mente de Itajuba se ocupa, nem com sangue, nem com batalhas, nem combates, nem lágrimas. Ele medita, mas na alma manifesta um sentimento “Gelado e mudo, como o véo da noite” (2.150), e a sua preocupação é acerca do paradeiro de Jatir¹⁴⁶⁰: “Que faz? que lida? ou que fortuna corre?” (2.152). Pelo que sabemos já passaram três dias desde o seu desaparecimento (2.153); Itajuba, que lá atrás se viu vencido pela vaidade de homem, manifesta agora o seu caráter de chefe; não pode mais velar tranquilo enquanto o seu fiel guerreiro está desaparecido há três sóis. Em um nodoso tronco, rudo-lavrado, o morubixaba se encosta, a noite não é capaz de o vencer, o sono não chega (2.162-164), porque os seus sentimentos estão no mancebo aventureiro; conhece os perigos da floresta, a cascavel que se esconde na rama debruçada ou o tigre traiçoeiro, deseja que Tupã reserve ao seu guerreiro mais fama e glória e que a voz do cantor suave embalsame o seu nome (2.151-161).

Só a perturbação é capaz de afugentar o sono de Itajuba, divagando sempre pelos mesmos pensamentos. Velava e tremia o morubixaba nos tetos de sua oca, na companhia de acres perfumes reacendendo das resinosas tochas em baça luz (2.165-169). No auge da sua agonia vê esperançoso como um triste canto, um canto merencório certamente, poderia estancar aquele presságio fúnebre que sentia (2.170-172). “Bem sinto um não sei quê aferventar-se-me” (2.173), dizia o chefe. Sente-se amargurado, um desejo de chorar que não se consuma e, frustrado, conscientiza-se da sua robustez máscula – “Não sei chorar” (2.175); malogrado, sente como seria grato – “Talvez bem grato! (2.176) – à noite, sozinho consigo próprio, sentir as lágrimas correndo pelas faces (2.176-177), e comparara-se ao arrojo das florestas, quão desditoso se encontra diante deles:

O talo agreste de um cipó em graça
Verte compridas lagrimas cortado;
O tronco do cajá desfas-se em goma,
Suspira o vento, o passarinho canta,
O homem chora! eu só, mais desditoso,
Invejo o passarinho, o tronco, o arbusto,
E quem, feliz, de lagrimas se paga.“ (2.178-184)

A floresta inteira pode derramar a sua lágrima, o cipó, o cajá, o vento, o passarinho e o homem; mas o malogrado Timbira não pode chorar, não é capaz, e por isso inveja aqueles que o podem fazer; é uma proximidade fortíssima de Itajuba com Eneias; porque o herói virgiliano não pode chorar, mas chora. Depois de longo tempo

¹⁴⁵⁹ O poeta utiliza-se da meditação, porque sabe que é no pensamento que a natureza se concentra e se fortifica; daqui surge tudo quanto se sente, ou se vê com o pensamento, fica sendo mais sensível e mais visível. Eça, 1971, 100.

¹⁴⁶⁰ Ackermann, 1964, 117.

meditabundo recorda-se de Croá, e o cantor surge para abrandar o sofrimento do seu chefe¹⁴⁶¹ com a sua voz tristonha, como a dos sabiás canoros da floresta, e irá cantar os feitos dele. Ali saberemos como Itajuba foi afrontado, certamente, antes do chefe Gamela, Orapacén, o tupinambá famoso, como foi vencido pelo fogo da paixão e se apaixonou pela esposa do seu anfitrião, com quadros emprestados da sua obra dramática, de Shakespeare e das tragédias gregas.

Numa noite traiçoeira viu a sua esposa ser raptada, e Itajuba reagiu valente, embora chegando atrasado, e depois dele chegariam ainda os Timbiras. O filho de Jaguar atravessa as margens incendiadas do rio de onde partiam os Tupinambás nas suas igaras ligeiras¹⁴⁶², mas os outros Timbiras não tiveram coragem, sentiram medo do fogo, da perigosa luz; mas, no extremo clarão, viam Itajuba com o seu arco em punho, calculando a distância, a força e o tiro (2.286-293). No apogeu dessa narrativa de Croá, Itajuba interrompe para complementar:

„E a raiva incrível, continú a chefe,
A antiga cicatriz sentindo abrir-se!
Ficou-me o arco em dois nas mãos partido,
E a frecha vil cahio-me aos pés sem força.“ (2.294-297)

Qual era esta antiga cicatriz citada por Itajuba? No começo do poema (1.18-32) Jaguar aparecera num denso taboca procurando uma fera que perdera os traços, quando uma seta ligeira lhe atravessou um braço, por certo saída da mão de algum inimigo traidor. Ainda assim, o poeta levanta outra suspeita: “Ou fôra algum dos seos, que receioso | Do mal cauzado, emmudeceo prudente.” (1.23-24). Naquela ocasião, ferido, a sua fama voou pelas tribos inimigas e as bocas diziam “o Tymbira é morto!” (1.31), enquanto outras emendavam “Mal ferido sangra!” (1.32). Itajuba se recorda da cicatriz e, depois de falar, volta a frente pensativa para os punhos que o oprimiam (2.298-299). O retorno da narração de Croá revelará o tamanho dessa cicatriz: “Quando Jaguar morreo! – partio-se o arco!” (2.303).

Obviamente, a morte de Jaguar, que por fim dera a Itajuba a oportunidade de reinar sobre os Timbiras e consequentemente de ser o primeiro entre eles, é exemplo das imprecensões que os índios tanto temem, e por isso Itajuba faz questão de dizer que é uma cicatriz. Mas, para Ackermann¹⁴⁶³, esta exaltação lírica da formosura e a lamentação fúnebre numa composição épico-dramática foi, no auge da dor, interrompida pelo cantor com as instâncias do companheiro dominado pela dor; o próprio Itajuba, então, continua o canto que se prolonga até o sono do chefe timbira, que afinal conseguiu adormecer. Itajuba não dormira porque estava preocupado com o paradeiro de Jatir (diferente do rei em *Meditação*), mas por fim ele é vencido pelo sono, porque o homem esgota-se. E sequer tem forças para dormir, porque o sono é uma reação¹⁴⁶⁴. Em tese Gonçalves Dias utiliza esse caráter amistoso do chefe indígena para justificar que os Timbiras eram capazes de piedade, e essa virtude lhes colocavam acima dos brasileiros, o homem impiedoso vive no Império; e foi Rousseau quem discorreu acerca dessa diferença entre o homem civilizado e o homem selvagem¹⁴⁶⁵.

¹⁴⁶¹ Ackermann, 1964, 118.

¹⁴⁶² Ferreira, 1949, 334. As igaras eram realmente muito velozes, mas não podiam enfrentar as tempestades, nem sequer aventurar-se longe das costas.

¹⁴⁶³ Ackermann, 1964, 118.

¹⁴⁶⁴ Pachet, 1988, 20.

¹⁴⁶⁵ Analisando a piedade entre os homens e os animais, Rousseau conclui que entre os animais havia comumente um sentimento de piedade; por exemplo: a repugnância dos cavalos em pisar aos pés sobre um corpo vivo; a inquietação dos animais ao cruzarem por algum de sua espécie que esteja morto e inclusive alguns que lhes dão sepultura. Já o homem civilizado é capaz de ver um semelhante ser

Ao retomar o seu cântico, Croá procede a um símile homérico:

„Sim, tornava o Cantor, Immenso e forte
Devera o arco ser, que entre nós todos
Só um achou, que lhe vergasse as pontas, (2.300-302)

Sem sombra de dúvida, esse belo quadro pintado por Croá é um empréstimo de Homero, no qual o arco de Itajuba é o mesmo de Ulisses. Não é necessário justificarmos as reproduções de quadros homéricos nos poetas posteriores mais do que já fizemos, mas gostaríamos de lembrar que há muitos símiles que foram copiados; há claras sugestões, por exemplo, de que o quadro em que Eneias conhece Dido e compara-a a Diana¹⁴⁶⁶ é um símile do que ocorre no Livro VI da *Odisseia*, quando Ulisses conhece Nausícaa e esta é comparada a Artemis¹⁴⁶⁷. A habilidade no manejo do arco e da flecha pelos indígenas foi bastante reconhecida pelos estrangeiros¹⁴⁶⁸, e obviamente Gonçalves Dias não poderia deixar de enaltecer tão grande engenho. Mas, com o arco inesperadamente partido, podemos já presumir quem é o “selvagem guerreiro” que carregava um arco bipartido e cuja sombra foi evocada no início deste poema.

Itajuba faz questão de contar a sua perseguição a Orapacén. Os hemistíquios do verso 2.306 são divididos entre Croá e Itajuba; no primeiro o Cantor diz que, ao tombar o corpo de Jaguar sobre a água, fez-se silêncio e trevas, ao passo que no hemistíquio e parágrafo seguinte Itajuba diz: “Nessas trevas | Louco vaguei”. As trevas são as mesmas, como a ferida, a cicatriz e o sofrimento são semelhantes; a única diferença é que, no primeiro hemistíquio, são as trevas onde caiu Jaguar, no outro onde vagou Itajuba. Nestas trevas, o herói correu ao encontro das rochas, lacerando o corpo entre os espinhos e mordendo sem tino a terra, já cansado, quando nos seus lábios só se ouvia o nome querido e amado de Coema – “Aos vis Tupinambas nunca os eu veja” (2.313), esbraveja o Timbira; prefere que morra antes o seu nome e glória se não há-de punir ao recordar-se a aurora infausta que trouxe aos seus olhos o cadáver da esposa. Neste verso (2.317) o poeta interrompe o hemistíquio explicando o que deteve o chefe indígena na sua fala, o fato de a sua garganta ser estreita e recusar aos cavos sons prestar acentos. (2.306-318).

Eis as semelhanças entre Itajuba e Eneias: o Timbira está sem a amada, que perdera para a morte, como Eneias abandona a cidade de Tróia partindo com o pai nos ombros (levando os penates), o filho pela mão e Creúsa um pouco atrás. No meio do caminho Creúsa desaparece, e o troiano volta à cidade atrás da esposa, mas em vão, já que por toda a parte a cidade se consumia em labaredas. Creúsa não era mais a companheira de viagem, mas a sua imagem veio dar alento a Eneias para prosseguir¹⁴⁶⁹. Da mesma maneira, é o cântico de Croá, a lembrança da esposa, que devolve fôlego ao

degolado debaixo de sua janela; apenas há que tapar os ouvidos com as mãos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir que a natureza que se revolte dentro de si o identifique com aquele que está a ser morto. Mas, o homem selvagem não tem esse talento admirável, por falta de razão ou de sabedoria, vemo-lo entregarem-se irrefletidamente ao primeiro sentimento de humanidade. Rousseau, 1995, 45-46. Mas, por outro lado o índio de Gonçalves é capaz da piedade porque como refere Aristóteles: a piedade consiste numa certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado. Arist. *Rh.* 1385b.

¹⁴⁶⁶ O autor usa o termo “replay” a propósito do quadro criado por Virgílio. Ross, 2007, 32.; Hornsby, 1970, 89.

¹⁴⁶⁷ Para além disso, Ross, 2007, 33 afirma que o quadro virgiliano se parece ainda com Medeia e Ariadne de Catulo, traída e abandonada pelo herói.

¹⁴⁶⁸ Léry, 1941, 170 afirma que um índio lançaria uma dúzia de setas no mesmo tempo que um inglês lançaria meia dúzia, embora os ingleses fossem considerados ótimos flecheiros.

¹⁴⁶⁹ Pereira, 1992, 86-87. (*Aen.* 2.769-770)

Timbira – ainda que essa canção não seja de felicidade, já que se trata de algo que deixou de ser o que era. Aliás, no início do capítulo dizíamos que Eneias, após sete anos, não sabia explicar muito bem o seu comportamento na ocasião da destruição de Tróia¹⁴⁷⁰. Ora, ao que parece, Itajuba também está confuso na explanação da fuga de Orapacén e da morte de Coema, onde definitivamente ele foi derrotado por alguma imposição divina (que o poeta ocultou) ou por um fracasso guerreiro que não tinha capacidade de conferir a validade do seu arco (também ocultada pelo poeta). Itajuba é um triste, a sombra de um homem infeliz que vive solitário no poder, viúvo, sem filhos, sem pais, traído pelos inimigos, tendo que resolver, sozinho, todas as querelas da comunidade. Eneias é condenado a viver sem amor (perde Creúsa, perde Dido, Lavínia nunca foi um amor); Ele é um homem solitário; mais solitário do que Ulisses, que perdeu os companheiros. Contudo, não se pode afirmar categoricamente que nenhum deles tenham tido filhos, porque foram casado; é curioso, porque inclusive Homero, os Aqueus eram visitados por concubinas, e, em dez anos de cerco, não nasceu qualquer criança a que Homero faça alusão¹⁴⁷¹. Eneias é indiferente e sozinho, a distância entre Eneias e seus homens é maior que a distância entre Aquiles e Agamémnon, ou entre Ulisses e seus servos¹⁴⁷².

Entristecido, magoado, dá entretanto mostras de ser um líder indígena sem mácula, ao menos no conceito gonçalvino. Quando Catucaba e Japegoá ameaçavam travar um duelo em virtude de ofensas mútuas, Itajuba intervém e acaba com a contenda. A sua figura de olhos torvos, correndo no meio do terreiro entre a turba circunfusa, é comparada a uma enorme rocha quando descampa do altivo píncaro e obstrui o leito de um rio caudaloso; as fundas águas latem em vão na rocha volumosa, mas acabam por separar-se e cavar novos leitos, enquanto o antigo se resseca e abrasa (3.412-417).

Itajuba corre os olhos negros ao redor da turba, cujas orgulhosas fontes, não vergadas aos golpes dos tacapes, caíram em torno do peito, mas um altivo e rebelde olhar se arrosta (3.418-423); então:

— rapido golpe,
 Rapido e forte, como o raio, o prostra
 Na arena em sangue! Mosqueado tigre,
 Se cae no meio de preás medrosos,
 Talvez no primo impulso algum afferra;
 Mas vê que foge a turba espavorida,
 Vulgacho imbelle! — ao misero que prende
 E torce ainda nas compridas garras,
 Longe, sem vida, desdenhoso o arroja. (3.423-431)

Como pode Gonçalves Dias comparar Itajuba com um tigre diante de preás? Estes não eram os valentes Timbiras? Porque feriu o seu soldado? Não importa. O que o poeta quis evidenciar nesse episódio foi a organização política e social dos Timbiras, realçando como bastava a intervenção do chefe para apaziguar a sua tribo, como aquele que ousasse desafiar seu olhar pagaria tal temeridade com a própria vida¹⁴⁷³. Mata o Timbira vilmente, assim como fizera com Croá.

A intervenção de Itajuba foi pertinente, mas não o seu desfecho, para mostrar aos Timbiras como um duelo interno seria arrasador para o ânimo do coletivo. O morubixaba convoca-os e mostra-lhes o rio, ficando sem mais dizer, pois que atrás

¹⁴⁷⁰ Pereira, 1992, 84.

¹⁴⁷¹ *Vd.* Vidal-Naquet, 2002, 40.

¹⁴⁷² Highet, 1972, 41.

¹⁴⁷³ Ferreira, 1949, 247.

daqueles montes “não sabeis quem seja?” (3.438)¹⁴⁷⁴. Atrás daqueles montes estavam os pérfidos Gamelas (3.432-438), e diz-lhes mais Itajuba:

Affronta e nome vil haja o guerreiro,
Que ousa lutas ferir, travar discordias,
Quando o imigo boré tão perto sôa.“ (3.439-441)

Neste instante aparece no meio do conflito o Piaga, solicitando a prudência de Itajuba, porque a valentia assume um valor secundário, aliás, já na *Odisseia*, acima da valentia estava a prudência e a astúcia¹⁴⁷⁵. Mas a prudência que o Piaga exalta é aquela do morubixaba piedoso capaz de perdoar os tredos Gamelas, mas que agora se mostrara insolente com um dos seus. A advertência do Piaga tem um paralelo com a filosofia de Maquiavel, para quem todo príncipe deve desejar ser tido como piedoso e não como cruel. Contudo adverte para que não usassem mal a piedade, nem que devessem sentir medo da má fama de cruel, visto que em pouquíssimos exemplos serão vistos como piedosos. Os príncipes novos não são capazes de fugir da fama de serem cruéis; Dido, por exemplo, no verso 1.563-564 da *Eneida* explica o motivo dos processos que utilizava para assegurar a defesa do seu reino ainda muito próximo do seu nascimento¹⁴⁷⁶. Dessa forma, Itajuba não estava sendo advertido pela impiedade, mas pelo mau uso da sua piedade, que se mostrava piedoso para o inimigo e impiedoso para com um dos seus guerreiros num momento crucial, quando uma batalha parecia ser inevitável. Gonçalves Dias abre um novo paradoxo: o Tapuia recorda inúmeros chefes famosos para dizer a Gurupema que entre aqueles nenhum índio que agisse imprudentemente como Itapeba passaria sem pagar com o próprio sangue (4.282-293). Isso legitima o ato de Itajuba e põe o filho de Icrá na contrabalança com o caráter de um chefe lasso. Mas o próprio orador questiona a necessidade desse tipo de prática (4.294-302); assim como o Piaga chamou a Itajuba imprudente, é de questionar a falta de critério de Gonçalves Dias. Esse ato de Gurupema é anti-heróico, mas também quem fez ao contrário, Itajuba, agiu anti-heroicamente; eis um poema de muitos paradoxos:

Nem mais sangue tymbira se derrame,
Que já não basta por pagar-nos deste,
Que derramaste, quanto houver nas veias
Dos pérfidos Gamellas. (3.444-447)

No entanto, a figura de Itajuba é necessária para o estabelecimento da paz entre os Timbiras. Mais tarde, quando os índios, mulheres e crianças estavam sobressaltados pela compaixão que sentiram por Ogib, diante do sonho de Mojacá e das lembranças deste último sobre um feito de Jatir quando ainda era imberbe e se iniciava na profissão de guerreiro, Itajuba tem de impor-se para corrigir o baralho em tropel de gritos e confusão dos índios, que gritavam o nome de Jatir e celebravam a sua força como a maior entre os mais fortes. Itajuba, prudentemente, impõe-se e estabelece a confiança

¹⁴⁷⁴ O verso 3.437 diz “Traz d’aquelles montes”. De acordo com Gladstone Melo, embora a preposição latina *trans* continue, muito regularmente, no português “trás”, na sequência do tempo os falantes, provavelmente por ênfase entraram a pronunciar a forma compósita a+trás, logo aglutinada. Não tardou para que se lhe juntasse mais uma preposição “de”. Não contentes com este triplo, os useiros formaram ainda um quádruplo, “por de trás de”. Gonçalves tanto utiliza “trás de” quanto apenas “trás”. Gladstone Melo que ao longo do seu estudo sobre a excelência vernácula de Gonçalves Dias o compara com Camões, neste exemplo diz que no poeta lusitano é preciso ir de lupa para encontrar este exemplo (Melo, 1992, 62); n^o *Os Timbiras*, este é a única ocorrência, embora se verifique noutros poemas indianistas, como no caso de *Deprecação*.

¹⁴⁷⁵ Jaeger, 2001, 27.

¹⁴⁷⁶ Maquiavel, 2011, 191.

dos índios para consultarem o Piaga acerca dos desígnios dos deuses. A ira do Piaga pelo oportunismo dos Timbiras e pelo descaso que faziam nos momentos de paz é corrigida por Itajuba, com promessas de que os Timbiras haveriam de fazer naquela ocasião muitas oferendas ao antro escuro a fim de aplacar a ira dos deuses. O Piaga aceita, não sem o emprego de um advérbio que encerrasse possibilidade. Quiçá uma rica oferenda aplacaria os deuses.

Para acalmar os ânimos dos Timbiras após a recolha do Piaga, aquele que podia decifrar os sonhos e acalmar os ânimos, cabe a Itajuba a tarefa de fazê-lo. Prudentemente o cacique convida os guerreiros para uma caçada¹⁴⁷⁷ e determina às donzelas o fabrico do cauím; enquanto os meninos iriam à pesca, as mulheres iriam ao cultivo da roça (3.294-595). A chamada de Itajuba é perfeitamente índia, porque de fato estes eram os ofícios que o indígena gostava de praticar. Esta era a divisão do trabalho no seio da comunidade indígena e Gonçalves Dias soube muito bem representá-la. Os maiores paradoxos destes versos são os substantivos femininos que o poeta empregou: “Ledas donzelas (595) e “donas” (596). Bilac evidenciou como é estranho que os pajés, as moças indígenas, falassem nos poemas de Gonçalves Dias como personagens de corte e solar. Mas como haveriam de falar? Em Tupi? Como compreenderiam aqueles que, nessa época de desmazelo de linguagem, sequer se sabem servir com correção e decência da língua materna? E que importa a falsidade daquilo? “Só não é falso na vida o que afia e desonra¹⁴⁷⁸”.

Os índios partem em alegria para os afazeres que o morubixaba indicou, o prazer que o povo tanto gosta, diz o poeta. Partem “já deslembados do ausente que choram” (3.600). É interessante o uso desse adjetivo, pois bem podia ter dito que partiram já “esquecidos”, mas faz questão de empregar um prefixo que exprime negação daquilo que faziam. Partiram todos felizes, ledos na aparência e incumbidos da tarefa ousada (3.597-603).

O lado sentimental do caráter de Itajuba encontra viva expressão no canto a Coema e na amizade¹⁴⁷⁹ que devota a Jatir¹⁴⁸⁰. A amizade, diz Montaigne¹⁴⁸¹, é um calor geral, igualmente distribuído entre todas as partes, temperado, constante, tranquilo, todo doçura e sem asperezas, não é violento nem possante. O amor, ao contrário, é um desejo furioso e algo que foge de nós. Este lado espiritual do morubixaba é a expressão cavalheiresca que devia unida a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro. Na sua aceção correta do uso não atenuada pelo lado puramente moral Jaeger exprimiu este conceito com o termo “virtude”, que em grego é *arete*¹⁴⁸², e que Dodds¹⁴⁸³ traduziu como uma expressão da “capacidade como guerreiro”. Não será um absurdo afirmar que a *arete* grega existe n’*Os Timbiras*, já foi dito que o índio gonçalvino tem um conceito de nobreza europeizado e mais adiante veremos como o poeta subtrai os mandamentos da *Paidéia* grega. A abordagem de Ackermann não considera o elemento clássico, contudo podemos extrair essa

¹⁴⁷⁷ Leal, 1874, 293.

¹⁴⁷⁸ Bilac, 1909, 14-15.

¹⁴⁷⁹ Aristóteles asseverou que os bons legisladores cuidaram mais da amizade que da justiça, observou Montaigne, o último extremo da perfeição nas relações que ligam os humanos reside na amizade. Montaigne, 1976, 153. In “Da amizade”. Já para Cícero (*De Amicit* c.20) a amizade só pode ser sólida na maturidade da idade e na do espírito. *Apud ibidem*, 158.

¹⁴⁸⁰ Ackermann, 1964, 127.

¹⁴⁸¹ Montaigne, 1976, 155. In “Da amizade”. Cita nessa passagem um trecho de Ariosto, *Orlando Furioso*, canto C, estânc. 7. Donde um caçador persegue veementemente uma lebre até alcança-la, mas depois de apanha-la não faz caso dela

¹⁴⁸² Jaeger, 2001, 25. *Arete* não tem o sentido de virtude moral. *Ibidem*, 28.

¹⁴⁸³ Dodds, 1988, 16.

infelicidade de Itajuba. Se por um lado está frustrado com a fuga dos Gamelas e, como se não bastassem os tredos inimigos, ensaia uma guerra sem fundamentos, tem ainda arraigada na memória a visita infeliz de Orapacén, que culminou na morte da sua amada. Está ligado ao passado como o herói virgiliano, que se esquece do presente enquanto se prepara para um futuro que não testemunhará. Eneias é um herói infeliz e a sua vida é feita toda de sofrimento¹⁴⁸⁴. Da mesma sorte, Itajuba sente-se afligido em todas as instâncias, não bastasse um dos seus índios estar desaparecido. São muitos os motivos que o transformam num herói taciturno, mas quantos mais motivos encontrarão as suas aflições? O herói pratica, segundo Gracián¹⁴⁸⁵, um fluxo de incompreensibilidades, porque não se admite varões grandes sem excessos de conhecimento, e assim não se conhece varões excessivamente entendidos sem grandeza.

Para Ross¹⁴⁸⁶, a diferença entre um herói homérico em crise e Eneias é simplesmente que o herói homérico atua de maneira decisiva e sem hesitação, ao passo que Eneias, no curso da ação, não resolve o conflito. Por outro lado, o vilipêndio de Gurupema é compensado pela imprudência de Itajuba, um líder indígena imaculado. Mas Calmon¹⁴⁸⁷ chama a atenção para o pessimismo que rebentava em lamúria e recriminação: o filho de Jaguar se ocupava de outras coisas enquanto, para a América, se dirigia uma horda de navios europeus – daqui nasce uma das lamentações mais célebres da poesia americana de Gonçalves Dias, o canto da América Infeliz. Sem dúvida, Gurupema e os outros Gamelas sofrem as consequências da presunção de Icrá. Em várias ocasiões tenho salientado a importância narrativa do personagem que se opõe ao herói central, a ira de Aquiles foi causada pela presunção de Agamémnon; essa querela não motivou apenas a ira de Aquiles, como também o poeta da *Ilíada*¹⁴⁸⁸.

Os leitores da *Eneida* tem sido atingido pelo fato de que Virgílio reserva para Turno, no instante da sua morte, uma fórmula homérica, usada uma vez antes, por Eneias, no momento estranho em que encontramos ele, um herói humano, temendo a morte no mar e desejando ter morrido em Tróia¹⁴⁸⁹. Cerqueira¹⁴⁹⁰ considera que Eneias aparece aos nossos olhos com uma estranha e constrangedora falta de brilho. É um herói romano, mas não de todo um herói moderno: não é livre, não é extraordinário, nem personifica nossos sonhos de novidade e aventura. Embora conduza seu povo para a grandeza, ao passo que Ulisses regressa sozinho para Ítaca. Virgínia Pereira conclui que Eneias é sem dúvida uma prefiguração de Augusto e que Virgílio, apesar de sentir-se atraído pelo projeto da *pax romana*, discordava do rumo que os acontecimentos, no particular, iam tomando¹⁴⁹¹. Da mesma sorte, Itajuba é a antecipação de Dom Pedro II. Gonçalves Dias era republicano mas defendia que o Brasil ainda não estava apto para a instalação desse regime, e por isso sentia-se atraído pela política monárquica empreendida por D. Pedro II, embora discordasse da maneira como o Imperador resolvia os conflitos nas províncias. Questiona enfim o ócio de Itajuba quando os Europeus abalroavam as costas do Brasil (3.98-125), como interroga por que razão o rei dormia enquanto a rua ardia em revoluções (*Med.* 3.10.13-21).

O poeta lamenta a América Infeliz como lamentou um vasto Império que nasceu nas suas cinzas, amalgamado por pés de escravos e cuja base eram os ossos de outra

¹⁴⁸⁴ Pereira, 1992, 82.

¹⁴⁸⁵ Gracián, 1992, 7-8, 11-13.

¹⁴⁸⁶ Ross, 2007, 13.

¹⁴⁸⁷ Calmon, 1948, 59.

¹⁴⁸⁸ Vidal-Naquet, 1992, 152; Comentei outra ocasião este mesmo assunto. *Vd.* Grizoste, 2013, 82-83 (a).

¹⁴⁸⁹ Thomas, 1998, 275.

¹⁴⁹⁰ “Ulisses é o nosso herói. Mas talvez Eneias fosse preferível”, conclui. Cerqueira, 2003, 120.

¹⁴⁹¹ T. J. Haarnoff «The element of propaganda in Vergil», *A Class* 11 (1968), 126 e 138. *Apud* Pereira, 1992, 130.

nação. Este infeliz e magoado herói Timbira, que se ufana com seus triunfos, é a representação do rei dorminhoco que governa uma anomalia social. Aliás, uma narração aterradora e estranhamente romântica sobre o escravagismo brasileiro, de Darcy Ribeiro¹⁴⁹², concluiu: nenhum povo que experimentasse essa rotina através de séculos sairia dela sem ter sido marcado indelevelmente. Todos os Brasileiros são carne da carne daqueles negros e índios supliciados e, em igual medida, da mão possessa que os supliciou. Juntas, a doçura mais terna e a crueldade mais atroz contribuíram para a formação de uma gente sofrida, mas insensível e feroz; um povo escravo da malignidade destilada, instalada tão fortemente quando o sentimento de dor intencional que é produzida para doer mais.

Que gente é esta que se ri da sua própria vileza? (*Med.* 3.12.7). O Imperador está perdido. Itajuba não deu ouvidos à razão, e com ele os Timbiras estão perdidos para sempre. Não lhes restam muitas esperanças, e o poeta sente pena, lamenta, chora, mas não pode fazer nada. Por outro lado, na morte de Turno, é Eneias que se perde para sempre. Ou, ao menos, assim o sente Virgílio, cúmplice da raiva angustiada da vida, quando se esgueira, indignada, para o reino das sombras. No final, como se sabe, Virgílio quis destruir o seu poema¹⁴⁹³; e Gonçalves Dias olhando para a sua nação, o seu patriotismo sucumbe à razão – chora em alta voz, a ponto de ser tomado por um incêndio que crescera como as águas de um rio contra os diques, tomado pelo sangue que corria em abundância. Como o vinho no final de um banquete – a combinação da guerra com o irracional –, as forças lhe faltaram e ele caiu exânime, batendo na terra com o peso do seu corpo (*Med.* 3.13).

¹⁴⁹² Ribeiro, 1995, 120.

¹⁴⁹³ Williams, 1969, 136; André, 1992, 74 (b); O’Sullivan, 2007, 480; Carvalho, 2008, 42 (b).

4.2. CROÁ NO DIÁLOGO COM A TRAGÉDIA: COEMA E DIDO

Em verdade és Cantor, é dos meigos
Filhos do sol, amigos do silêncio,
Aos quais almo Tupã visita em sonhos.
Gonçalves Dias, in *Visões – Lira Varia*

Coema, a doce amada de Itajuba,
Coema não morreu; a folha agreste
Pode em ramas ornar-lhe a sepultura,
E triste o vento suspirar-lhe em torno;
Ela perdura a virgem dos Timbiras,
Ela vive entre nós. Airosa e linda,
Sua nobre figura adorna as festas
E enflora os sonhos dos valentes. Ele,
O famoso cantor, quebrou da morte
O eterno jugo; e a filha da floresta
Háde a história guardar das velhas tabas
Inda depois das últimas ruínas.
Morto! é morto o cantor dos meus guerreiros!
Virgens da mata, suspirai comigo!
Machado de Assis, *A Gonçalves Dias in Americanas*¹⁴⁹⁴

Encerrada a cerimónia do Piaga, todos os índios repousam em sono tranquilo, enquanto Itajuba vela, preocupado com o paradeiro de Jatir. Depois de longo tempo meditabundo, recorda-se de Croá, cujo epíteto é “Sabiá das matas”. O sabiá, uma das aves mais canoras, e um dos mais tristes cantos do bosque¹⁴⁹⁵. Croá, o filho de Iandiroba canta, porque comutara de bom grado os altos feitos pelos doces carmes (2.185-192). Croá herdou o nome de uma planta da família das bromeliáceas, nativa do nordeste brasileiro, de cujas fibras fabricam cordas, tapetes e barbantes, e que em determinados lugares era chamada de caroatá, ou croatá, ou gravá, ou gravatá. O nome de Iandiroba vem do Tupi e equivale a “óleo amargoso”. A opção de Gonçalves Dias é puramente estética; o cantor é aquele que tece com as palavras e, assim como o laço de croá serve para enclausurar, o seu cântico emudece os homens. Entretanto ele é filho de Iandiroba, portanto o seu canto é merencório porque o seu canto é amago, no sentido de doloroso, tal como o significado do nome de seu pai revela.

Homero deu múltiplas descrições dos aedos gregos, foi da tradição artística deles que nasceu a épica. O propósito dos aedos era manter renovada a memória dos feitos dos homens e dos deuses¹⁴⁹⁶. Gonçalves Dias mostra-se atento a questão da memória na sociedade indígena, o célebre poema *I-Juca Pirama* é narrado por um velho Timbira a um grupo identificado nas palavras finais: “meninos, eu vi!”. O poeta sabia que as memórias constituem os media das sociedades arcaicas¹⁴⁹⁷, e nesse poema há uma conexão do homem idoso que conta história aos meninos da sua tribo. No entanto, *Os Timbiras* trazem uma inovação, porque Croá não é apenas um contador de história, mas um cantor – o poeta da sua tribo. Apesar de ser identificado como filho de Iandiroba,

¹⁴⁹⁴ Assis, 1976, 410-411.

¹⁴⁹⁵ Berrini, 1997, 72.

¹⁴⁹⁶ Jaeger, 2001, 67.

¹⁴⁹⁷ Silva, 2006, 163; *vd.* Grizoste, 2011, 130.

não sabemos contudo, se era jovem ou levado em anos; Croá traz para dentro da epopeia a questão da repetição tão familiar à epopeia homérica, porque o que é familiar também é necessário, diz Finley¹⁴⁹⁸. O poema não é oral, mas o poeta não se esquece de que a oralidade era um fator significativo nas sociedades primitivas, nomeadamente como a indígena americana, que desconhecia a escrita. A ansiedade do morubixaba, imaginando que no Ibaque os índios mortos, heróis, cantavam os seus feitos e sorriam consigo, dá mostra da importância desse personagem. Os personagens épicos não se limitam a viver uma ação mas podem *recordar-se* dela ou *projetá-la*. Este fenómeno é comum nas epopeias clássicas e isto encerra uma ação educadora do próprio poema; da mesma forma, também o leitor faz suas prospecções e retrospecções¹⁴⁹⁹.

Itajuba, vendo-se privado do sono por causa do desaparecimento de Jatir, pede ao índio que cante o episódio de Coema¹⁵⁰⁰. O canto de Croá também restabelece a questão da memória na sociedade primitiva dentro da epopeia, porque ele é uma espécie de Demôdoco Timbira; no episódio homérico, o aedo canta três canções narrativas pela ocasião da visita de Ulisses a corte de Alcínoo, rei da Feácia; no entanto, há uma analogia maior com as pinturas do templo de Juno em Cartago, um quadro virgiliano¹⁵⁰¹, sem nos esquecermos, todavia, que as pinturas eram cópias de episódios homéricos¹⁵⁰², num exercício em que o poeta empregava ao mesmo tempo a teoria retórica da “arte da memória”¹⁵⁰³.

Este equilíbrio coloca na balança a dualidade de um herói, e aí alcança a igualdade entre as suas personalidades: de um lado o bravo herói matador de inimigos, do outro o sentimental chefe que vela à noite, entristecido com o desaparecimento de um dos seus heróis e já esquecido do orgulho que demonstrara na repreensão a Ogib. A taba está quase escura e, com os pés alternos, em dança vagarosa, aos sons do maracá que traçava os passos (2.193-195), portanto percebemos que é um quadro taciturno, uma mistura de dança religiosa e triste com escuridão – e as trevas possuem um significado particularmente lúgubre dentro dos temas religiosos; é nesse contexto porém que Croá inicia o seu canto:

„Flôr de belleza, luz de amor, Coema,
Murmurava o Cantor, onde te foste,
Tão doce e bella, quanto o sol raiava?
Coema, quanto amor que nos deixaste?
Eras tão meiga, teo sorrir tão brando,
Tão macios teos olhos! teos accents
Cantar perenne, tua voz gorgeios,
Tuas palavras mel! O romper d'alva,
Se encantos punha a par dos teos encantos,
Tentava embalde pleitear comtigo!
Não tinha a ema porte mais soberbo,
Nem com mais graça recurvava o collo!

¹⁴⁹⁸ Finley, 1982, 29. Segundo Werner Jaeger, o simples ato de manter viva a glória do canto é, por si só, uma ação educadora. Jaeger, 2001, 67.

¹⁴⁹⁹ Todorov, 1973, 80.

¹⁵⁰⁰ Leal, 1874, 289.

¹⁵⁰¹ Francisco Sousa liga o episódio às epopeias cíclicas. Os estudiosos antigos consideravam que Virgílio não teria lido os “originais”, mas tendencialmente supunham que teria lido ao menos o *Étíope* de Arctino de Mileto (de onde extraiu Pentésiléia como modelo para Camila), bem como o *Saque de Ílion*, também de Arctino de Mileto, que teria servido de modelo para o canto II da *Eneida*. Sousa, 2008, 66. Sobre Pentésiléia e Dido *vd.* Pinheiro, 2010, 21-22.

¹⁵⁰² Por exemplo, as três primeiras imagens da *Aen.* 1.466-468, correspondem, primeira imagem ao prêmio e ao canto I da *Iliada*, a segunda aos cantos 2 a 17 e a terceira aos cantos 18 a 24. Sousa, 2008, 78-79.

¹⁵⁰³ Sousa, 2008, 112.

Coema, luz de amor, onde te foste?

„Amava-te o melhor, o mais guerreiro
D’entre nós: elegeo-te companheira,
A ti somente, que só tu achavas
Sorriso e graça na presença d’elle
Flôr, que nasceste no musgoso cedro,
Cobravas pareas de abundante seiva,
Tinhas abrigo e protecção das ramas.
Que vendaval te despegou do tronco,
E ao longe, em pó, te esperdiçou no valle?
Coema, luz de amor, flôr de belleza,
Onde te foste, quando o sol raiava? (2.196-219)

O pedido do infeliz Itajuba carrega a esperança de que os cantos de Croá alegrariam o seu coração¹⁵⁰⁴. Para aumentar o efeito do canto, surge a exaltação lírica da formosura e a lamentação fúnebre numa composição épico-dramática e, mais tarde, como que no auge da dor, o cantor é interrompido pelas instâncias do companheiro dominado pela dor¹⁵⁰⁵. Tudo é triste lembrança e a tristeza está na alegria das palavras daquilo que foi e já não é, na meiguice, na brandura do sorriso, nos olhos macios, nos assentos, na voz de gorjeios, no cantar perene, nas palavras dóceis como o mel e no seu encanto, semelhante aos encantos do romper da alva. O canto de Croá não pode alegrar o chefe, porque não há lembrança que possa ser boa da mulher amada, ela que, numa noite traiçoeira, fora privada da sua vida. Da mesma forma, após tanto sofrimento, Eneias descobre no bosque o primeiro alívio para seu temor, a primeira esperança de salvação, o que lhe concederá mais confiança para enfrentar as adversidades (*Aen.* 1.450-458). Do ponto de vista metapoético, enquanto Eneias aguarda a rainha, admira o trabalho dos artífices e o labor de suas obras; o episódio, por fim, convida o recetor a uma discussão a respeito não apenas da fama da guerra de Tróia e de Eneias e da elaboração dessa fama, mas também de sua transmissão¹⁵⁰⁶.

Todas estas descrições de Coema são símile do significado do seu nome, que traduzido para o Português significa a aurora, o alvorecer do dia; é possível que o contato com este nome tenha sido tirado de Hans Staden¹⁵⁰⁷. Gonçalves Dias entretecia os nomes muito sabiamente com símiles de sua significação, pertinentes só para o dono do nome. A alvorada exerceu um enorme fascínio na lírica de Gonçalves Dias: a aurora morre quando nasce o dia e o crepúsculo, seu irmão, nasce exatamente do ponto onde ele morre, para morrer exatamente onde ela nascerá; logo isso expõe a questão da renovação da natureza e da sua própria continuidade. O poeta lamenta e questiona: quantos Timbiras haveriam de ver uma nova aurora (1.387-391)? Isto é, quantos mais Timbiras nasceriam, por quanto tempo os índios continuariam a rejuvenescer-se. Coema é portanto o passado da tribo extinta, quando elas alvoreciam semelhantes ao cedro (3.36). Ela é comparada com uma série de elementos da natureza: a voz em gorjeios (que lembram a *Canção do Exílio*, onde quem gorjeia é o sabiá – e note-se o tom saudosista do canto de Croá, tão parecido com o poeta saudoso de sua terra); tinha o porte mais soberbo que a ema (uma ave cujo habitat é a América do Sul, que apesar de possuir grandes asas não consegue voar devido o seu peso, usando-a para equilibrar-se e mudar o curso da corrida). Por fim, Coema é comparada com uma orquídea (porque é

¹⁵⁰⁴ Leal, 1874, 289.

¹⁵⁰⁵ Ackermann, 1964, 118.

¹⁵⁰⁶ Sousa, 2008, 70-72.

¹⁵⁰⁷ Staden refere no seu livro o modo como os Tupinambás atribuía nomes aos filhos, dentre os quais, por exemplo, cita *Koem*, que na língua deles significava “manhã”. Staden, 1988, 173.

uma das mais belas flores que nasce no cedro musgoso). O símile da mulher como uma flor que nasce da árvore até pode encerrar, de acordo com a interpretação de Freud, uma conotação erótica, porque a árvore pode representar o órgão sexual masculino¹⁵⁰⁸.

Croá, nos versos 2.220 a 242, narra o desespero de Orapacén, tupinambá famoso que atinge aos domínios Timbiras narrando a invasão de suas terras por uma raça estranha que ele denomina Maír. Orapacén é um personagem histórico, mas pouco conhecido, referido unicamente por Jean de Léry¹⁵⁰⁹, quando ele narra a atribuição do nome de uma criança tupinambá que havia nascido na região de Tapuitapera; Gonçalves Dias toma-o e dá-lhe uma biografia heróica. Estavam em Tapuitapera, e Croá tem viva a esperança de que o Maír jamais atinja os domínios dos Timbiras. Quem é Maír? Maír são os franceses. Thévet recorda que os índios chamavam os brancos de Caraíba, termo que ele traduz por “profeta” ou “semideus”; porém, mais tarde preferiram chamar-lhes, desdenhosa e infamantemente, de Mair, nome de um dos antigos profetas que, segundo ele, os índios desprezavam¹⁵¹⁰; pelo que sabemos o nome Mair foi incentivado pelos Portugueses, que por sua vez eram chamados de Perú. Este quadro é uma evidente contribuição de Berredo, porque os seus *Anais* não serviram apenas para aguçar a crítica histórica e sociológica do poeta, mas também para endossar a poesia americana. Vejamos as palavras de Gonçalves Dias e de Berredo:

Orapacên, fugindo, brada sempre:
Maír! Maír! Tupan! – Terror que mostra,
Brados que sólta, e as derrocadas tabas,
Desde Tapuytapéra alto proclamação
Do vencedor a indomita pujança. (*Tim.* 2.234-238)

Dous comandantes, querendo estender o seu dominio, mandaraõ embaixadas à terra firme de Tapuitapéra, e de Cumá, sitios naquele tempo, este de onze Aldeas, o primeiro de dez; e sem a mais leve repugnancia da numerosa gentildade, que as povoava, fe submeteu toda de baixo da sua protecção com grandes interesses do rebanho Catholico¹⁵¹¹.

Observando ao pé da letra é muito fácil perceber a relação: basicamente, Berredo contou-nos o lado vencedor da conquista, e Gonçalves Dias o lado inverso, o derrotado. Para Moreira Neto, a crítica de Gonçalves Dias a Berredo tem uma importância adicional, porque marcou o momento da conversão intelectual de João Francisco Lisboa, outro intelectual e político de prestígio do Maranhão daquela época, que passou

¹⁵⁰⁸ Os estudos de Freud, de acordo com Daniel Gillis, tiveram um impacto sobre os estudos da literatura latina. Lewis e Short (1879) fizeram estudos de literatura latina baseados em Freund (1850), e nós temos inconscientemente absorvida em nossa própria reação e tradução os preconceitos dessa era anterior. O amor é um conceito importante dentro da *Eneida*, pode servir-nos alguns breves exemplos básicos: o significado de amor pelos amigos, pais, etc. Portanto, como *gen*, e amor enquanto *caritas*, e *diligere*, consideração, etc. Mas também é usado o amor dos brutos, dos insensíveis, assim como *caritas* pertence apenas aos homens (Lewis e Short, 1984, 108). Os estudos de símbolos de Freud não são um procedimento moderno; símbolos semelhantes já eram caracterizados pelo homem desde o início da história (Gillis, 1983, 16-18). Aliás, Freud inicia, por exemplo, a sua interpretação dos sonhos evocando a antiguidade e Aristóteles (Freud, 2004, 15-16). Gillis recorda como Freud manifesta o interesse na Grécia e Roma permanentemente. A *Parva Naturalia* de Aristóteles caracteriza muitos desses significados dos símbolos oníricos e Freud faz uma atualização desses estudos (Gillis, 1983, 20).

¹⁵⁰⁹ “Quanto ao nome, o pai da criança que eu vi nascer o denominou *Oropacan*, isto é, “arco e corda”, pois a palavra se compor de *oropá* (arco) e *can* (corda). Léry, 1941. Em seguida, esquecido da origem dos sobrenomes europeus, muitas vezes derivados dos nomes de profissões, locais, árvores e animais, Jean de Léry desdenha do hábito dos índios em atribuir nomes semelhantes ao de Oropacan, e outros nomes como Pindóba e Arabutan (árvores, este último, o pau-Brasil).

¹⁵¹⁰ Thévet, 1978, 100.

¹⁵¹¹ Berredo, 1989, 67 (168).

da crítica ao nativismo sentimental de Gonçalves Dias¹⁵¹². Mas Lisboa também questionou Gonçalves Dias, e é verdade que os anais de Berredo só se ocuparam com a conquista de forma geral. Mas por que razão a historiografia europeia iria se ocupar, no seu nascimento e progresso na América, com a decadência e a extinção de povos selvagens? Que mais interesses lhes podiam dar essas obscuras e sanguinolentas guerras seguidas de banquetes antropofágicos e danças burlescas e de brutal embriaguez? Essa era a imaginação poética e fantasiosa de Gonçalves Dias¹⁵¹³.

O louvor de Croá demonstra a simplicidade do chefe Timbira, que dera asilo aos tupinambás e sentira compaixão pela sorte das suas tribos. O paradoxo na receção de Itajuba é que os índios ficaram desconfiados, quando Croá lamentou “Quem nunca os vira!” (2.258). Encerra este passo a ideia de que o seu chefe era o culpado, já que não fora suficientemente esperto para perceber que, apesar do triste destino de Orapacén e dos seus tupinambás, não deveria aceitar hospedar aqueles estrangeiros. Veio rio acima, “a custo”, a serpe que ao lar criou a vida e a peçonha; essa serpente vai depois reaparecer no sonho de um Timbira (3.209-213).

porêm tu, Coema,
Leda avesinha, que adejavas livre,
Azas da côr da prata ao sol abrindo,
A serpente cruel por que fitaste,
Se já do olhado máo sentias pejo?! (2.258-262)

Segundo Cardim¹⁵¹⁴, nas tribos indígenas o marido e a mulher andam sempre juntos e, quando saíam, as mulheres iam atrás para que, caindo o marido numa cilada, elas não caíssem com eles e tivessem tempo de fugir, enquanto seus esposos pelejavam contra os seus adversários. Mas para ir à roça ou a qualquer parte comum a mulher ia à frente e o marido atrás, porque tudo estava seguro e, se acontecesse algum desastre, teria a esposa tempo de fugir enquanto o marido pelejava contra seus contrários. Ambos seguros dentro da povoação, a mulher ia sempre à frente, porque os índios eram ciosos e gostavam de manter as mulheres à vista. Dessa forma o herói dos Timbiras falhou em duas ocasiões: onde estava o marido protetor? Não sabemos. Nem conhecemos como fora a cilada preparada por Orapacén, tudo o que o poeta diz é que no meio da noite a voz aflita de uma mulher se fez ouvir por toda a aldeia. Sua primeira falha foi confiar demais no hóspede e descuidar do paradeiro da esposa; repetia novamente o mesmo erro, porque agora confiava na paz dos Gamelas, e a serpente que havia aparecido para roubar-lhe a esposa, reapareceria para lhe tirar a própria vida, dessa forma a comunidade indígena estava fadada ao fracasso e à morte, porque ela não pode subsistir sem reproduzir-se. Itajuba, com a sua esposa, está distante do caráter cioso do índio tão apregoadado pelos cronistas:

„Ouvimos, uma vez, da noite em meio,
Voz de afflita mulher pedir soccorro
E em tom sumido lastimar-se ao longe.
Orapacen! – bradou feroz tres vezes
O filho de Jaguar: clamou de balde.
Somente acode o eco à voz irada,
Quando elle o malfeitor no instincto enxerga.
Em sanhas rompe o chefe hospitaleiro,
E tenta com affan chegar ao termo,
Donde as querellas misereras partião.

¹⁵¹² Moreira Neto, 1989, LIII.

¹⁵¹³ *Apud* Moreira Neto, 1989, LIV.

¹⁵¹⁴ Cardim, 1939, 154.

4.2. Croá no diálogo com a tragédia: Coema e Dido

Chegou – já tarde! – nós, mais tardos inda,
Assistimos ao subito espectáculo! (2.263-274)

Os traiçoeiros hóspedes fogem à pressa nas suas igaras côncavas, longe se ouve “Coema, a doce flôr dos boques” (2.280), a sua voz embrandecer duros penhascos, suplicando em vão aos pés do caviloso Orapacén, que novamente Gonçalves Dias chama de tapuia (2.283). É um ato poético interessante do poeta o apostemar do significado de *Tapuya*; Gonçalves Dias, que na sua crítica a Berredo erroneamente identifica os Timbiras como descendentes do tronco dos Tupis¹⁵¹⁵, faz agora, sob licença poética, uma contrafação: nota-se que Orapacén aparece como *tapuya*, quando na realidade os *tapuyas* eram os Timbiras. Os Tupis chamavam tapuias a todos os povos que não pertenciam ao seu tronco, e isto valia tanto para o índio Timbira, como para o Aimoré, o Goiás e outros desse tronco Gê, quanto para os Europeus que aportassem no Brasil, porque o verbete tapuia é o equivalente a “estrangeiro” em Português. Gonçalves Dias tomou o termo “tupinambá” para *Os Timbiras* com todas as propriedades, e aqui Tapuia é o Maír (2.240) – nome que se deu ao Francês invasor que estava nas terras vizinhas, em Tapuitapera, mas também é Orapacén – um Tupinambá (2.250, 283). Recebido por Itajuba, o tupinambá fugiu deixando as margens dos rios ardendo em raras chamas, quase imerso nas trevas, importunado ao labor noturno (2.275-283). O indígena foi vencido pelo fogo da paixão:

Não resiste
Ao fogo da paixão, que dentro lava,
O barbaro, que a vio, que a vê tão bella! (2.283-285)

Itajuba, tomado pelo ódio da traição, está para arrastá-la, quando sente uns passos rápidos e breves, volta-se para olhar e ouve um bramido. Clamavam o nome do chefe desesperado os Timbiras, medrosos, receando a luz e os fogos que matam os homens, mas lá no meio podiam ver o filho de Jaguar valente, sem temer a morte, calculando a distância e a força do tiro, mas era grande a distância e a força imensa. Nesse momento Itajuba, que ouvia atentamente a narração dos seus feitos, intervém para complementá-la. Até esta ocasião, Croá havia narrado por 98 versos consecutivos (2.196-293), sem considerar outros 23 que viriam a seguir divididos em duas partes e intercalado com outra intervenção de Itajuba (2.300-306; 319-334); ao todo são 121 versos que ocupam um pouco mais de um quarto do segundo canto. É o único cântico laudatório de um Cantor das tribos que Gonçalves Dias não poderia deixar de incluir na sua epopeia, já que a todo momento Itajuba aparece comentando a beleza de se ter o nome aclamado pelos cantores.

Itajuba interrompeu a narrativa de Croá para dizer que o seu arco se tinha partido e que a flecha havia caído a seus pés¹⁵¹⁶, e o Cantor, concordando, retoma a narração dizendo que aquele era o arco que somente um entre os Timbiras foi capaz de envergar, o próprio Itajuba, num quadro evidentemente homérico. O quadro tem também semelhanças com a morte de Jaguar (1.18-32), pois também na ocasião o arco do morubixaba se partiu, ouviu-se um grito e depois deste um ruído das águas ao tombar de um corpo, e finalmente silêncio e trevas (2.303-306). Gonçalves Dias quebra os hemistíquios e coloca no parágrafo seguinte o restante da narrativa, que já não é de Croá, mas de Itajuba. Em termos estéticos, a quebra do verso pode ser interpretada como uma figura da fratura do arco do Timbira.

¹⁵¹⁵ Dias, 1868, 212. *Vd. 2.2. Da necessidade de construir uma epopeia nacional*. pg. 96, nota 622.

¹⁵¹⁶ Ackermann, 1964, 118.

Recorda Itajuba como perseguiu Orapacén, revelando a sua ira e o seu desejo de vingança dos vis Tupinambas que abusaram das leis de hospitalidade. Lembra o dia em que a aurora infausta devolveu-lhe o cadáver da esposa amada (2.316-317) e, depois de ser interrompido abruptamente pela impossibilidade da garganta do Timbira em prestar acentos aos cavos sons (2.317-318). Croá retoma o seu canto para revelar-nos a triste sepultura, donde a camba de Coema teve fim.

„Descansa agora o pallido cadaver,
[...] junto a corrente
Do regato, que volve areias d’ouro.
Alli agrestes flores lhe matisão
O modesto sepulcro, – aves canóras
Descantão tristes nenias ao compasso
Das aguas, que tambem nenias solução. (2.319-325)

Coema descansava em paz no seu jazigo fúnebre e florido (2.326-327). Quantos mais paradoxos existem ao redor do nome de Itajuba? Sua esposa foi enterrada num “modesto sepulcro”, ao lado de um arroio que “volve areias d’ouro”; e não se trata aqui da cor da areia, mas do próprio metal cobiçado pelo Velho Mundo – porque nem depois de mortos os índios encontrariam descanso, posto que os europeus revirariam os seus túmulos a procura de ouro. A morte é o fruto da cobiça pelo ouro, tanto é que Piaíba encontrou-se com ela junto ao túmulo de Coema e é para lá que ela invoca a presença de Ogib (2.392-397), e observemos que ela pede a presença dele justamente ao anoitecer, reforçando a pergunta de quantos índios voltariam a ver a aurora (1.387-391), e do próprio significado da aurora indígena que havia expirado junto ao regato de areias de ouro onde estava a morte, aurora também representada no símile do nome da mulher morta. São elementos tão intrinsecamente ligados difíceis de serem separados, mas cujo pano de fundo é apenas um: a morte certa que aguarda o índio, trazida pela cobiça pelo ouro.

O canto de Croá é comparável à pintura que Eneias vê de Heitor, depois de ter sido arrastado três vezes ao redor de Tróia; Príamo aparecia estendendo as mãos inermes, no pagamento em ouro pelo resgate do corpo do seu filho (*Aen.*1.483-487)¹⁵¹⁷. Itajuba impotente, pouco lhe valeu estender as armas em direção ao fugitivo Tupinambá, porque o seu arco por uma força sobrenatural parte-se ao meio em duas partes. Vê a sua esposa perecer e nada pode fazer. Foi apenas no canto de Croá que Itajuba ganhou maior relevo no Segundo Canto, nestes 121 versos, porque no restante aparece ofuscado pelos ritos do Piaga, pelo lamento de Ogib, e pelo monólogo de Piaíba. O canto de Croá e o desaparecimento de Jatir fazem do segundo canto o mais triste, o mais melancólico e o mais sorumbático de todos os cantos d’*Os Timbiras*. Nos últimos versos, Croá lembra-se que Coema ainda vive.

Mas quando a noite dominar no espaço,
Quando a lúá coar humidos raios

¹⁵¹⁷ Diante dessa pintura, Eneias manifesta forte emoção. O verbo no mais-que-perfeito (*raptauerat*) indica que a morte e o flagelo do corpo de Heitor aconteceram antes do momento representado: a cena mostraria apenas o instante da venda do cadáver por ouro. Uma imitação de duas passagens homéricas, que não correspondem exatamente, porque na primeira passagem (*Il.*22.396-404) Heitor é atado ao carro do pelida e arrastado para os barcos, e na segunda (*Il.*24.14-22), ao nascer do dia, Aquiles arrasta o cadáver três vezes ao redor da tumba de Pátroclo. Sófocles em *Ájax* aborda a temática, mas não refere as voltas no muro, que nos é dada primeiramente apenas na obra *Andrômaca*, de Eurípedes. Quanto a venda do corpo de Heitor por ouro, o primeiro tratamento literário conhecido é de Ésquilo, na trilogia perdida composta pelas peças *Myrmidones*, *Nereides* e *Phryges*. Mas, este episódio de Ésquilo teria sido desenvolvido em seu drama a ideia expressa pelos versos 22.349-353 da *Ilíada*. Sousa, 2008, 87-89.

Por entre as densas, buliçosas ramas,
Da candida neblina véste as formas,
E vem no bosque suspirar co'a brisa:
Ao guerreiro, que dorme, inspira sonhos,
E à virgem, que adormece, amor inspira.“ (2.328-334)

Este fato encerra um mito que corria entre os Timbiras, e Gonçalves Dias, que os considera um “povo estulto” (1.11), cria a lenda segundo a qual Coema, depois de morta, continuava a viver no imaginário da sua tribo, e que, quando a noite dominava os homens, descia entre a neblina para suspirar a brisa no bosque, para inspirar os sonhos nos guerreiros e o amor nas donzelas¹⁵¹⁸. Coema que significa “manhã” aparece a noite (tal como a lua) para inspirar os sonhos. Por outro lado, a lírica erótica clássica evidenciava o brilho da beleza, naquele que é belo aos olhos de quem contempla, dominado pela força incontável de Eros, capaz de assumir uma intensidade que torna insuportável a sua visão e cega o mortal apaixonado¹⁵¹⁹. Coema surge entre as densas e buliçosas ramas vestidas da cândida neblina, mas a cor branca é incompatível com o elemento indígena. O árca de Santa Rita Durão, como recorda Sousa Pinto, abusou da brancura de Paraguaçu, sendo a índia logicamente acobreada¹⁵²⁰; Durão chega a compará-la com a neve (incompatível com um quadro inspirado na Bahia); e Gonçalves Dias volta a reproduzir esse quadro europeizado enfatizando a beleza da mulher branca.

N’*Os Timbiras*, como acontece na *Eneida*, encontramos defuntos de um tempo irrecuperável. No poeta romano, o cinerário ocorre ao falar dos jogos fúnebres de Anquises e lembrar as esculturas do templo de Cumas, Androgeu e as vítimas do Minotauro, Ícaro, vidas ceifadas na flor da juventude, lembrando a triste paga pela insânia humana¹⁵²¹. Morre Miseno para que Eneias possa entrar, e Virgílio dispõe os mortos do passado (Palinuro, Dido, Deífobo) e os do futuro (Catilina, Pompeu, César e outros). Coema se junta à figura de Jaguar, Tabira, Alquindar, Jepipó, Iperu e Coniã, são os mortos do passado que ressurgem diariamente no seio das tribos indígenas. Apesar de que morte do primeiro morubixaba foi importante porque só aí se tornou possível o domínio de Itajuba; mas o futuro dos Timbiras é tão sombrio quanto a ausência de Jatir – todos os prognósticos apontam para a não matéria do índio. Ogib é o velho índio de *Deprecação*, que viu o rio erguer e baixar cem vezes, o índio velho que se lembra dos tempos da aurora feliz, personalizada na pessoa de sua esposa, Cendi. Agora, viúvo e sem descendente, encontrar-se-á com a morte diante do túmulo fincado à margem de um riacho de ouro; ele é o índio que já não vê mais razão na morte em batalha, porque esse seria o último grito de esperança para assegurar a continuidade da raça, mas já não há continuidade. Gurupema representa as querelas com os inimigos, mas o surgimento de Orapacén já aponta para um novo inimigo, uma nova raça, tão alva quanto o dia quando nasce, mas mais poderosa; e lá em *Deprecação* o velho centenário havia reconhecido que o ouro era a ruína do índio, porque a procura dele fez o europeu assaltar os rios americanos.

A música de Croá é uma imitação da *Eneida*; em Cartago, pela primeira vez, sem esperar, Eneias presenciou algo que amansou a sua dor e lhe deu esperanças de salvar-se e deixar para trás a sua angústia. É a compaixão universal e a tragédia humana que inspirou Virgílio quando coloca Eneias diante dos quadros de Cartago, tal como na

¹⁵¹⁸ Longo, 2006, 51.

¹⁵¹⁹ Esse brilho na lírica erótica é evidenciado por Fialho, com base no frag. 31.11 PLF de Safo, donde se lê: “nada vejo com os meus olhos” e no frag. 196 PLF assume que o amado, lhe “destrói os olhos” Fialho, 2008, 46.

¹⁵²⁰ Pinto, 1928, 14. Citando *Car.*2.78.1-4.

¹⁵²¹ André, 1992, 38 (b).

representação de Príamo diante de Aquiles¹⁵²². Os artistas de Cartago haviam feito pinturas alusivas à guerra de Tróia, e diante delas Eneias se consola com suspiros que lhe inundam o rosto com um largo rio de choro, porque via como de um lago iam fugindo os Gregos sob a pressão da juventude de Tróia, e de outro lado Aquiles vinha com os seus penachos combater os Frígios. Em lágrimas Eneias reconhece as níveas tendas de Reso, traídas, um primeiro sono devastava o filho de Tideu sangrando morte e desviando do seu acampamento os cavalos fegosos, sem deixar que de Tróia tomassem gosto ao pasto e bebessem das águas do rio Xanto. Em outra parte ia fugindo Troilo com as armas perdidas, o pobre jovem tão desigual na luta com Aquiles, que ia de rastos pelo chão sem abandonar as rédeas de seu carro. Um profundo gemido solta Eneias quando vê os despojos, os carros e o próprio corpo de Heitor que por três vezes à volta das muralhas fora arrastado por Aquiles (*Aen.* 1.450-493). O motivo do sofrimento de Eneias é o passado vivo que é de morte, e esse também é o motivo da infelicidade de Itajuba; ambos vêm na lembrança do sofrimento uma espécie de remédio capaz de curar a dor que sentem, um alívio que traz esperança para o futuro.

Para Monti¹⁵²³, a função da história de Dido é satisfazer as expectativas do público de Virgílio, mas para Cristina Pinheiro¹⁵²⁴, é uma história de relações humanas e que reside também na forma de delinear a complexidade da psique humana. Em sua qualificação da *anagnórisis*, Frye¹⁵²⁵ chama a atenção para o fato de que a reorganização do mundo dá-se, geralmente, em torno do herói e de sua noiva¹⁵²⁶. Para Mirella Longo¹⁵²⁷, na evocação de Coema, ela é raptada por Orapacén, um tapuia aliado dos Franceses, e morre pela flechada de Itajuba, no instante em que, cego, pela raiva e pelo súbito apagar dos fachos, ele lutava para libertá-la. Mas o texto diz que após calcular a distância e a força do tiro, ele vê o seu arco misteriosamente partir-se em dois e a flecha vil cair a seus pés sem força (2.291-297); Croá retoma a narração para recordar que aquele arco era tão forte que após a morte de Jaguar somente um se achou entre os Timbiras que fosse capaz de envergá-lo (2.300-303) e depois disso ouviu-se um grito e um ruído que as águas fazem no tombar de um corpo (2.304-306). Quem era? Jaguar ou Coema? No início Jaguar aparece dentro de um tabocal (1.19), portanto um local encharcado. O rapto de Coema é um símile Homérico, foi o rapto de Helena que causou a guerra de Tróia, novamente um rapto de mulher é motivo de guerra, e Homero querendo reforçar a questão faz Agamémnon raptar Briseida de Aquiles, fazendo com que este se afaste da luta¹⁵²⁸; o motivo da mulher roubada duplica-se, pois as emoções reforçam-se, dizia Snell¹⁵²⁹. As duas mortes são muito parecidas, e minha primeira impressão é que o arco de Itajuba partiu-se como se partiu o de seu pai no instante da morte, e que o poeta narra as duas mortes em um só episódio. Não vejo nenhum resquício hermenêutico que possa sustentar que Coema fora ferida pela flecha do próprio esposo confuso entre as chamas e a escuridão como quer Mirella Longo¹⁵³⁰, porque o poeta só mostra três quadros: do arco sendo entesado (2.291), do arco partido (2.296) e da flecha no chão, aos pés de Itajuba (2.297); a única evidência autêntica é

¹⁵²² *Aen.* 1. 461,462. Sousa, 2008, 76.

¹⁵²³ Monti, 1981, 76.

¹⁵²⁴ Pinheiro, 2010, 179.

¹⁵²⁵ Segundo Frye, 1957, 191, são quatro os aspetos que constituem o mito básico da procura: *ágon*, *pathos*, *sparagmós* e *anagnórisis*. *Apud* Longo, 2006, 50.

¹⁵²⁶ *Apud* Longo, 2006, 50, que recorda o poema de Machado de Assis aludindo à voz de Coema, a eleita de Itajuba.

¹⁵²⁷ Longo, 2006, 50.

¹⁵²⁸ Vidal-Naquet, 1992, 86.

¹⁵²⁹ Snell, 1992, 199.

¹⁵³⁰ Longo, 2006, 50.

que, confusamente, ela aparece morta (2.316-317), mas é um quadro tão subjetivo que nem sequer revela se morreu flechada.

Bosi¹⁵³¹ havia percebido essa inversão de valores que remete o poeta para o conflito de civilizações na dimensão de tragédia humana. Mas de onde surge essa tragédia humana? Naturalmente, possuem algum parentesco com as tragédias do poeta. No episódio gonçalvino específico, Itajuba é a inversão de Patkull (que fora morto deixando a noiva em triste sorte); Orapacén toma por empréstimo a paixão proibida de D. Francisco em *Beatriz Cenci*, e Coema, por sua vez, assume o papel de Beatriz, e Itajuba assume também o de Márcio. De *Boabdil* explorou a paixão desenfreada, o amor atrevido e irracional que conduziu à ruína do reino de Granada. Mas é em *Leonor de Mendonça* que vamos encontrar a informação adicional do próprio poeta, senão vejamos: a rainha acaba assassinada sob a acusação de adultério, vítima da concupiscência do marido, e não se pode negar que a paixão desenfreada de Alcoforado a fez vítima – não tivesse este nobríssimo vassalo inspirado a compaixão da sua Majestade, não se teria chegado a este desenlace. Dessa forma, Orapacén era um vassalo ao mesmo tempo que era um morubixaba hóspede, gozando da sua condição de maioral dos Tupinambás. A confiança em Orapacén, a hospitalidade dispensada e o amor desenfreado do hóspede contribuíram para que Coema se tornasse vítima. A hospitalidade era um dos três principais mandamentos gregos, como identifica Werner Jaeger¹⁵³². Mas, a destruição advinda da hospitalidade era um tema virgiliano: é Dido quem recebe Eneias em Cartago e nós sabemos que ela era feliz, *laeta* (*Aen.*11.73)¹⁵³³, e a paixão trouxe-lhe a miséria; doutra sorte, Itajuba recebe Orapacén e o amor do Tupinambá lhe trouxe a ruína, um quadro também tão colonialista – porque é o inquilino (português) que se apaixona pela mulher do íncola. Trata-se da mesma paixão que tomara Dido, repentina e não menos intensa¹⁵³⁴, como um veneno que lhe invadiu o corpo, um amor que é uma doença, que é uma ferida aberta, ferida psicológica que, como o fogo, evoluirá também na própria materialização¹⁵³⁵.

Mas voltemos a sua dramaturgia. No prólogo de *Leonor de Mendonça* o poeta compara a sua obra à de Shakespeare. No entanto, para ele, há uma diferença entre Otelo e D. Jaime: Otelo é cioso porque ama e D. Jaime porque tem orgulho. Otelo mata Desdêmona, mas chora antes de matar, enquanto que o Duque mata Leonor mas não chora, porque o orgulho desconhece as lágrimas. Otelo se mata mas D. Jaime não, vai à guerra para expiar a sua culpa e volta de lá purificado e pronto para um novo matrimônio¹⁵³⁶. *Leonor de Mendonça* foi escrito antes do casamento com Olympia, mas é nesse drama que o poeta vai encontrar-se, porque ele mesmo é semelhante a Otelo. Numa carta a Teófilo, comparou o seu casamento com o drama de Shakespeare: “Otelo diz de sua mulher, - que ela o amara a ele pelas suas desgraças; e ele a ela porque dele se apiedava. Creio que entre nós se trocaram as partes¹⁵³⁷”, dissera. Mas isto não é

¹⁵³¹ Bosi, 2001, 184.

¹⁵³² Jaeger, 2001, 23. Os outros dois são: a honra aos deuses e a honra ao pai e a mãe.

¹⁵³³ *Obj. Cit.* Powell, 2008, 153.

¹⁵³⁴ Clausen, 1987, 41.

¹⁵³⁵ Pinheiro, 2010, 29.

¹⁵³⁶ Dias, 1998, 905 (Prólogo). O teatro elisabetano de Shakespeare e o drama romântico de Gonçalves Dias passam pelo crivo da crítica feminista desenvolvida num estudo monográfico de Ana Moraes (2011), referindo-se principalmente na condição de inferioridade e representação do estereótipo da esposa infeliz e resignada. Apesar da recepção do teatro shakespeariano, sugerido pelo próprio poeta no prefácio da obra, ao término do drama segue-se uma advertência que se trata de um excerto da *História genealógica da Casa Real Portuguesa: Vida do Duque D. Jaime*, Tomo 5º, Cap. 8, pg. 576. (Dias, 1998, 968-969.). Serviu-se tanto da recepção de Shakespeare, quanto de um fato histórico. Moraes, 2011, 27-28.

¹⁵³⁷ 1854, Mai. 19, carta a Teófilo, in Dias, 1998, 1083.

singular, porque a recusa da mão de Ana Amélia também lhe é posterior e o poeta, humilde e ciente da sua baixa origem, atribui a Alcoforado juízos semelhantes aos que atribuía a si próprio na carta a José Joaquim, irmão de Amélia.

Pois em verdade vos digo, senhora, que eu tenho muitas vezes amaldiçoado a minha estrela que me fez nascer tão baixo, quando a sorte vos colocou tão sombreira aos outros, que o meu nome, por mui famigerado que venha a ser, jamais não poderá ser equiparado ao vosso. É desdita; mas de que vale queixar-me^{1538?}

O poeta foi o primeiro a conduzir-nos a influência que recebera de Shakespeare. Ele sabe que não pode escapar ao peso da tradição, e dessa forma os elos do canto de Croá com o teatro gonçalvino vão muito além, atingindo a tragédia inglesa e a tragédia greco-romana. O poeta interessa-se por aquilo que lhe toca o interior e certamente se viu em Alcoforado e conforme dissera “a imaginação tem cores que não se desenham; a alma sentimentos que se não exprimem; o coração tem dores superiores a toda a expressão¹⁵³⁹”.

A crítica tradicional tem visto Dido como uma heroína trágica de tipo aristotélico¹⁵⁴⁰. Maguiness percebeu e desenvolveu a ideia de que Dido e Turno eram contemplações trágicas extraídas de Polidoro e Andrômaca, dois episódios de Eurípides¹⁵⁴¹. Dessa forma, Coema não passa imune à influência da tragédia grega e romana. A destruição que o amor causa em *Hipólito* de Eurípides, por exemplo, é também visível no amor desmedido de Orapacén. O amor tem os seus objetivos e consequências dentro das epopeias. Na *Eneida*, o amor que unia Dido a Eneias foi uma aliança política, o que resultaria numa alteração no relacionamento de Dido com os grupos a que estava politicamente ligada¹⁵⁴². N’*Os Timbiras*, o amor de Orapacén foi responsável por quebrar uma aliança política que se mostraria importante num duelo contra os Gamelas, e talvez pelo número de inimigos faz Itajuba correr atrás de alianças, descartando e tentando evitar uma batalha com os Gamelas – já que os tinha conquistado por direito num duelo com Icrá. São também muitos os paralelos entre Itajuba e Eneias que podemos encontrar. Primeiro, lembremos que Eneias, ao fugir, perdera Creúsa, e a crítica literária atribuiu isso ao fato de Creúsa pertencer ao passado, um passado que devia morrer; mas o passado não morre, e logo ressuscita, na dor e na saudade¹⁵⁴³. Da mesma forma, no meio das trevas, Itajuba perde a sua esposa enquanto vaga pela escuridão, lacerando o corpo nos espinheiros e mordendo a terra pelo cansaço.

Também existe uma relação entre Coema e Lavínia: a *Eneida* como muito bem recorda Grimal¹⁵⁴⁴ não refere nenhum filho de Lavínia e Eneias e Ascânio é enteado dela, assim como *Os Timbiras* nada diz sobre Coema e Itajuba. A semelhança entre elas é que ambas são disputadas pelos heróis, apesar de que há uma diferença, porque Lavínia tinha sido prometida a Turno; mas a principal distinção, contudo, é que Eneias consegue vencer e tomar Lavínia das mãos do Rútulo, enquanto Itajuba fracassa e se torna, de algum modo, Orfeu – que também é um personagem virgiliano. A construção da morte de Coema é todo inspirado no mito de Orfeu, mais precisamente na morte de Eurídice¹⁵⁴⁵. Aqui podemos encontrar quase todos os elementos. Orapacén é Aristeu;

¹⁵³⁸ Dias, 1998, 949. Leonor de Mendonça era filha do primeiro Duque de Espanha, mulher do primeiro Duque de Portugal. Alcoforado é um fidalgo.

¹⁵³⁹ Prólogo de *Leonor de Mendonça*, Dias, 1998, 903.

¹⁵⁴⁰ McLeish, 1990, 134.

¹⁵⁴¹ Maguiness, 1963, 479-480; Camps, 1969, 31. Trata-se das tragédias *Hécuba* e *Andrômaca*.

¹⁵⁴² Monti, 1981, 59.

¹⁵⁴³ Medeiros, 1992, 14. *Obj. Cit. Aen.* 3.10-11.

¹⁵⁴⁴ Grimal, 1999, 271.

¹⁵⁴⁵ *Vede* Grimal, 1999, 340-342.

Eurídice desperta-lhe a paixão e fugindo dele tropeça em uma serpente que lhe mordeu e lhe matou; o símile de Orapacén é de uma serpente que recebeu vida e peçonha no seio da tribo Timbira (2.256-257), assim Coema também é morta pelo veneno de uma serpente. Orfeu transtornado consegue chegar no Hades, mas não foi capaz de resgatar Eurídice do Mundo dos Mortos; Itajuba consegue perseguir os tredos tupinambás, mas não é capaz de livrá-la da morte. O mito foi retratado nas *Geórgicas* (G. 4.317-558), dessa forma ainda prevalece em Gonçalves Dias a influência de Virgílio.

A principal diferença de Coema em relação a Dido é porque ela se assemelha com Eneias, ambos exilados que procuram abrigo em terras estrangeiras¹⁵⁴⁶; mas o erro dela foi querer fundir o passado com o futuro. Ela ama Eneias naquilo que nele é o passado (Tróia); ao tentar projetar este amor para o futuro, age contra o *fatum*; assim caminha para a não substância¹⁵⁴⁷. Coema ao contrário, não erra, mas o seu marido sim e o seu descuido é que se assemelha com o de Orfeu. O principal fato sobre Dido é a sua paixão, e a preocupação do seu episódio é mostrar ela reagindo a Eneias e como ele se desenvolve em seus estágios sucessivos¹⁵⁴⁸. N’*Os Timbiras*, ao contrário, na evocação de Coema, Croá exalta a atitude heróica de Itajuba que luta contra o fogo, contra as hostes fugitivas embora vão. Ao cabo, Coema, auspiciada pelo destino, não poderá acompanhar o esposo no triste degredo que perpetrará pela Amazônia; mas é interessante pensarmos que há aqui traços inconfundíveis com Creúsa, a esposa de Eneias, e com a própria Dido que não pôde segui-lo. Em termos clássicos, Coema é uma recriação quase exclusivamente de Virgílio, porque Homero não tem nenhuma profundidade emocional em relação aos cônjuges; nem o encontro de Ulisses com Penélope tem alegria como o sentimento de Aquiles por Pátroclo, e o seu profundo desgosto pela morte do seu camarada¹⁵⁴⁹.

Gonçalves Dias tenta fazer com que Itajuba nos pareça um homem dedicado à esposa, e Coema fiel ao marido, ela que é frequentemente chamada pelo epíteto “Flor de beleza, luz de amor” (2.196, 208, 218, 242). A formosura é a mais natural de todas as vaidades humanas¹⁵⁵⁰, a *arete* própria da mulher grega era a formosura¹⁵⁵¹, mas nesse episódio trata-se obviamente de uma imitação de Virgílio, porque Dido foi apresentada como a “rainha da beleza” (*forma pulcherrima Dido – Aen.1.496*)¹⁵⁵². Mas ao chamá-la “flor da beleza”, esse símile da mulher morta, ainda na sua juventude, provavelmente recém-casada e sem ter dado uma prole, encontra sua analogia em dois símiles de flores que ocorrem nos últimos seis livros da *Eneida*, são usados para descrever a morte de dois homens jovens¹⁵⁵³. No entanto, essa dedicação é quebrada pelo descuido do rapto da mulher pelos famigerados hóspedes. Essa devoção marital é uma influência clássica e paradoxal sobre um poeta que, no décimo capítulo do *Brazil e Oceania*, classificara a mulher como escrava e oprimida pelo marido a quem devia servir, como único membro da comunidade tribal que de fato trabalha. Mas não sejamos injustos, pesou a seu favor que a mulher podia abandonar o tirano e escolher outro marido, caso achasse o jugo pesado¹⁵⁵⁴.

¹⁵⁴⁶ Pinheiro, 2010, 25.

¹⁵⁴⁷ André, 1992, 34, (b).

¹⁵⁴⁸ Monti, 1981, 37.

¹⁵⁴⁹ Finley, 1982, 121.

¹⁵⁵⁰ Eça, 1971, 81.

¹⁵⁵¹ Jaeger, 2001, 46.

¹⁵⁵² *Obj. Cit.* Powell, 2008, 150; Hornsby, 1970, 89.

¹⁵⁵³ No primeiro compara a morte de Euríalo com a flor roxa de crisântemo (*Aen.* 9.433-437), e no segundo, a morte de Palante é comparado com uma flor arrancada (*Aen.* 11.68-71). Hornsby, 1970, 85-87.

¹⁵⁵⁴ Ackermann, 1964, 93.

A influência dessa devoção marital vem de Virgílio, poeta romano que explorou os sentidos da palavra *uxor*. Axelson concede ao termo um status parcialmente anti-poético, dizendo que não é comum ele ser usado pelos poetas épicos¹⁵⁵⁵. Já para Lyne, *uxor* é uma palavra prosaica, ao passo que *coniunx* era um termo mais elevado na literatura, quase exclusivamente o preferido pelos épicos, sendo *uxor* mais da predileção dos elegíacos¹⁵⁵⁶. Na *Eneida*, porém, adjetivo *uxorius* significa ‘dedicado à esposa’¹⁵⁵⁷:

‘tu nunc Karthaginis altae
fundamenta locas pulchramque uxorius urbem
exstruis? heu, regni rerumque oblite tuarum! (*Aen.*4.265-267)¹⁵⁵⁸.

Lyne convida-nos a compreender a raiva de Mercúrio, que ofende Eneias por estar também ele ofendido pelo fato de o herói ter se esquecido do próprio reino (*Aen.* 4.267)¹⁵⁵⁹. Eneias aparece, nas palavras de Mercúrio, como propriedade de Dido. A palavra portuguesa equivalente a *coniunx* é “conjugue”, enquanto que, a *uxorius*, equivale o termo “esposo”. Odorico Mendes recriou o termo, verteu a palavra para “maridoso”, com o significado de mulhengo, que não vinha nos dicionários (*EnB.* 4.281). Não quero me embrenhar na discursão de Lyne nem no paradoxo da tradução de Odorico; o que me importa é a influência em Gonçalves Dias. O poeta não foi muito dado ao ofício conjugal na sua obra, e não seria demasiado já que Itajuba era viúvo, ainda que o poeta empregue o termo “esposa” em duas ocasiões e “esposo” numa outra (3.498, 502). Gonçalves Dias estava muito mais interessado no caráter másculo e no amor impossível, pelo que é de questionar se o distraído Itajuba era um devotado esposo, assim como o *uxorius* Eneias que abandonou Dido em Cartago¹⁵⁶⁰. Isto acontece porque as convenções do poeta épico não permitem que um herói possa ser apresentado como presa do amor¹⁵⁶¹, e Eneias vence porque não foi dominado pelo sentimento.

De acordo com Sellar¹⁵⁶², a morte de Dido foi uma justificativa poética para a inimizade mortal que animou a luta entre Roma e seu adversário mais perigoso, Cartago. Williams¹⁵⁶³ também viu a tragédia de Dido como uma antecipação para a morte de Turno. Os *Timbiras* estão cheios de antecipações: a morte de Coema é antecipação da morte de Itajuba (?), o arco bipartido do pai que antecipa a sua morte e o arco partido do filho também acabam por ser uma nova antecipação; a visita ingrata de Orapacén e a hospitalidade é uma prolepse da recepção calorosa que os *Timbiras* também dariam aos Europeus, conseqüentemente com o mesmo desfecho.

Essa reedição da memória épica funciona como uma reelaboração da lenda, ou da fama de Eneias¹⁵⁶⁴. Assim como Eneias protagoniza a encenação dessa teoria, donde

¹⁵⁵⁵ *Apud* Lyne, 1989, 43.

¹⁵⁵⁶ Lyne, 1989, 45. De acordo com Wigotsky, muito pouco da *Eneida* é realmente coloquial, já que a poesia latina em hexâmetro tinha o seu próprio vocabulário e sintaxe, o seu próprio estoque de frases fixadas, acumulação que era em parte necessária pela dificuldade de apropriarem palavras latinas no padrão estrangeiro do verso quantitativo. Wigotsky, 1974, 13.

¹⁵⁵⁷ Lyne traduz por “belonging to a wife” ou “to do with a wife”.

¹⁵⁵⁸ “Tu agora lanças os alicerces da alta Cartago e dominado por uma mulher ergues uma bela cidade, desmemoriado dos interesses do teu reino!?”.

¹⁵⁵⁹ Lyne, 1989, 47.

¹⁵⁶⁰ Abandonou Dido, “a doce cidade” e erguiu, “com suas próprias mãos, a sua Cartago”. Carvalho, 2008, 52, (b). Se por um lado Eneias abandona Dido contrafeito, Ulisses decide abandonar Calipso. Otis, 1969, 32; Cerqueira, 2003, 119.

¹⁵⁶¹ Monti, 1981, 76.

¹⁵⁶² Sellar, 1897, 321.

¹⁵⁶³ Williams, 1983, 4.

¹⁵⁶⁴ Sousa, 2008, 117.

vemos o troiano, tal como um orador repassando os conteúdos de um discurso representados por imagens, reacendendo sua memória da guerra de Tróia; também Croá, o aedo timbira, recontando o episódio reacende a questão da destruição do homem americano introduzida e perpetrada pela invasão do europeu. O clímax da maldição de Dido sobre os romanos prevê exatamente o terceiro e segundo séculos a.C. da história romana, a inimizade entre Romanos e Cartagineses, e por vingança pessoal, na pessoa de Aníbal¹⁵⁶⁵. O amor desenfreado de Orapacén era uma pequena amostra: ele se apaixonou justamente pela mulher do morubixaba Timbira, e isto é mais do que uma influência de Caminha citando de maneira tão sutil as partes íntimas tão cerradinhas das mulheres índias; é também uma sugestão do que estava para acontecer: o troço de Europeus, hóspedes, apaixonados pelas índias.

Na realidade, este capítulo surgiu com a intenção de incorporar o papel da mulher dentro da sociedade n'*Os Timbiras*, mas também é verdade que cometeríamos um grande erro se elevássemos a prodigalidade do poeta, porque ele não foi magnânimo no assunto. A sua mulher, infelizmente (digo eu), resume-se a Coema e a uma citação muito vagarosa de Cendi, esposa de Ogib. Cendi em tupi significa “arder, claridade, luz”, por sua vez Coema, como já dissemos, é “aurora”. Um dos atributos da aurora é trazer luz à terra, logo um atributo positivo¹⁵⁶⁶. Mas Gonçalves Dias não deu muita ênfase a nenhuma destas duas personagens. Mas os Timbiras também pareciam dar pouca importância. Dos verdadeiros Timbiras, Nimuendajú¹⁵⁶⁷ observou que *Kaçetikwê'i* era a única personagem feminina sobrenatural, a deidade que ensinou coisas da agricultura e de cozinha, atividades que entre todos os índios do Brasil eram desempenhadas por mulheres. Queiroz¹⁵⁶⁸ questiona se não seria interessante investigar, nas tribos possuidoras de mitos de heróis civilizadores, até que ponto o fato de estes serem sempre masculinos se liga à maior valorização do homem em relação à mulher, pela cultura tribal, algo que não se notava entre os Timbiras.

Mas como já dissemos extensamente, os Timbiras de Gonçalves Dias estão bem mais próximos dos Tupis do que das próprias tribos homônimas que viviam no vale do Mearim. Claro que a descrição de Nimuendajú era importante para observar a frugalidade do papel da mulher na mitologia indígena, e isso pode justificar a abstinência do próprio poeta, que queria ser fiel ao imaginário indígena (o que sou pouco levado a crer), mas por outro lado pode ser um reflexo do próprio poeta namorado que jamais respeitou as leis matrimoniais e tratou a esposa com grande descaso, a ponto de sensibilizar as poucas pessoas que investigaram a realidade escondida atrás de suas queixas que comoveram tantos renomados teóricos. Benjamin Constant e Miguel Pereira foram sem dúvida os primeiros defensores de Olympia, e foram imparciais em determinadas circunstâncias. Não quero entrar na emérita discussão porque, para compreender Gonçalves Dias, primeiro é preciso compreender a própria recepção da mulher/esposa no Brasil do século XIX. Mas façamos justiça, se o papel da mulher é quase escasso n'*Os Timbiras*, a devoção do marido é inigualável quando partimos do pressuposto de que não há nenhuma representação da devoção da esposa. Isso representa um avanço muito grande dentro da epopeia, porque em Homero, a ausência de Ulisses representava para Penélope, no plano emocional, psicológico, afetivo, uma perda incomparavelmente maior do que para o marido¹⁵⁶⁹; ao passo que

¹⁵⁶⁵ O'Hara, 1990, 95.

¹⁵⁶⁶ Pereira, 2008, 77-82; López e Pociña, 2008, 148. Na *Eneida* a aurora é apresentada como “irmã e companheira” (*Aen.* 5.105), *ibidem*, 156.

¹⁵⁶⁷ Nimuendajú, 1946, 245. *Obj. Cit.* Queiroz, 1971, 110.

¹⁵⁶⁸ Queiroz, 1971, 110.

¹⁵⁶⁹ Finley, 1982, 122.

Itajuba não é capaz de vencer a dor de ter perdido a esposa numa emboscada. Aliás, na tragédia grega a mulher é sempre representada forte e frágil¹⁵⁷⁰. Já Virgílio é mais sensível a isto, não se pode dizer que Eneias não tenha sido um devotado esposo, ele perde Creúsa, tem de abandonar Dido e tem de lutar por Lavínia. Mas isto não é uma tarefa fácil, a fraqueza humana do herói se manifesta, principalmente no amor de Eneias por Dido¹⁵⁷¹. Embora seja bom dizer que mesmo nesse quadro o sentimento da mulher é mais forte do que no homem, porque Dido é incapaz de suportar a perda do amante.

Mais tarde o poema *A Gonçalves Dias*, incluído entre as *Americanas* de Machado de Assis (cujo excerto figura na epígrafe deste capítulo) centrou-se no nosso poeta romântico que, em gesto solidário, une o seu sacrifício ao das mulheres martirizadas. Destacadamente, a imagem do poeta acerca-se de Coema, virgem Timbira cujo sofrimento ele relatou. Junto com os povos cantados, também se extinguem o cantor e os vetores que orientaram a sua literatura¹⁵⁷². Croá é, enfim, o próprio Gonçalves Dias na pele do índio.

¹⁵⁷⁰ Thomas, 1981, 55.

¹⁵⁷¹ Lewis, 1966, 66.

¹⁵⁷² Longo, 2006, 43.

4.3. OGIB E PRÍAMO

Por que tardas, Jatir, que tanto a custo
À voz do meu amor moves teus passos?
Da noite a viração, movendo as folhas,
Já nos cimos do bosque rumoreja.

Gonçalves Dias, in *Leito de Folhas Verdes*

Em 2000, Alda Bernardes publicou na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro* a lenda da “Mulher deitada”¹⁵⁷³. Primeiramente o artigo chamou-nos a atenção pela presença do nome de Jatyr, Gurupema e Caboçu. Sabemos que a atual Itatiaia surgiu do povoado de Campo Belo e foi instalado naquela localidade antes de 1832¹⁵⁷⁴. Spix e Martius¹⁵⁷⁵ visitaram a região de Itatiaia e encontraram os índios Purias, chamados de Coroados pelos portugueses porque tinham o hábito de raspar o topo da cabeça; descreveu-os em muito dos seus hábitos, mas não comentou sobre a existência de tal lenda. Contudo, de acordo com Alda Bernardes, a lenda remonta aos índios Puris que habitavam aquela região. Partiremos do pressuposto que Gonçalves teria ouvido esta lenda, porque há muitos elementos dela no poema *Leito de Folhas Verdes* e inclusive n’*Os Timbiras*, por outro lado, é sabido por todos nós que o poema *O Gigante de Pedra* foi tirado de um mito sobretudo fluminense.

Por outro lado, ao que parece, o amor entre Jatir e Coêma suscitou interesse em mais de um poeta. O poema *Jatyr e Coêma* de Gonçalves Crêspo (1843-1883) é um exemplo disso. Contudo, ainda não pude saber se o poeta luso-brasileiro influenciou-se

¹⁵⁷³ “Há alguns séculos atrás, quando existiam ainda os Puris ou Purias, uma antiga tribo nômade que vagava pela Cordilheira da Mantiqueira nos cumes da Serra do Itatiaia.

Contava-se a respeito do velho cacique Caboçu que tinha uma filha, Jandira, que era cobiçada pelos índios da tribo, porém, somente Jatyr a conquistou, já o cacique queria dá-la à Gurupema, o mais forte da tribo que desejava ser seu sucessor.

Gurupema sentiu-se rejeitado por ela e seguiu seus passos até descobrir que ela amava Jatyr. Então, ele revelou o segredo ao cacique e colocou Gurupema em batalha de vida e morte com Jatyr. Somente o vencedor teria como prêmio a filha do cacique.

Jatyr era exímio atirador com arco e flecha e humilhou seu rival perante toda a tribo, atirando-lhe uma flecha que atravessa a cada instante uma orelha de Gurupema, que, envergonhado fugiu pela mata adentro.

Jatyr recebeu sua amada como companheira e foram felizes por muito tempo. Certa época, um índio chegou exausto e espavorido, notificando que os Emboabas se punham a caminho, depois de terem expulsado os Tamoios da cordilheira do Mar. O cacique Caboçu ordenou a fuga da tribo, quando Jatyr interveio dizendo que iria ao encontro dos Emboabas.

No caminho, foi atingido, morto por uma flecha traiçoeira, desferida por Gurupema. Gurupema surgiu na tribo afirmando que os Emboabas se aproximavam guiados por Araribóia e por Jatyr que os havia traído. O velho Piaga-Pajé, sacerdote, chefe espiritual dos índios, prenunciou a morte da índia e a imortalidade de seu corpo. A profecia foi cumprida. “Quem passar pelo Vale do Paraíba, nas mediações de Itatiaia, olhando na direção dos Três Picos de Penedo, verá o perfilar de uma mulher deitada. É Jandira, a índia petrificada, a espera de seu amado Jatyr, que nunca mais voltou...” Silva, 2000, 234, (a). O artigo foi lido em uma reunião acadêmica do IHGRJ por ocasião do *Primeiro Colóquio dos Institutos Históricos Municipais do Estado do Rio de Janeiro* em 1999.

¹⁵⁷⁴ O município só chegou a ser elevado à esta categoria em 1989. Contudo o povoado de Campo Belo tinha sido elevado à vila em 1938 e à distrito em 1943; e o Distrito de Paz e Tabelionato foi estabelecido em 1832. Silva, 2000, 232, (a).

¹⁵⁷⁵ Spix e Martius, 1987, 119 (1).

em Gonçalves Dias ou na lenda fluminense. Neste poema Jatir descreve a sua tristeza e o seu desprezo pela índia entregue ao amor do estrangeiro, Coêma responde-lhe jogada aos seus pés, mísera e louca, pedindo-lhe que a aniquile sufocada em seus braços à deixar que sentisse os beijos asquerosos do vil estrangeiro. Lembremos que na lírica gonçalvina Coêma chora a ausência demorada e inexplicável de Jatir, e estas matizes também estão presentes na lenda supracitada.

A ausência de Jatir só é percebida quando Itajuba convoca todos os guerreiros pela ocasião do avistamento dos Gamelas por Juruçei. Na verdade, foi o filho de Jaguar o primeiro a perceber o que se passava, e debalde o procurava entre os que o cercavam (1.297-298). Quem é Jatir? Esse personagem está anunciado no poema *Leito de Folhas Verdes* publicado entre os *Últimos Cantos* em 1851. Naquela ocasião, o “eu” lírico feminino lamenta a ausência do herói, segundo a lenda dos Purias essa índia é Jandira, contudo ela não é revelada nem no *Leito de Folhas Verdes* nem n’*Os Timbiras*. Já as características físicas do índio foram tiradas do poema *Marabá*, ali o verdadeiro índio devia ter “olhos bem pretos, luzentes”, fulgentes. Justamente as mesmas características apresentas por Itajuba:

Jatyr, dos olhos negros, que me lusem,
Melhor que o sol nascendo, dentro d’alma;
Jatyr, que aos chefes todos anteponho,
Cuja bravura e temerario arrojo
Fólgo em reger e moderar nos prelios;
Esse, porque não vem, quando vos vindes?“ (1.299-304)

A preocupação de Itajuba torna-se a inquietação de todos os Timbiras. Entretanto, assim como Gonçalves Dias atribui um nome contundente a Itajuba, Jatir de olhos negros, tão fiel ao índio verdadeiro cobiçado em *Marabá*, é o nome de uma abelha cuja peçonha é das mais brandas na floresta tropical. Segundo Machado o nome “Jati” vem do Tupi *ya-ti* e significa “abelha”, e quer dizer “o indivíduo branco”, certamente porque a casta de abelhas jati ou Jataí (que Machado diz ser a mesma coisa) é de cor agemada. Jataí vem do tupi *Yatãyb*: *Ya* «fruto» + *atã* «duro» + *yb* «árvore», isto é, água de fruto duro, ou árvore de água dura ou resina. Eis aqui o primeiro elemento porque Gonçalves colheu Jatir da lenda dos Purias: O *Dicionário etimológico* de Machado diz que o termo “Jati” vem do Tupi e ele usa Clóvis Monteiro como fonte, que na verdade apenas disse: “abelha que fabrica delicioso mel. De *ya-ti*, o indivíduo branco”¹⁵⁷⁶, sem revelar de que idioma é proveniente. Chegamos, portanto, a seguinte definição: Jataí é tupi, mas Jati não pode ser. Em primeiro lugar, a descrição dada por Machado e Monteiro sobre Jataí estão em acordo com a língua: *yb* é *yba* e tem o sentido de “pé (de árvore)” e não o de “madeira”, que é *ybirá*. O termo “indivíduo branco” em tupi é *aba+tinga*, e mais tarde *karaíba* teve o mesmo sentido. Mas este último sempre aplicado aos estrangeiros; e antes deles, aos seres mais ou menos sobrenaturais conforme a própria explicação de Lemos Barbosa¹⁵⁷⁷. Assim, com o conhecimento da lenda dos Purias, cremos que Jatyr possa derivar dessa língua, mas não temos dados filológicos para afirmar concludentemente, mas levaremos em conta que Machado atribuiu o termo ao Tupi deliberadamente, algo que Monteiro não tinha feito. Entretanto, se Jati é abelha, Jataí também é, na forma derivada do tupi *yate’i*, e não *yeta’i* que é o nome específico de uma árvore.

Paradoxalmente, Gonçalves Dias une um inseto sem peçonha e imbele à figura de um herói bravo e de temerário arrojo; mas não é esta uma criação poética invulgar,

¹⁵⁷⁶ Monteiro, 1952, 138.

¹⁵⁷⁷ Barbosa, 1956, 175.

para um poeta que consegue contrastar o sol nascente com a luzência provocada pelos olhos negros do herói. No poema *Leito de Folhas Verdes* não temos as configurações de um herói vencedor, mas apenas a figura de uma rapariga apaixonada que sente a sua ausência. N’*Os Timbiras*, Jatir volta a estar ausente, dessa vez a sua ausência não é sentida por uma mulher, mas por seu pai, seu chefe e os seus companheiros de batalha. Por outro lado, todos aqueles que sentem a sua ausência temem por sua vida, talvez porque conheciam as dificuldades da floresta, ou quicá, porque a fraqueza do herói estava manifesta no próprio nome. De qualquer forma, Jatir é a imagem de Gonçalves Dias, um homem que anda desgarrado do meio da sua gente e arrancando o sentimento de compaixão nas maiores almas do seu tempo.

Jatir tem um pendor para a solidão, falsamente interpretado por um guerreiro como ambição desregrada (1.305-309)¹⁵⁷⁸. Um chefe, cujo nome não sabemos, fala por todos, e o seu falar é de acusação: “corre Jatyr no bosque (...) | Bem sabes como: acinte se desgarrar | Dos nossos” (1.305-307). Talvez estivesse só e sem armas, ou distante demais para ouvir o barulho do membi atroador, e nessa preponderância talvez achasse que os demais Timbiras eram fracos. A fala sobranceira do desconhecido chefe aguça o espírito paternalístico de Ogib, ao ver o filho acusado de desgarrar-se propositadamente dos Timbiras; e por isso se mostrou ressentido com a suspeita¹⁵⁷⁹.

O nome de Ogib vem do Tupi *ogyb*, de acordo com Ernesto França¹⁵⁸⁰ significa “estar cozido, ou assado”. O significado é coerente com o sofrimento do personagem, porque ele é sacrificado e ao contrário daquele que é *i juka-pyrama* – o que há de morrer, e é digno de ser morto, é um *ogyb ván aba*, isto é, já está cozido o homem. Ogib é anoso, comparado a um grosseiro cedro, quase incapaz de firmar os próprios passos e já com a visão falha, mas de conselho valioso e prestante (1.310-315). O símile de Gonçalves Dias parece paradoxal, mas é na realidade um tema épico. O cedro também foi citado por Virgílio¹⁵⁸¹, mas há uma diferença em relação ao que foi citado por Gonçalves Dias: o cedro clássico pertence à família das *Pinaceae*, ao passo que aquele citado por Gonçalves Dias pertenceria à família das *Meliaceae*. As *Pinaceae* são árvores coníferas de interesse paisagístico e comercial, e dessa forma é que Virgílio as retratou. Já o cedro da família das *Meliaceae* é de grande porte e caracteriza-se pelo seu perfume e pelo seu cerne avermelhado. Gonçalves Dias não explorou o valor comercial, mas a robustez e a característica pigmentar dessa árvore, pelo que o seu símile é concernente; ele sabe que o nome Tupi para esta árvore é *Acaycá*, porque ele grafou no seu *Dicionário*, mas se contenta com o nome em português, sem sequer dar o significado totémico que é “árvore piramidal”. O símile da cor de Ogib remete-nos à epígrafe do poema *Tabira* onde há um comentário comparativo entre duas raças: a de pele vermelha e a de pele preta, correspondendo a primeira aos nativos americanos; ora, não haveria árvore melhor para o símile, e nem mesmo o pau-brasil que deu nome à terra seria melhor (ele que é também de coloração vermelha), já que o cedro atinge o dobro do tamanho e é uma árvore muitíssimo mais robusta.

Mil vezes já tinha estado ali – como o cedro que não se arreda do seu lugar sob o peso de outras árvores caídas – e temperado com a sua prudência o ardor juvenil dos Timbiras. Mas agora, alheio à prudência, escuta a voz que ao seu amado filho crimina, e a fala do chefe desconhecido é como o acre e a cinza quente, viva, acesa, antes brasa (1.313-319). Provavelmente a menção de que talvez Jatir vagasse longe e sem armas,

¹⁵⁷⁸ Ackermann, 1964, 129.

¹⁵⁷⁹ Leal, 1874, 287-288.

¹⁵⁸⁰ França, 1859, 61.

¹⁵⁸¹ O cedro do Líbano, apesar de pouco conhecido na Itália, foi citado por Virgílio (*Aen.* 7.13, 178; 11.137), sendo conhecido pelo seu perfume. Sargeant, 1920, 29.

semelhante à abelha homônima sem peçonha tenha aguçado o espírito senil desse homem (1.307-309). O amor paterno é tão forte na velhice quanto era no dia venturoso em que nascera o seu filho (1.319-326). Aqui tem lugar um novo e importante símile, porquanto, em Tupi, *cendy* quer dizer ‘arder’, ‘claridade’ ou ‘luz’. Certamente, Cendy é o nome da esposa de Ogib e mãe de Jatir, principalmente pela referência da beleza dessa mulher. As mulheres indígenas não tiveram muito relevo na poética indianista de Gonçalves Dias, e menos ainda n’*Os Timbiras*, onde só aparecem desempenhando a função conjugal. Tal como acontece com Coema, cuja tradução é ‘manhã’, Cendi é o nome e o seu significado foi dito através de símile:

– o amor paterno:

Amor inda tão forte na velhice,
Como no dia venturoso, quando
Cendi, que os olhos seos só virão bella,
Sorrindo luz de amor dos meigos olhos,
Carinhosa lh’o deo; quando na rede
Ouvia com praser as ledas vozes
Dos companheiros seos, (1.319-326)

Absorto, Ogib ficou com os olhos pregados no seu filho, por longas e doces horas cismando aventuradas cismas. Tinha ali, meigo e risonho, levantando nos seus tenros braços, os olhos límpidos do menino que se abriam. Tudo é símile de Cendy, tudo é claridade, desde os olhos luzentes, desanuviados desde o nascimento e se abrindo à luz da vida, com o seu cândido sorriso; tal como uma flor sorri ao romper da alva, assim sorria o pai com o rosto radiante (1.326-335). A referência a claridade também estava no *Leito de Folhas Verdes*, donde a rapariga apaixonada diz: “Brilha a lua no céu, brilham estrelas, (..) Um quebranto de amor, melhor que a vida!” Tudo é prostração, da mulher apaixonada e do pai memore da formosura do filho que gerou. Ela diz ser aquela flor que espera um “doce raio do sol” que lhe “dê vida”, enquanto para Ogib, Jatir era a própria cara luz dos seus olhos cansados (2.423). No poema lírico ela é “a flor que desabrocha ao romper d’alva”, e confirmando essa harmonia matrimonial n’*Os Timbiras* o sorriso de Jatir chegando a vida foi comparado “Como o sorrir da flor no romper d’alva” (1.334).

O símile é um vento discorde dentro de um cenário onde só havia dúvidas, incertezas e acusação, oposto porque é fulgente, mas essa tentativa de otimismo é logo deixada para trás, porque os tempos em que os pais e os filhos indígenas sorriam eram quando a claridade e a luz estava a seu favor, e este tempo está para trás (1.326-335), agora; ciente do que vai acontecer, o poeta encerra uma certeza – o triunfo do mal sobre o bem, a consumação do pessimismo, do mal irremediável:

Quem podera aventar, suppor ao menos
Haverem de apertar-se aquelles braços
Tão mimosos, um dia, contra o peito
Arquejante e cansado, – e aquelles olhos
Verterem pranto amargo em soledade? (1.336-340)

A dimensão do amor paternal em Gonçalves Dias é tão grande quanto a do amor filial, mas o amor de Ogib contrasta com o de um filho, que diante da morte prefere negar os seus dotes tupis para servir de apoio ao velho pai, velho e cego. O amor desconhece a honra e a zomba dos costumes. Nesse quadro triste, do pai que está prestes a abraçar um filho arquejante e cansado, mas que antes o abraçara cheio de luz e sorridente, Ogib derrama lágrimas, e uma gota pinga sobre a face do filho, sendo depois enxugada com um beijo (1.341-343). Ogib, que tão prudentemente se portava, que

temperou tantas vezes o ânimo juvenil dos Timbiras, agora alheio à prudência, contrariando o símile de um vigoroso cedro que recebera do poeta, desfere contra as más imputações que ouvira acerca do seu filho e responde aos imputadores com o mesmo acre (1.344-346):

„São torpes os anúns que em bandos folgão,
São máos os caitetus, que em varas pascem.
Somente o sabiá geme sosinho,
E sosinho o Condor aos céos remonta.
Folga Jatyr de só viver comsigo:
Em bem, que tens agora que diser-lhe?
Esmaga o seo tacápe a quem vos prende,
A quem vos damna, afoga entre os seos braços,
E em quem vos accomette, emprega as setas.
Fraco! não temes ja que te não falte
O primeiro entre vós, Jatyr, meo filho?” (1.347-357)

Ogib salva a honra do filho comparando-o com o condor, que, ao contrário dos anus e caitetus, se eleva a solitárias alturas. Note-se que lá atrás o poeta havia usado o condor para Itajuba em contraste ao lhama usado para Icrá (1.128); aqui Ogib elevava o filho a mesma altura do morubixaba dos Timbiras, exatamente por isso Itajuba exalta o herói, mas reclama a superioridade para si próprio, repelindo a diminuição com que Ogib o procura ferir¹⁵⁸². A propósito, recorda Ackermann¹⁵⁸³ que o poeta entretece o canto no qual Itajuba defende a sua dignidade de chefe em face dos louvores excessivos de Ogib, que tributa ao filho qualidades apregoadas como próprias do melhor entre os melhores.

Ogib é repreendido por Itajuba, que não aceita o elogio desmesurado, é interessante como o morubixaba Timbira, que no começo estava preocupado com a ausência de um bravo e temerário guerreiro, fica cioso com o discurso laudatório e irracional. Toma o chefe uma atitude incoerente: Jatir virá, e se não vier, ele próprio estará ao lado dos Timbiras (1.374). Não me parece, por exemplo, a atitude que Ulisses tomaria com os seus homens na terra dos Comedores de lótus. Nem mesmo é a atitude de Eneias que parte de Tróia carregando o pai nos ombros e o filho.

Contudo, o caráter paternalista de Ogib encontra um paralelo na epopeia clássica: Príamo é o símbolo da velha Tróia que os deuses desajudaram e cuja morte era indeclinável. Por isso, qualquer esforço no sentido de evitar a ruína está condenado ao malogro¹⁵⁸⁴. Príamo estava vergado sob o peso dos anos, mas num supremo esforço ainda pega nas armas da sua juventude (*Aen.* 2.518)¹⁵⁸⁵. Mas eu queria considerar uma interferência homérica no mesmo episódio: Laertes esperou vinte anos pelo regresso do filho protelando o seu último dia, na esperança de rever o filho¹⁵⁸⁶. Contudo há uma diferença entre os três idosos: Laertes teve sorte, porque conseguiu o seu objetivo; ao passo que Príamo viu o seu filho morrer e depois ele próprio caiu sob a espada do inimigo; quanto a Ogib, não temos o desfecho e no final sobra um homem moribundo que não sabe muito bem o que aconteceu.

Nesta comparação com Ogib, Gonçalves Dias extraiu a figura paternal desamparada pelos deuses, porque Príamo era um velho impotente e não podia reagir às circunstâncias: Príamo, Hécuba e as suas filhas (*Aen.* 2.515) inutilmente abraçavam as

¹⁵⁸² Ackermann, 1964, 129.

¹⁵⁸³ Ackermann, 1964, 116.

¹⁵⁸⁴ Pereira, 1992, 85; Quinn, 1968, 8. *Obj. Cit.* Grizoste, 2011, 155-156.

¹⁵⁸⁵ Pereira, 1992, 85.

¹⁵⁸⁶ Cerqueira, 2003, 110.

imagens dos deuses junto às mesas consagradas, porque os deuses tinham abandonado a cidade¹⁵⁸⁷. Calmon¹⁵⁸⁸ não é bem claro quando diz que o velho índio se lamenta como Príamo. Pouco antes, o teórico citou trechos d'*Os Timbiras* e *I-Juca Pirama*, e eu sugiro que estava falando do poema *Deprecação*, mas não posso descartar que falasse de Ogib. É lamentável que não tenha sido clarividente, embora isso não nos comprometa na observação, já que um teórico tem olhado para a presença da figura de Príamo na obra de Gonçalves Dias. Por outro lado, em contraste ao amor paternal representado no símile homérico está um preceito elementar para a comunidade gregal: honrar o pai e a mãe¹⁵⁸⁹.

Eis, no entanto, a diferença entre a amizade e o amor paternal, é Itajuba primeiro que percebe a ausência de Jatir e não o seu pai. Para Montaigne¹⁵⁹⁰ a diferença da relação entre os filhos e pais e àquelas fundadas na amizade é que a primeira está fundada no respeito e a amizade está fundada na comunicação, que não se pode encontrar entre pais e filhos, pela disparidade que existe entre eles e por se chorar com os deveres que a natureza lhes impõe. Logo, por isso Itajuba é o primeiro a perceber. Ele angustia-se com o desaparecimento de Jatir, porque nas epopeias a amizade é o caráter máximo de um chefe – basta lembrarmos a tão bela afeição de Aquiles e Pátroclo. Ele elogia o jovem índio; mas Eneias também havia elogiado e lamentado a sorte de Palante – *miserande puer* (*Aen.* 11.42)¹⁵⁹¹. Mas no caso de Aquiles, o seu sofrimento pela morte daquele que lhe é mais caro nasceu em virtude da sua ira desmedida que acabou se transformando em *hybris*¹⁵⁹², e ela é o pecado por excelência contra a saúde cósmica¹⁵⁹³; mas como recorda Albin Lesky no mesmo excerto, nesse sofrimento apaga-se a ira e só resta o desejo de vingança. A vingança, um termo tão indígena certamente como outro não há; e talvez as mortes de Jurucei e Jatir inspirassem o desejo que a fuga dos Gamelas não conseguiu inspirar.

Mas, esta relação paternal é um tema forte na *Eneida*, e concernente a relação com *Os Timbiras* há semelhanças entre Evandro e Ogib, entre Palante e Jatir. Para Sellar¹⁵⁹⁴, Evandro é o personagem secundário mais expressivo na *Eneida*, e para Gillis, Palante possui os mais atraentes símbolos¹⁵⁹⁵. Ogib vive o drama que nenhum outro personagem d'*Os Timbiras* vivera; embora também fosse uma cópia de Itajuba, ambos são viúvos, o chefe não teve filhos ou pelo menos não temos notícias, e Ogib perdera o que tinha. Nessa perda de um jovem guerreiro e inexperiente é que está a sua analogia com Evandro: porque a iniciação de seu filho para o heroísmo é uma fonte tanto de

¹⁵⁸⁷ Pereira, 1992, 86.

¹⁵⁸⁸ Calmon, 1948, 60.

¹⁵⁸⁹ Jaeger, 2001, 23. Os outros dois são: a honra aos deuses e a hospitalidade.

¹⁵⁹⁰ Montaigne, 1976, 153-154. In “Da amizade”. Houve povos que por costume os filhos matavam os pais, e outros que matavam os filhos para salvarem-se de querelas. Houve filósofos que desdenharam na natural afeição entre pais e filhos; Aristipo, por exemplo, punha se a cuspir dizendo que a sua saliva também tinha a mesma origem, e acrescentava que também engendramos piolhos e pulgas. Mas isto não quer dizer que não possam experimentar da doçura da família na sua maior amplitude, considerando que seu pai (Montaigne) terá sido o melhor e o mais indulgente que existiu.

¹⁵⁹¹ Refere-se a *Eneida* 11.42-58 como um discurso fundado no discurso de Aquiles em relação a Pátroclo: (*Il.* 18.324-342). Gillis, 1983, 76.

¹⁵⁹² Lesky, 1996, 25.

¹⁵⁹³ Paz, 1982, 244.

¹⁵⁹⁴ Sellar, 1897, 401. De acorco com Highet, o principal locutor é Eneias «ao todo profere 1958 versos da qual sua narrativa retoma 1516», e o mais próximo e importante locutor é Evandro «249 versos». Em terceiro aparece Anquises que fala por dezassete vezes, somando 235 versos; Turno fala por vinte e nove ocasiões, sendo o mais importante o seu discurso estratégico para a luta contra Eneias, seu adeus a vida e ao todo, falou por 233 versos. Dido faz seu discurso por treze vezes em 231 versos. Highet, 1972, 25-26.

¹⁵⁹⁵ Gillis, 1983, 53. Jovem, real, promissor, condenado.

glória quanto de angústia: Palante morreu jovem em sua primeira experiência de guerra, e a guerra é de selvageria¹⁵⁹⁶. Para Wiesen¹⁵⁹⁷ as implicações pessimistas estão latentes na narrativa de Evandro, no entanto, são absorvidas e portanto totalmente desenvolvidas na descrição do escudo de Eneias no fim do livro, onde é inevitável a sua mensagem. N’*Os Timbiras*, o desaparecimento de Jatir anuncia o final da obra, porque ao cabo ficamos sem saber o que acontecerá com os Gamelas e os Timbiras, o que de fato aconteceu com Jatir e com Jurucei.

A angústia de Ogib expõe um sentimento inerente às epopeias: dos pais que perdem os seus filhos nos campos de batalha. O’Sullivan¹⁵⁹⁸ retomando a *Eneida* lembra que por ser um poema sobre guerra os jovens morrem antes do tempo e Virgílio exprime esse desgosto no verso 6.308: *ante ora parentum* (“sob o olhar dos seus progenitores”)¹⁵⁹⁹. Para o poeta, a morte de um jovem guerreiro é um símbolo natural dos custos da guerra, em que uma vida individual é sacrificada pela vida de sua comunidade. Por esta razão, existe um *Pathos* especial para descrever a morte a partir do ponto de vista dos familiares sobreviventes que sentem com mais intensidade os interesses conflitantes de preservação familiar e comunitária. Virgílio para representar esse sofrimento inclui nesses versos um patético elemento: ele descreve uma cena de morte em que um jovem morre enquanto o seu pai e os seus parentes o contemplam¹⁶⁰⁰.

Da *Eneida* são muitos os quadros donde o poeta expõe a tristeza de um pai diante da morte de um filho, inclusive nos últimos versos Turno nas suas últimas palavras reclamou a memória de Eneias, lembrando-o que se a angústia de um pobre pai o comovia, tal como a condição de seu pai Anquises, que ao menos tivesse piedade de seu pai Dauno, se ao menos não lhe poupasse a vida, pudesse devolver-lhe o corpo despojado de vida (*Aen.* 12.930-938). Ogib tem muitas matrizes. Além de Príamo, é também semelhante ao velho de *Deprecação*, e um contragolpe daquilo que era o velho Tupi de *I-Juca Pirama*. O balanço da sabedoria do homem anoso foi explorado com veemência em *Meditação*, onde Gonçalves Dias contrapôs o jovem apaixonado e nacionalista ao ancião racional pelos experimentos da vida; o anoso também é quem narra a história de *I-Juca Pirama*, ele que encerra dizendo: “meninos, eu vi!”. Mas Ogib já não é um herói racional, porque os seus experimentos e a sua dor fizeram-no retroceder. Ele não vê utilidade na morte, como também já não via o Tapuia (o forasteiro) que estava entre os Gamelas; intercede junto a Tupã e clama com dores, à semelhança do velho de *Deprecação*, já que ambos não encontram explicação na morte. Com efeito, é pela semelhança entre ambos que se torna dúbio tomar partido acerca de que herói indígena falava Calmon. A profunda queixa de Ogib tem também o seu paralelo com Príamo quando o pobre rei se arrasta aos pés de Aquiles pedindo-lhe o cadáver do filho, mas esse mesmo episódio de um pai inconformado e que deseja ao menos sepultar o filho morto traz de volta a memória de Aquiles roubado na infância¹⁶⁰¹. Por outro lado, Ogib encontra ainda semelhanças com outro personagem do mundo antigo: o Timbira clama desfeito em lágrimas como Job, do livro bíblico homônimo.

São muitos os pontos de contato com o poema *I-Juca Pirama*: ambos são idosos, ambos viram os filhos desgarrarem-se e, de acordo com o sonho de Mojacá (3.469-482),

¹⁵⁹⁶ Ross, 2007, 41.

¹⁵⁹⁷ Wiesen, 1973, 756.

¹⁵⁹⁸ O’Sullivan, 2009, 447-448.

¹⁵⁹⁹ Os versos *Aen.* 6.306-308 são *ipsis litteris* aos versos *Geo.* 4.475-477. *Obj. Cit.* O’Sullivan, 2009, 447.

¹⁶⁰⁰ O’Sullivan, 2009, 447-448.

¹⁶⁰¹ O episódio entenece o coração de Aquiles com a recordação do velho pai, de quem foi tirado, embora vivo, quando era criança. Jaeger, 2001, 74.

Jatir encontraria o mesmo destino que encontrou o jovem Tupi. Mas há uma inversão no desempenho dos heróis: em *I-Juca Pirama* a razão se perde diante da compaixão e do amor filial daquele que terá de deixar o pai cego à mercê do destino, titubeia naquilo que era praxe entre os heróis e não vê razão para entregar-se a um costume tão banal, pelo menos na circunstância em que se encontrava. A diferença entre Ogib e o Tupi é que o Timbira assume o papel do jovem que titubeou, ao passo que o Tupi velho condena e amaldiçoa a trepidez do filho.

É a dimensão humana que está em jogo, e já noutra ocasião comparámos o jovem Tupi com a figura do *pharmakós*, porque ele se vê obrigado a morrer pela honra de sua tribo, e não há outro que o possa fazer, já que é o último sobrevivente¹⁶⁰². Mas primeiro é preciso entendermos a problemática do *pharmakós*: na cultura hebraica é o “Scapegoat”, ou “Bode expiatório”, era o ritual de expiação da culpa do povo hebreu celebrado por um sacerdote¹⁶⁰³; na dimensão helénica ele não era culpado nem inocente, era apenas o membro de uma sociedade culpada, alguém que vivia num mundo onde tais injustiças eram uma parte inevitável da existência¹⁶⁰⁴. A diferença entre os Hebreus e Gregos é que o bode expiatório, para os primeiros, devia ser o melhor entre o rebanho, ao passo que, para os Gregos, o *pharmakós* era de baixa origem e maltratado por natureza¹⁶⁰⁵.

O jovem Tupi se torna um *pharmakós* porque, assim como o grego vil ou o bode hebreu eram submetidos ao sacrifício, também os indígenas capturados tinham por honra não chorarem diante da morte. Nas suas narrativas, Hans Staden, que foi feito prisioneiro dos Tupinambás, conta-nos como escapou da morte em três ocasiões, simplesmente porque em todas as vezes os índios o consideraram incapaz para o abate; com efeito, muitas vezes os prisioneiros andavam livremente por meses e anos entre a tribo que os capturou, porque esta aguardava uma ocasião solene para o sacrifício, cuja finalidade era vingar a morte dos seus antepassados, e os prisioneiros enfrentavam essa ocasião com uma naturalidade que surpreendia os cronistas¹⁶⁰⁶. E o jovem Tupi erra no julgamento, ao supor que os seus executores o compreenderiam e que o pai o acusaria de ingrato, se de fato tivesse se submetido à morte gloriosa¹⁶⁰⁷.

Após a cerimónia do Piaga todos os Timbiras repousam. Além de Ogib, só Itajuba não consegue dormir, preocupado com o paradeiro de Jatir, e o piedoso morubixaba vela também o compadecido velho Ogib, angustiado com a sorte de Jatir, desse filho que era sua única consolação e seu amor, cismando mil desgraças que poderiam ter-lhe sucedido no ermo, onde há três dias errava¹⁶⁰⁸. Entretanto, o cântico triste de Croá é capaz de apaziguar os ânimos do morubixaba, enfim ele é vencido pelo sono, mas Ogib não consegue sabendo que o seu filho está ausente. Em *La force de dormir*, Pachet conclui que o homem pode querer dormir, mas pressionado pela falta de sono não consegue porque um obstáculo intransponível foi elaborado entre seu pensamento e do sono, e conseqüentemente não será capaz de renovar suas forças¹⁶⁰⁹; mas aquele que vence a fadiga física dá mostras de força espiritual, define Mircea

¹⁶⁰² Grizoste, 2011, 129, (a).

¹⁶⁰³ *Levítico* 16: 21-22.

¹⁶⁰⁴ Frye, 1973, 47-48.

¹⁶⁰⁵ Bremmer, 1983, 303.

¹⁶⁰⁶ Gândavo, 2008, 139, (a); Léry, 1941, 177; Sousa, 1938, 399; D'Abbeville, 1975, 232-233; Cardim, 1939, 166; Sáez, 2006, 186. Já desenvolvemos esta questão do ritual antropofágico em um estudo anterior: Grizoste, 2011, 108-112; 2013, 242-257, (c)*.

¹⁶⁰⁷ Franchetti, 2007, 68.

¹⁶⁰⁸ Leal, 1874, 290.

¹⁶⁰⁹ O sono é uma reação, e o homem esgotado perde até a força de dormir. Mas o sono é aquele que resgata as forças do homem. Pachet, 1988, 19-21.

Eliade em *Os Aspectos do Mito*¹⁶¹⁰. “Vela cansado e triste o pae coitado” (2.346), e lembrando os desastres que acontecem durante a noite mais a sua mente aflita se enluta, “Quanto mais cresce a noite e as trevas crescem!” (2.350). Durante a noite reina Anhangá, a floresta está povoada de medos e é um local hostil. Já antes Itajuba se recordava da cascavel que se esconde debruçada nas ramas e do tigre que aferra, traiçoeiramente, a presa incauta (2.156-158). Tarde na noite, Ogib sente uns passos apressados andando pela Taba escura, o velho treme estendendo as mãos convulsas e encosta em um corpo molhado e tiritante, a voz lhe falha e, depois de um longo instante, escuta a voz do louco Piaíba que está ao pé do fogo extinto a lastimar-se (2.343-357).

A primeira questão que surge sobre esse personagem é: porque um louco numa epopeia? Sócrates em *Fedro* diz que as maiores bênçãos chegam-nos por via da loucura, mais adiante no entanto, Platão encara a loucura como algo de ignominioso, um *oneidos*¹⁶¹¹. No entanto, os dementes eram encarados com um respeito que beira ao temor, porque estavam em contato com um mundo sobrenatural¹⁶¹². Não por acaso, heróis gregos também eram tomados por loucura: Ajax, na sua loucura falava uma língua sinistra ensinada pelos deuses, Édipo foi guiado ao cadáver de Jocasta por uma divindade¹⁶¹³. A segunda questão é que Piaíba não é o único louco, de acordo com Gonzaga Filho, Ogib é um velho caduco¹⁶¹⁴.

Piaíba é atormentado pelos espíritos¹⁶¹⁵, e é curioso que o seu próprio nome signifique “angustiar-se, enraivecer-se”. Piaíba anda sempre aflito, vagando pela floresta e sofrendo com o número de chagas abertas que lhe cobrem o corpo, “E o orvalho gotejou fogo sobre ellas” (2.361); tal como um verme na fruta, um deus maligno habita a cabeça deste índio (2.358-363), pelo que o poeta sente pena e lamenta-se: “oh! quanto soffre!” (2.363). A fala de Piaíba é singular dentro d’ *Os Timbiras*, na medida em que apresenta uma sequência de hemistíquios partidos e incompletos, coincidente com o falar do louco que não é consistente nem conhece o modelo de métrica. O fato de estarem inacabados sugere que o poeta não tinha intenção de fazer.

O canto do louco compõe-se de decassílabos e alternados com pentassílabos, com rima perfeita na maioria dos casos, salvo algumas exceções em que a rima é por assonância, com algumas aproximações fonéticas¹⁶¹⁶. Para Ackermann, os versos

¹⁶¹⁰ Eliade, 1989, 112. Tanto para os Judeus, como para os gregos o sono era equivalente a morte. Gonçalves Dias interpreta a vida no sono quando o índio é capaz de num estado semi-morto estabelecer contato com Tupã; mas o índio sofre as represálias de Anhangá porque ele opera à noite. Ogib vela à espera do filho, Mircea Eliade evoca uma série de passagens bíblicas (ibidem 108-113) que demonstram a necessidade da vigília; por outro lado em diversas mitologias a vitória sobre o sono e a vigília prolongada constituem uma prova iniciática bastante típica. Logo, o fato de Ogib não dormir demonstra o tamanho da força espiritual que lhe retira o sono.

¹⁶¹¹ Platão, *Fedro*, 244a; Platão divide as loucuras em quatro tipos: loucura profética, cujo patrono é Apolo; loucura ritual ou mística, cujo patrono é Dioniso; loucura poética, inspirado pelas Musas; loucura erótica, inspirada por Eros e Afrodite. Dodds, 1988, 75.

¹⁶¹² Dodds, 1988, 79.

¹⁶¹³ Sófocles, *Ajax* 243 seg. e *O. T.* 1258. *Apud* Dodds, 1988, 79-80, 98.

¹⁶¹⁴ Gonzaga Filho, 1940, 2.

¹⁶¹⁵ É uma crença comum dos povos primitivos de que todos os tipos de perturbação mental são causados por interferência sobrenatural. Na *Odisseia* existe uma noção vaga de que a doença mental era de origem sobrenatural (*Od.* 18.327; 20.377). No primeiro Melanto diz que Ulisses está fora de juízo e no segundo, ele volta a ser escarnecido, dessa vez por um dos pretendentes. Dodds, 1988, 77-78.

¹⁶¹⁶ Pinto, 1928, 21; Ackermann, 1964, 130. Ex: dormindo – muito; formosa – amores; venha – contente; Cassiano Ricardo considera aqui uma soturna melopeia com um ritmo evidentemente selvagem, que fica ressoando em nossa memória por longo tempo. Ricardo, 1964, 87 – Amós Silva citou o mesmo trecho como “Coutinho, 1969, 101” (Silva, 2006, 161). Entretanto, o autor indicado é Cassiano Ricardo, a obra publicada sob direção de Afrânio Coutinho reúne textos, entre os quais 20 autores. O recorrente engano

assonantes são claramente intenção do poeta, porque o louco não consegue desenvolver logicamente os seus pensamentos, mas desenrola as suas ideias em séries associativas. Sousa Pinto crê que os hemistíquios, rimados, por exceção, transmitem a exata impressão do martelar febril das frases de um delirante, transido de frio¹⁶¹⁷. Assim, n' *Os Timbiras* a alternância de versos, conjugada com particularidade, conclui no hemistíquio seguinte a ideia iniciada no decassílabo precedente, o que Ackermann considera “algo de curioso e palpitante”.

Piaíba julga que Ogib dorme e enquanto isso vai se aquecer, porque “O fogo é bom, o fogo aquece muito; | Tira o soffrer.” (2.366-367). Rejubila porque o velho dorme e não o irá expulsar dali, mas a seguir se mostra impaciente sem saber qual deve ser a sua atitude: “Dou-lhe a mensagem, que me deo a morte, | Quando acordar!” (2.370-371). O cenário de incompletude diante de Jatir começa a completar-se. Piaíba, atormentado pelos espíritos, tem contato com eles, pois, ao que indica, tinha poder de dar imprecções; entretanto, o seu flagelo é consciente, o índio sabe que é atormentado pelos espíritos:

Eu via a morte; vi-a bem de perto
Em hora má!
Vi-a de perto, não me quis comsigo,
Por ser tão má.
Só não tem coração, dizem os velhos,
E é bem de ver;
Que, se o tivera, me daria a morte,
Que é meo querer.
Não quiz matar-me; mas é bem formosa;
Eu vi-a bem:
É como a virgem, que não tem amores,
Nem odios tem. (2.372-383)

Cassiano Ricardo¹⁶¹⁸ vê nesse trecho lírico um quadro cheio de noturnidade. A esperança de Piaíba é a morte, sente-se desprezado por ela não querer tê-la consigo, consente-se com os antigos em dizer que a morte não tem coração – mas complementa dizendo que, se o tivera, sentiria pena do seu sofrer. A morte assume uma característica renovadora, já que não é má porque cumpre a sua função, antes porque não pode matar quem quer morrer. Somente os loucos ou os desesperados que anseiam pela morte podem pensar que ela é formosa, porque é assim que Piaíba a vê – formosa como a virgem, inocente sem amores e sem ódios. Há contudo uma *mimesis* da *Eneida*, Piaíba almeja a morte como Eneias almejou, condenado a insatisfação e ao espetáculo de morte, e consciente dele, não lhe é permitido morrer e sofre por isso¹⁶¹⁹.

Enquanto Piaíba se distrai mexendo as cinzas mortas e se aconchegando ao borralho, Ogib, em sua rede, escuta impávido e treme de frio e medo (2.386-390) “quasi igual delírio | Castiga-lhe as ideias transtormadas¹⁶²⁰” (2.390-391). Piaíba, no entanto,

deve-se ao fato dos autores não serem identificados nas suas respectivas autorias, mas apenas como “colaboradores” na primeira página de rosto que se antecede ao Índice da obra.

¹⁶¹⁷ Pinto, 1928, 21.

¹⁶¹⁸ Ricardo, 1964, 64.

¹⁶¹⁹ Medeiros, 1992, 14; André, 1992, 46-47 (b); Carvalho, 2008, 20, (b). Teresa Carvalho e por extensão, primeiramente Walter de Medeiros abordaram a questão citando o desespero de Eneias ao reunir um grupo de desesperados representado nos versos *Aen.*2.353-354, que temos usado como epígrafe do primeiro capítulo.

¹⁶²⁰ Há aqui um erro de tipografia na primeira edição. Manuel Bandeira (1944) e Montello (1965) optam por “transformadas”, enquanto Houaiss (1959) e Bueno (1998) por “transtormadas”. Aparentemente os últimos estão certos, já que “transtormar” é um verbo cujo sentido figurado é “trazer a perturbação”, mas também o verbo “transformar” pode ter o sentido de metamorfose dos sentidos do personagem – já que a

por vezes se esquece da mensagem de morte que lhe é transmitida, e isto gera uma nova relação de inconsistência; ao que parece, a morte deseja encontrar-se com Ogib diante do sepulcro de Coema (2.392-397). Piaíba julga que Ogib irá morrer e, visto que ele aguarda a morte com ansiedade e sua frustração é que não pode morrer, julga por isso que Ogib ficará contente, porque decerto já vivera muito e desejava morrer (2.398-401). Emudece por fim e torna-se mais brando, lançando novos ataques aos infortúnios que a morte lhe impõe, à falta de compaixão da morte:

„Mas dizem que a morte procura mancebos;
 Porém tal não é:
 Que colhe as florinhas abertas de fresco
 E os fructos no pé?!
 Não, não, que só ama sem folhas as flores,
 E sem perfeição;
 E os fructos perdidos, que apanha golosa,
 Cahidos no chão.
 Também me não lembra que tempo hei vivido,
 Nem por que razão
 Da morte me queixo, que vejo, e não vê-me,
 Tão sem compaixão.“ (2.403-414)

Só este último discurso foi capaz de interromper o solilóquio de Piaíba. Até este momento, Ogib escutara aflito, mas, não vencendo as ânsias, salta da curva rede e, trémulo, apalpando as trevas, encontra-se e roja-se aos pés do louco (2.415-418). De fato, Ogib há muito que tinha perdido a prudência, pois que o desaparecimento do seu filho o deixara completamente transtornado, agora dirigia ao louco porque até dele esperava alguma palavra que o alentasse e abrandasse a sua dor:

„Oh! dise-me, se a viste, e se em tua alma
 Algum sentir humano inda se aninha,
 Jatyr, que é feito delle? Disse a morte
 Haver-me cubiçado o moço imberbe,
 A cara luz dos meos caçados olhos?
 O dise-o! Assim o espirito inimigo
 Folgados annos respirar te deixe!“ (2.419-425)

Piaíba ouve nas trevas os soluços do pai aflito, mas os seus olhos não alcançam por causa da escuridão; pasma-se de novo e recomeça a cantar (2.426-428): “„Em quanto o velho dorme não me expulsa | D’ao pé do lar.“ (2.429-430). Ele canta porque não havia percebido que o ancião estava acordado, e a sua loucura mantém-no na inocência. Ogib, contudo, transtornado, responde: “ – „Mas expulsei-te eu nunca?” (2.431)¹⁶²¹. O velho pai se desfaz em pranto, transido pelas ânsias do desespero (2.432-433), tudo é dor, tudo é sofrimento, até lembrar que dava ouvidos a um louco; mas encontra o alívio para a própria alma quando lembra que os loucos eram inocentes e tinham comunicação direta com o mundo sobrenatural:

Bem sei que um Deos te mora dentro d’alma;
 E nunca houvera Ogib de espancar-te
 Do lar, onde Tupan é venerado.
 Mas falla! oh! falla, uma só vez repete-o:

sua ideia com o desaparecimento do filho, e agora com os prenúncios de Piaíba, também sofreu uma metamorfose. É um erro tipográfico, e como tal é difícil adivinhar qual o vocábulo que o poeta queria utilizar.

¹⁶²¹ Destes versos, comentamos anteriormente, alguns editores emendaram o *hemistíquio* do verso 430 com o verso 431. *Vd. Aparato Crítico*. Pg. 30.

Vagaste á noite nas sombrias matas.“ (2.434-438).

“Silêncio! [...] não escutas?!” (2.439) – vocífera Piaíba, porque a loucura ignora a ética. Agora, sabemos a dimensão da loucura, da angústia de Ogib, porque nem o homem atormentado pelos espíritos é capaz de suportar a sua imprudência. Brada Piaíba e ouve uns sons longínquos, isso reforça a ideia de que fosse capaz de ouvir mais do que os outros índios, porque tinha uma relação com este mundo sobrenatural. Logo prossegue contando como, vagabundo, errou pelas florestas, como o orvalho gotejou sobre as suas feridas abertas pelo corpo (2.439-444). O poeta toma a defesa do louco que anda errante: geme e sofre, sente fome e frio e não há quem dos seus males se condoa (2.445-446), é um quadro sorumbático, Piaíba é um vagabundo desgraçado, abandonado por toda a tribo, abandonado pela própria morte, expulso pelos outros índios todas as vezes que ousava se aproximar. Este homem sofrido repete incessantemente a mesma frase: sente frio, gosta do fogo porque o aquece e por isso o quer bem (2.447-448); novamente o poeta separa o verso quando Ogib, tresloucado, não consegue dialogar mais com Piaíba, porque não encontra a paz e o alento que tanto procura, e desfeito em lágrimas dirige uma oração a Tupã:

„Tupan, que tudo podes,
[...]
A vida inutil do cançado velho
Toma, se a queres; mas que eu veja em vida
Meo filho, e só depois me colha a morte.“ (2.448-452)

Elucidamos há pouco a semelhança de Ogib com Job. Neste ponto, o herói Timbira vê a morte como uma válvula de escape, mas ainda tem esperança de antes encontrar o seu filho. Job também rogara que Deus fizesse cumprir o seu desejo, e ainda que ele quisesse acabar com a sua vida continuaria esperando a sua justiça; por fim, clama que seja pesado em balanças fiéis, a fim de extrair a sua sinceridade¹⁶²². A referência das primeiras palavras da prece de Ogib no verso 448 é evidentemente uma cópia da exclamação de Job ao seu deus quando disse “Sei que tudo podes”¹⁶²³. Não nos importa saber até que ponto Gonçalves Dias corrompeu a teogonia Timbira, já que os índios não dirigiam orações aos deuses de nenhuma sorte, e inclusive as figuras de Anhangá e Tupã foram metamorfoseadas pela intromissão dos Jesuítas. O poeta recriou a religião Timbira nos moldes da religião Cristã, donde Tupã é Jeová, e Anhangá é Lúcifer, entre outras adaptações, muitas delas jesuíticas, como veremos mais adiante. A verdade é que desperta compaixão em nós, diz Ferreira¹⁶²⁴, quando chega aos nossos ouvidos esta prece infeliz do pai banhado em lágrimas. Foi com estas palavras que o poeta concluiu o Canto Segundo.

Para Ackermann a preferência e a maestria de Gonçalves reside na descrição do lúgubre fantástico ao falar de Jatir¹⁶²⁵. Trata-se de um discurso entre Ogib, que vela impacientemente, e o louco Piaíba. Juntamente com a oração do Piaga e a canção dirigida a Coema, este diálogo forma o conteúdo do Segundo Canto. O cenário é uma taba desalumiada com uma fogueira extinta. Na composição de determinadas imagens que se apresentam à consciência não intervém, por conseguinte, o sentido da vista, e a percepção depende exclusivamente da audição e do tato, dois sentidos facilmente ilusórios. Com isso, o poeta já prepara o terreno incerto para o misterioso, para o

¹⁶²² Job 6:8-9, 29; 31:6.

¹⁶²³ Job 42:2.

¹⁶²⁴ Ferreira, 1949, 189.

¹⁶²⁵ Ackermann, 1964, 129.

sinistro. Acresce a disposição psíquica e mental dos personagens em ação. São eles: um pai extremamente aflito e apreensivo, que não consegue encontrar o sono, e Piaíba, o louco, atormentado pelo sofrimento das chagas, de mente perturbada e perseguida por alucinações, tanto que supõe o velho dormindo.

O louco acusa a falta de piedade da morte por não satisfazer o seu desejo de morrer. Ele transfere esta aspiração para o velho Ogib, numa espécie de projeção, pois admite que lhe será agradável a mensagem. Expõe uma série de opiniões e considerações impugnadas sobre a morte, umas coincidindo, outras em desacordo com o que dela se costuma dizer. Ao terminar o seu canto, Piaíba diz não saber porque se queixa da morte, porquanto ele próprio ignora a sua idade. Durante a narrativa, o louco se encontra junto ao fogo morto, remexendo a cinza fria, mas sob a ilusão de se estar aquecendo à fomalha, e acalenta o desejo de não ser expulso daí. Em determinado momento levanta a voz assustado, mas logo retoma os seus obscuros pensamentos. Sem dar atenção à pergunta do pai de Jatir, que o interroga instantaneamente, torna a repetir ora os versos iniciais do canto de morte, ora as lamentações sobre as suas dores, com que principiou o monólogo. Para Leal¹⁶²⁶ este episódio é um dos mais belos e duma originalíssima contextura. O velho Ogib, fora de si, objurga o louco para que lhe diga qual a sorte do seu desgraçado filho. Mojacá tivera um sonho pavoroso, e crê Ogib que se trata do seu estremecido filho¹⁶²⁷.

Ogib só volta a aparecer na narrativa sentado num tronco volumoso, alheio aos acontecimentos junto aos Timbiras e meditando, para depois ser despertado pelas imprecações do sonho de Mojacá (3.483-488). O índio circunspeto, que nunca tivera tido sonhos pavorosos, sonhara com um ritual de antropofagia (3.469-482). Sabemos que Gonçalves tratou a antropofagia na sua obra indianista. Villalta lembra como os países americanos trataram a antropofagia com silêncio, porque a considerava um hábito degenerativo¹⁶²⁸. Ao contrário do ancião Tupi de *I-Juca Pirama*, agora é Ogib quem estremece diante da possibilidade da execução do seu filho:

„Tupan! que mal te fiz, que assim me colha
Do teu furor a seta envenenada? (3.489-490)

O clamor de Ogib é semelhante à reivindicação que vimos em *Deprecação*, onde o centenário se queixava do descaso de Tupã, enquanto os filhos de Anhangá rompiam os seus domínios usando a sua arma mais poderosa, o raio. Aí, o ancião diz: “Bastante sofremos com tua vingança! | Já lágrimas tristes choraram teus filhos, | Teus filhos que choram tão grande tardança.” O anoso homem não encontra uma explicação para o sofrimento e a aniquilação de sua tribo. Há pouco dissemos sobre Job que se sentia injustiçado com os males que se lhe abateram sobre ele pedindo para ser pesado em uma balança; agora a referência a seta envenenada do verso 490 foi tirada do sentimento expressado por Job: “porque as setas do Todo-Poderoso estão cravadas em mim, e o meu espírito absorve o veneno delas¹⁶²⁹”.

Ogib, esquecido da prudência e dominado pelo amor paternal, vê falhas no curso da vida guerreira do seu filho. Não me parece o mesmo pai da natalícia *Canção do Tamoio* que aparece dizendo “Não chores, meu filho; | Não chores, que a vida | É renhida: | Viver é lutar. | A vida é combate, | Que os fracos abate, | Que os fortes, os

¹⁶²⁶ Leal, 1874, 290.

¹⁶²⁷ Leal, 1874, 293.

¹⁶²⁸ Villalta, 1948, 7. “La razón de las sociedades modernas no admite esas aberraciones. La Razón depuradora, capaz de ordenar todo a su arbitrio, pretende humillar a los instintos; cuando no alcanza a darse una explicación adecuada a las formas establecidas como éticas, rehuye inquirir, condena.”

¹⁶²⁹ Job 6:4.

bravos, | Só pode exaltar.” Antes, Ogib tem a voz chorosa e trémula enquanto faz a sua prece (3.491):

Escuto os gabos que só cabem nelle,
Vejo e conheço o costumado ornato
Do filho meo querido! isto que fôra,
A quem tão infeliz como eu não fosse,
Ventura grande, me constringe o peito!
Conheço o filho meo no que diceste,
Guerreiro, como a flôr pelo perfume,
Como o esposo conhece a grata esposa
Pelas usadas plumas da arassoya,
Que entre as folhas do bosque a espaços brilha.
Ai! nunca brilhe a flôr, se hão-de roel-a
Insectos; nunca vague a linda esposa
No bosque, se hão de as feras devoral-a!“ (3.492-504)

Mojacá havia falado de um índio cativo para um ritual de antropofagia. Villalta recorda que, para os povos americanos, a antropofagia estava ligada, na essência, à religiosidade dos povos primitivos, tanto que a mais equivocada das apreciações sobre os povos canibais é ter por seguro que só os meios difíceis de obter alimentação os conduziam à antropofagia¹⁶³⁰. O guerreiro avistado por Mojacá tinha o olhar soberbo, a fronte altiva, o riso desdenhoso e fundo, e talvez não se encontrasse um só entre os Timbiras que, estando a um passo da morte, agisse tão friamente (3.477-482).

Lá atrás Ogib fora repreendido por Itajuba, em virtude dos exageros laudatórios em favor do filho (1.347-376); agora, em atitude antiépica, vê como vã a vida de guerreiro, porque compara o seu filho a uma flor, mas, porque é fútil a vida da flor, no verso 502 deseja que ela nunca brilhe, já que há-de ser roída pelos insetos. Também comparou a vida de guerreiro à esposa que brilha no meio da floresta, mas que nunca vagueie a esposa pela floresta para que as feras não a devorem. Definitivamente, Ogib, o Timbira, troca de lugar com o ancião Tupi cego de *I-Juca Pirama* e age movido pelo seu amor, numa construção antiépica de angústia diante do destino iminente. Esse quadro não é capaz de lembrar a anciã que surpreendeu Léry ao preferir ver o filho comido pelos Tupinambás do que acompanhá-lo para a França e deixando impune esquecida a vingança dos seus inimigos¹⁶³¹. A dor de Ogib pode ser comparada com a dor de Eneias diante das pinturas de Cartago, onde o herói chora pelo triste fado. Já a valentia dessa anciã é a mesma daquele velho Tupi de *I-Juca Pirama* que prefere vagar sozinho do que ver o filho acovardar-se diante da oportunidade de mostrar o seu valor heróico, a sua honra tupi.

Num rápido olhar para os versos que se seguem à comparação anti-heróica de Ogib, o início dos versos mostra a dor que surge do velho em todos os aspetos, nas vozes, nas lágrimas, que só nos move a triste compaixão. A angústia de Ogib enternecia o próprio Mojacá e todos se compadeciam dos seus soluços atalhados, de maneira que às querelas de Ogib volta o rosto o fatal sonhador (3.505-512):

— que, seo máo grado,
As setas da afflicção tendo cravado
Nas entranhas de um pae, quer logo o suco,
Fresco e saudavel, do louvor, na chaga
Verter-lhe, donde o sangue em jorros salta. (3.512-516)

¹⁶³⁰ Villalta, 1948, 9-10.

¹⁶³¹ Léry, 1941, 175; *Obj. Cit.* Grizoste, 2011, 124.

Mojacá deseja que o Piaga considere o seu sonho como fruto duma fantasia turbada pelo mal de Anhangá. O índio avistou, num acampamento inimigo, um guerreiro preparado para o sacrifício. Não diz quem, não quer dizer, mas Ogib não tem dúvida de que o personagem descrito no sonho seja o seu filho. Mojacá, prudente, para abrandar o sofrimento de Ogib, lembra a bravura de Jatir em um episódio, quando o jovem era ainda novel na arte da guerra¹⁶³²:

Circundado se vio á nossa vista
 D'imiga multidão: todos o vimos;
 Todos da clara estirpe deslembados,
 Clamamos tristes, pavidos: „É morto!“
 Elle porém que o arco usar não pode,
 O valido tacápe desprendendo,
 Sacode-o, vibra-o: fere, prostra e mata
 A este, áquelle; e em volumosos feixes
 Accerva a turba vil, lucrando um nome.
 Tapyr, caudilho seo, que não supporta
 Que um homem só e quasi inerme, o cubra
 De tamanho labéo, altivo brada:
 „Cede-me estulto, cede ao meo tacápe,
 Que nunca ameaçou ninguém de balde.“
 E assim disendo vibra crebros golpes,
 Cõ a bruta folha retalhando os ares!
 Um coiro de tapyr, em vez de escudo,
 Rijo e piloso lhe guardava os membros.
 Jatyr, do arco seo curvando as pontas,
 Sacode a seta fina e sibilante,
 Que vara o couro e o corpo e surge fóra.
 Tomba de chofre o índio, e o som da queda
 Remata o som que a voz não rematára.
 Vista a pell' do tapyr, que o resguardava,
 Japy, mesmo Japy lhe inveja o tiro.“ (3.521-545)

Os índios todos começam a gritar: „Jatyr, Jatyr! o forte entre os mais fortes.“ (3.547); todos se baralham em tropel, o planto, os gritos se confundem, e do velho Ogib mal se apercebe a voz dos índios, mulheres e meninos gritando o nome de Jatir. Primeiro é a compaixão dos índios que estava aguçada em virtude do desaparecimento do indígena, depois vibravam com a bela narrativa de Mojacá, ao contar-lhes uma bravura do índio memore (3.546-551); somente a intervenção de Itajuba é capaz de estabelecer a ordem da turba mulheril e dos guerreiros, ele que os incita a todos a consultar o Piaga¹⁶³³ (3.552-557).

Gonçalves Dias encerra o Terceiro Canto evocando o favor de Tupã, para que se condoesse das alturas do pai sem filho, do órfão de amor (3.604-609), no momento em que os índios partiram já todos, esquecidos da ausência de Jatir para fazerem as tarefas que Itajuba lhes permitiu. O canto é uma antecipação do quarto canto, porque apesar da narratologia da morte de Coema, o desaparecimento de Jatir é a centralidade desse canto. Outro timbira, Jurucei, iria desaparecer no final do quarto canto – fora a apreensão de não sabermos a decisão dos Gamelas. Contudo, se o quarto canto é o mais monótono, o segundo tem sido o mais melancólico, o mais taciturno.

Ogib é o exemplo da manifestação do amor paterno dentro d'*Os Timbiras*, e Ferreira dá como verdadeiro o amor do velho que, mesmo abandonado por seu filho,

¹⁶³² Ackermann, 1964, 120-121.

¹⁶³³ Ackermann, 1964, 121.

não consente que ele seja acusado de fraco¹⁶³⁴. Sem dúvida que o quadro antiépico é uma projeção de *I-Juca Pirama*; aliás, a respeito desse poema Ferreira percebeu que o amor filial do jovem Tupi afrontou a sua honra, segundo a qual devia se demonstrar impassível diante da morte, não mostrar qualquer sinal de fraqueza; mais, o amor filial em recordar a dependência do pai velho e cego levou-o a um estado de humilhação. Por isto, Flávio Kothe¹⁶³⁵ acusa Gonçalves Dias de machismo autoritário, sob pretexto de valorizar a valentia, ele olha para *I-Juca Pirama* e *Canção do Tamoio* e, no caso do primeiro, considera que a autovalentia proclamada do pai “se baseia numa bobagem”, já que não se deve temer a morte, ao invés de desconfiar que o pai talvez não seja o homem mais corajoso, “mas tanto mais machão se mostra”.

As infundadas e injustas acusações de Kothe asseveram que, numa época de “espingardas e canhões, esses índios de Gonçalves Dias, munidos de tacapes e bordunas querem se mostrar como grandes machões, perigosos guerreiros¹⁶³⁶.” Lamentável essa elocução, já que, se fôssemos olhar historicamente para os poemas de Homero e Virgílio, também eles estão cheios dessas contradições. Para Kothe, se a vida não é o valor supremo, mas suporte de valores, é um erro supor que o respeito de uma tribo inimiga vale a vida e que, do inimigo, só se pode esperar que ele pense e fale mal do sujeito. O plano de Kothe foge à épica, foge aos padrões dos poemas antigos; “bobagem” é o que ele disse, não o que o poeta apregoou, porque não se pode falar de machismo numa sociedade arcaica, quando os valores são totalmente diferentes dos atuais. É fácil, e nós somos vítimas disso, olhar para uma cultura anterior de um plano e criticá-la.

Em vão vamos procurar n’*Os Timbiras* um modelo de combate hoplita, enfileirados em formação cerrada¹⁶³⁷, como em vão procuraremos um monarca opressor como de *O Príncipe* de Maquiavel, e muito menos encontraremos os generais apregoados pela *Arte da guerra* de Tzu. Os combates épicos são, sobretudo, individuais, mesmo no caso da *Ilíada* o poeta escolhe narrar combate a combate. Por outro lado, a civilização indígena tinha os seus próprios meios de guerra e governo, jamais completamente assimilados pelos Europeus, muitas das táticas de guerra utilizadas pelos Gregos, e daquelas escritas por Tzu, eram comuns por todo o mundo e ainda hoje se praticam. De igual modo, também os estratagemas de Maquiavel tiveram o seu espaço em determinadas épocas e comunidades indígenas um pouco por todo o planeta. Figueiredo¹⁶³⁸ recorda que o maior problema nas batalhas indígenas era o remuniamento, porque cada guerreiro transportava a tiracolo um cesto com muitas flechas, recarregando em seguida com as flechas desferidas pelo adversário e, não havendo alternativas, eram obrigados a abandonar o campo de batalha. Mas a problemática de remuniamento encontrou o seu quinhão em todos os tipos de táticas de guerra e em toda a história da guerra universal, sem exceção. Naquelas épocas, principalmente, as civilizações avançadas que detinham o poder do fogo enfrentavam a lentidão para o rearmamento de uma arma de fogo e, conseqüentemente, quem atacava primeiro podia sofrer a derrota enquanto se rearmava, e acabadas as munições sequer podia rearmar-se com os tiros vindos do adversário.

Foi o poder bélico dos araucos que inspirou *La Araucana* de Ercilla. A rapidez com que um índio desferia o segundo golpe contrastava e embatia-se com a tecnologia

¹⁶³⁴ Ferreira, 1949, 188.

¹⁶³⁵ Kothe, 2000, 218-219.

¹⁶³⁶ Kothe, 2000, 215.

¹⁶³⁷ Sobre o sistema de falange hoplita vd. Hanson, 2000, 55-104 e, do mesmo, Hanson, Victor Davis, *Hoplites: the classical Greek battle experience*, Londres, New York, Routledge, 2001.

¹⁶³⁸ Figueiredo, 1949, 223-224.

européia. Eram tão grandes flecheiros e tão certos que não lhes escapava um passarinho, por pequeno que fosse, e gostavam de meter as flechas pelo olho do pássaro, ou de um homem, ou de qualquer outra coisa que não fizesse muito ao seu alvo, por isso eram muito temidos e tão intrépidos e ferozes¹⁶³⁹. Eram tão adestrados nas armas que alguns cronistas chegavam a dizer que nem os povos dados ao arco e à flecha da Europa poderiam vencê-los na destreza. Estas flechas parecem, segundo Cardim¹⁶⁴⁰, armas de zombaria, mas eram armas tão cruéis que, caindo sobre qualquer pau, o abriam ao meio, sendo frequente mesmo atravessarem um homem e pregá-lo ao chão.

Gonçalves Dias não era um ilusionista, nem os seus guerreiros não aparecem armados com ferramentas inventadas pelo cunho poético. As crônicas coloniais registram guerras de Europeus armados com canhões e arcabuzes contra indígenas que contavam unicamente com tacapes, zarabatanas, arcos e flechas. Os cronistas destacavam com gosto e orgulho o heroísmo lusitano¹⁶⁴¹, e praticamente Gonçalves Dias apenas cantou o lado oposto, o que estava condenado ao extermínio. E se resta alguma dúvida de que os índios (aparentemente tão mal armados) não tocavam terror a todos os estrangeiros que aportavam no Brasil, basta conferir os *Anais* de Berredo, que ainda foram criticados de imparcialidade por Gonçalves Dias, mas tantos outros podíamos citar: D'Abbeville, Cardim, D'Evreux, Gândavo, João de Souza Ferreira, Léry, Thévet, Vicente do Salvador e tantas outras autoridades do assunto.

Para compreendermos Gonçalves Dias precisamos estar atentos aos textos que foram escritos na sua época, o que dizia a filosofia sua contemporânea, a sociologia, a história, a etnografia, o direito e as demais ciências. Se a *Canção do Tamoio* é um canto de sistema patriarcal autoritário, ou as letras de Evaristo da Veiga do hino da independência uma ordem do governo para o povo, então Itajuba é um mau exemplo, porque é um tirano, e o que poderíamos extrair daquilo que exclamou Eneias quando convoca os Troianos a morrerem e a se lançarem no meio das armas (Aen. 2.353-354).

Não pode haver melhor exemplo da ordem vertical, como foi praticada pelas sociedades e representada nas epopeias. É comprometedor acusarmos Gonçalves Dias de machismo, dizer que os seus índios eram fanfarrões ou dotados de uma valentia macha, e mesmo as sociedades antigas, porque a leitura atual do mundo não é a mesma que era feita naquela época. Ogib, por si, representa uma desconstrução do herói tradicional, e essa diferença entre o pai em *I-Juca Pirama* e n'*Os Timbiras* fica a dever-se à dimensão que o amor paternal assumiu dentro da épica. O fogo destruidor do amor foi laboriosamente trabalhado pelas tragédias gregas, elas que deixaram o seu legado na literatura universal. Ogib como um pai épico falha, está longe de ser o velho Tupi, e a sua falha vem expressa nas suas atitudes anti-heróicas, nas suas palavras desvairadas e na sua esperança ambígua. Ele falha como a mulher de Job falhou como esposa, porque o amor que se lhe tinha é maior do que a sensatez diante da dor imensa e por isso fala imprudentemente¹⁶⁴². Aquele Tupi de *I-Juca Pirama* é o modelo heróico da épica clássica homérica, que, semelhante ao Palante de Virgílio, é capaz de gritar diante da morte a sua pequenez, em face da glória que isso lhe dará. Ogib humilha-se procurando auxílio até com um louco, vai ao mesmo ponto de Príamo que vai aos pés de Aquiles rogar pelo cadáver de seu filho, para que as suas cãs ainda pudessem sepultá-lo, ou tal como Turno que diante da morte iminente se lembra que o seu pai, Dauno, talvez merecesse misericórdia por uma tão grande provação.

¹⁶³⁹ Cardim, 1939, 158.

¹⁶⁴⁰ Cardim, 1939, 158.

¹⁶⁴¹ Ribeiro, 1995, 49.

¹⁶⁴² *Job* 2:9-10.

Os Timbiras termina sem sabermos o desfecho da situação entre Ogib e o seu filho que vagava há três dias, e o número três é uma marca nos poemas épicos, conforme já vimos. Henriques Leal¹⁶⁴³ afirmou ter ouvido os seis primeiros cantos e, conforme o seu testemunho, o poeta contou-lhe aquilo que interessava colocar no resto da epopeia. Ele asseverou que ainda se recordava da soberba descrição do poeta de uma luta temerosa de Jatir com uma onça que o surpreendera no mais denso de uma floresta; como, lanceado pela dor da perda de Coema e fugindo da taba dos seus, se debruçou à beira de um regato para mitigar a sede, quando foi assaltado por uma besta feroz; ou como, antemurado por um tronco de árvore às investidas do animal, se lhe arrancaram as flechas dos ombros, extenuado pela fadiga, quando a hemorragia provocada pelas feridas, e prevendo o mal que lhe sucederia, quis valer-se de uma dessas flechas. Jatir só teve tempo de apanhar uma flecha entre os dentes, e nessa luta corpo a corpo abateu o feroz animal e, fazendo-o embeber-se nos gorgomilos com a seta hervada de *ouarary* (curáre), ele sucumbiu à hemorragia. Jatir é encontrado por Ogib, que fora guiado por Piaíba e os agoureiros pios do acauã. O encontro do velho pai com o seu filho é um lastimoso e horrendo quadro, porque o filho, cadáver já, estaria roído pelas aves de rapina e pelos imundos tatus, ao que se seguiria o funeral de Jatir conforme os costumes indígenas.

Sem cair no equívoco de querer analisar as descrições de Henriques Leal como parte d'*Os Timbiras*, gostaria de ressaltar apenas a quebra de algumas sucessões que eram esperadas. Se este era realmente o desfecho na parte do poema perdida no naufrágio, o sonho de Mojacá não coincide com os pressupostos de Ogib e com o do próprio sonhador, que tenta despistar as suas duras palavras com recordações faustas do herói desaparecido. Por outro lado, consuma-se com as imprecações do pensamento de Itajuba, pois o morubixaba temia que um tigre traíçoeiro ou uma cascavel que se escondia nas ramas, disfarçadamente, pudessem tornar o mancebo aventureiro numa presa fácil (2.156-158). É plausível que este fosse o desfecho e eu não quero acrescentar nada, senão asseverando que poderia ser, mas não é o que temos em mãos.

Para além de todos os símiles que temos na obra, quiçá a ideia do funeral fosse verdadeira, e dessa forma Gonçalves estaria encaminhando o seu poema para uma *Ilíada* Brasileira, como ele mesmo apregoou – porque de fato o poema homérico se encerra com o funeral de Heitor. Assim teríamos dois pais, nas suas câs sepultando os filhos – um sentido inverso ao do ciclo natural da vida –, e deve ser por isso que tanto Virgílio como Gonçalves Dias representaram os episódios com pessimismo e amargura.

Mas esse episódio possui mais semelhanças com Homero: lá atrás falávamos da abordagem de O'Sullivan sobre a morte de jovens guerreiros diante de seus pais. A *Eneida* tem quatro anciãos, ambos vítimas de sortes funestas: Príamo, que perde o seu filho diante de Tróia, e o segundo é Evandro, o pai de Palante; o terceiro é Lauso que tomba em defesa do pai (*Aen.* 10.813-845.)¹⁶⁴⁴ e o quarto Dauno que vê, no final, Eneias não conceder perdão a Turno, seu filho (*Aen.* 12.930-938). Olhando para trás, particularmente para o clímax da *Ilíada*, em que Príamo e Hécuba testemunham a morte de seu filho Heitor diante das muralhas de Tróia¹⁶⁴⁵. Teria o poeta um interesse na amizade de Itajuba e Jatir para o desfecho tal como Homero dedicou-se a Aquiles e Pátroclo? Jatir seria um novo I-Juca Pirama? E se ele fosse digno de ser morto então isso faria que Itajuba lutasse contra os Gamelas? Não sabemos, mas podemos prever.

¹⁶⁴³ Leal, 1874, 300-301.

¹⁶⁴⁴ M. H. Rocha Pereira cita Evandro como símbolo do amor paternal duramente atingido; Niso e Eurialo que se sacrificam um pelo outro, e o sacrifício voluntário de Lauso por seu pai Mezêncio, quando este havia sido atingido por Eneias. Pereira, 1989, 263.

¹⁶⁴⁵ O'Sullivan, 2009, 447-448.

4.4. QUANDO OS SONHOS DESCEM DO IBAQUE

Esta noite – era lua já morta –
Anhangá me vedava sonhar;
Eis na horrível caverna, que habito,
Rouca voz começou-me a chamar.

Abro os olhos, inquieto, medroso,
Manitôs! que prodígios que vi!
Arde o pau de resina fumosa,
Não fui eu, não fui eu, que o acendi.

Gonçalves Dias, in *O Canto do Piaga*

No sugestivo título desse capítulo surge uma questão: qual a importância dos sonhos na literatura clássica? A autoridade que o sonho exerceu na sociedade primitiva continua imperando pouco latente nos meios religiosos da atualidade, como fonte de conexão entre o mundo invisível e o real. Gonçalves Dias, enquanto etnógrafo, interpretou a importância da experiência onírica na vida dos aborígenes¹⁶⁴⁶, e a sua relevância foi reinterpretada n’*Os Timbiras* e noutros poemas indianistas.

Há duas formas de olharmos a experiência onírica registrada por uma cultura anterior: primeiro podemos olhar através dos olhos dos próprios sonhadores, e assim reconstituir o que significava a consciência em vigília; e a segunda é aplicar os conceitos modernos de análise dos sonhos e assim penetrar o seu conteúdo latente. Este último é um procedimento claramente arriscado, porque repousa numa universalidade de símbolos não comprovada¹⁶⁴⁷. A experiência onírica sempre foi um tema forte na literatura clássica. O sonho se configura como uma parte importante da *Eneida*, e podemos percebê-lo através do estudo do sono (*somnus*) e do sono profundo (*sopor*): estes termos dependem sempre de um estado ao qual se adorna por todo um todo, no relaxamento de todo um ser, uma degustação sobretudo da paz do sono por oposição aos trabalhos árduos do dia-a-dia¹⁶⁴⁸. Highbarger¹⁶⁴⁹, não vê contudo, grandes diferenças entre *Somnus* e *Sopor* em Virgílio. O maravilhoso – a intervenção do sobrenatural ou a possessão de meios mágicos, são estruturas necessárias numa obra clássica¹⁶⁵⁰.

A interpretação dos sonhos em Freud nasce no próprio mundo greco-latino, e o vínculo com a *Eneida* é inclusive sugerido previamente no seu prólogo, tal como relembra Daniel Gillis¹⁶⁵¹: Freud, por exemplo, escolheu como lema desse livro as palavras desafiadoras de Juno: *flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (*Aen.* 7.312)¹⁶⁵². Pachet¹⁶⁵³ em *La Force de dormir* conduz-nos a reconstituição aristotélica

¹⁶⁴⁶ Ferreira, 1949, 149.

¹⁶⁴⁷ Dodds, 1988, 115.

¹⁶⁴⁸ Thomas, 1981, 62.

¹⁶⁴⁹ Highbarger, 1940, 71.

¹⁶⁵⁰ Madelénat, 1986, 58.

¹⁶⁵¹ Gillis, 1983, 24.

¹⁶⁵² Subtítulo do Prefácio da primeira edição de 1900. In Freud, 2004, 9. “Se não posso demover os deuses do Olimpo, moverei o Aqueronte”.

¹⁶⁵³ Pachet, 1988, 31.

do poder do sonho, e o seu ponto de partida é do tratado *Peri Enupniôn*, (Dos Sonhos) onde para o filósofo o que parte da alma é o sonho. A partir dessa noção comum, como é dado pela língua e cultura gregas, Aristóteles procura evitar as armadilhas e reconstruir a sua definição. Para fazer isso, ele deve se opor a noção de que tem crenças implícitas: especialmente a crença de segundo grau, a crença na crença: aquele que acredita que sonhou.

Os sonhos adquiriram nas sociedades primitivas uma importância muito grande enquanto tema religioso. Na *Bíblia* alguns desses eventos tiveram uma importância fundamental: por exemplo, a experiência de José no livro de *Gênesis*; de rei Nabucodonosor em *Daniel*; de Paulo sendo convidado em Tróade para passar na Macedônia em *Atos dos Apóstolos*. Lanternari¹⁶⁵⁴ alega que em todas as literaturas relativas as teorias do sonho, os problemas da interpretação, colocação e avaliação relativamente as várias manifestações características do ser humano, da antiguidade até o presente são condicionadas pelo horizonte ideológico dominante. Assim na antiguidade pré cristã o sonho em geral se insere num sistema sacral-profético ligados ao mundo politeísta.

Hesíodo descreveu que o Sono e a Morte eram filhos da Noite, tal como o Sonho¹⁶⁵⁵. Logo o sono, a morte e o sonho, todos considerados filhos da Noite, nela fundaram a sua morada terrível. Para os Judeus posteriores ao exílio, a morte tornou-se equivalente ao Sono, e tanto na Grécia como na Índia assistimos ao despertar de um significado soteriológico¹⁶⁵⁶. Numa examinação arqueológica de Virgílio, Highbarger¹⁶⁵⁷ analisou as Portas dos Sonhos, nomeadamente os versos seguintes:

Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris,
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.
His ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis portaque emittit eburna,
ille uiam secat ad nauis sociosque reuisit. (*Aen.* 6.893-899)¹⁶⁵⁸.

Notemos as diferenças entre os dois portões do Sono: aquele que é dito ter chifres envia sonhos genuínos e o outro, de marfim brilhante, envia os falsos sonhos. Gonçalves Dias reconstitui o episódio dizendo que os sonhos descem do Ibaque, compreendendo que ele está situado nas alturas. Há todo um ritual, o Piaga roga que os sonhos desçam junto com o orvalho, e que Tupã os visitasse durante a noite, ele que é, basicamente, o deus responsável pelos verdadeiros sonhos, através do qual revelaria o futuro das tribos. Não era raro, segundo Dodds e Lanternari¹⁶⁵⁹, as sociedades usarem técnicas para provocar o sonho divino, ardentemente desejado, embora Homero não tenha citado nenhuma dessas técnicas. Entretanto, um ente é responsável pelos falsos

¹⁶⁵⁴ Lanternari, 1994, 247.

¹⁶⁵⁵ Eliade, 1989, 108; Silva, 1968, 200-207; Highbarger, 1940, 6; Hesíodo, *Teogonia* 211-214, 756-761.

¹⁶⁵⁶ Eliade, 1989, 108. Eliade cita: *Job* 3, 13-15; 3:17; *Eclesiastes* 9:3; 9:10; *Salmos* 88:87.

¹⁶⁵⁷ Highbarger, 1940, 1. Lanternari abordou os mesmos versos supra indicados por Highbarger exemplificando que Virgílio adotou os sonhos distinguindo-os uns como precursores de eventos verificáveis e sonhos enganosos, e também como fonte comprovativa de um princípio comum ao pensamento das civilizações antigas e clássicas. Lanternari, 1994, 249.

¹⁶⁵⁸ “São duas as portas do Sono. Uma delas diz-se que é de corno, pela qual se dá saída fácil às sombras verdadeiras; a outra, resplandecente, feita de branco marfim, mas por ela enviam os Manes para o mundo superior visões falazes.

Aí então, com estas palavras, Anquises acompanha o filho e a Sibila e despede-os pela porta de marfim. Ele apressa-se a dirigir-se para os navios e volta a ver os companheiros.”

¹⁶⁵⁹ Dodds, 1988, 123; Lanternari, 1994, 260-261.

sonhos, Anhangá, e o seu poder cresce com a noite, contando ainda com a ajuda dos seus ministros, os Carai-bebes, que têm o poder de dar formas enganosas aos sonhos (2.83-96). Essa característica da iniciativa dos sonhos e das visões serem incutidas pelos deuses veio da Grécia antiga¹⁶⁶⁰; mas não havia uma distinção de qual deus era responsável por enviar os maus sonhos, no segundo canto da *Ilíada* por exemplo, Zeus envia um sonho enganador à Agamémnon induzindo-o a atacar os troianos¹⁶⁶¹. Por outro lado, Virgílio evidentemente considerou Eneias e a Sibila “falsos sonhos”, sendo Anquises, claro, um dos manes¹⁶⁶². Juno foi quem mais enviou falsos sonhos dentro da *Eneida*: ela engana as mulheres troianas (5.604-679), Amata (7.323-405) e Turno (7.406-455)¹⁶⁶³.

Contrapondo-se, Gonçalves Dias desgarrá dos sonhos o sentido da finitude humana, tal como a epígrafe utilizada por Highbarger para análise desse episódio da *Eneida*; trata-se de um excerto de *A Tempestade* de Shakespeare¹⁶⁶⁴ donde dizia que nós somos um material semelhante ao que compõe os sonhos, e a nossa curta vida é arrematada com um sono. O fragmento é um eco contínuo que veio de Hesíodo, e Virgílio foi o grande catalisador da atividade poética clássica e o seu impulsionador na cultura moderna. De qualquer forma, os sonhos ainda continuaram condicionados aos espíritos.

Gonçalves Dias¹⁶⁶⁵ traduziu Carai-bebes por anjo, mas diferenciou *Caraibêbê çaronçára* (‘anjo da guarda’) de *Caraibêbê Koéra* (‘anjo mau’, ‘diabo’). N’*Os Timbiras*, entretanto, o poeta descartou *Koéra*, utilizando simplesmente Carai-bebe, quase no sentido de alma penada, porque andava vagando pelas florestas a fim de enganar os caçadores. Ao utilizar a terminologia com este sentido, o poeta contrapôs-se a Anchieta¹⁶⁶⁶, que usou o termo *karaibebé* no poema *Pitangê porangeté* (‘muito lindo menininho’), o mesmo termo que Armando Cardoso traduziu por ‘santidade voadora’, o anjo cristão, representado com asas, significando a rapidez do cumprimento das ordens de Deus¹⁶⁶⁷. No entanto, não devemos confundir Carai-bebe com o Tupi *anga*, que significa literalmente as almas das pessoas mortas.

Relembra Cassiano Ricardo¹⁶⁶⁸ que o papel do sonho, do mito e do maravilhoso na epopeia é o elemento que os exegetas de Homero e Virgílio consideraram típicos do gênero épico. Por isso Gonçalves Dias, conhecedor da relevância do sonho nas sociedades indígenas, e tencionando criar uma *Ilíada* Brasileira, não poderia descartar tão relevante objeto poético para uma conexão entre os mundos visível e invisível. Por si só os mitos indígenas, à semelhança de todos os mitos primitivos, possuíam uma conotação educativa¹⁶⁶⁹, porque o mito usa e transmite dados históricos de fundo¹⁶⁷⁰,

¹⁶⁶⁰ Atenas em *Ajax*, Dioniso nas *Bacantes* demonstram suas satisfações e assumem-se como responsáveis pela iniciativa das visões. *Obj. Cit.* Pereira, 2009, 14. Antes de Aristóteles, os gregos julgavam que o sonho não era um produto da alma sonhadora, mas uma inspiração direta dos deuses. Freud, 2004, 16. Aristóteles por sua vez começa o seu estudo sobre os sonhos procurando entender de que parte da alma os sonhos se manifestam. Arist. *Insomn.* 458b.

¹⁶⁶¹ *Obj. Cit.* Pereira, 2003, 70.

¹⁶⁶² Highbarger, 1940, 81.

¹⁶⁶³ Highbarger, 1940, 71.

¹⁶⁶⁴ We are such stuff | As dreams are made of, and our little life | Is rounded with a sleep. (*The Tempest*, 4.1.156-158). *Apud* Highbarger, 1940, 1.

¹⁶⁶⁵ *Dicio.* Dias, 1998, 1164. Outros também utilizaram a mesma tradução: Barbosa, 1956, 336, Navarro, 2005, 154.

¹⁶⁶⁶ Anchieta, 1984, 154.

¹⁶⁶⁷ *Lucas* 2:13.

¹⁶⁶⁸ Ricardo, 1964, 63.

¹⁶⁶⁹ Queiroz, 1971, 107.

¹⁶⁷⁰ Mardones, 2005, 56-57.

como ainda na atualidade servem para fundamentar e justificar os comportamentos e as atividades humanas¹⁶⁷¹.

Os mitos surgiram para explicar a origem do mundo, dos animais, das plantas, do homem, e também contam os acontecimentos primordiais que, no princípio dos tempos, transformaram o homem naquilo que hoje ele é: um mortal, sexuado, organizado em sociedade e dependente do trabalho¹⁶⁷². Logo, conhecer os mitos é descobrir o segredo da origem das coisas¹⁶⁷³, e aquele que pode discernir o segredo das coisas ocultas adquire no meio social um grau de importância determinante para a sobrevivência da sua comunidade. Esse poder, que concerne somente a uma classe de privilegiados, capazes de proceder à interpretação dos desígnios do mundo invisível, é o pilar mestre de toda a fundamentação religiosa universal. Dessa possível conexão com um mundo à parte difundiu-se uma série de interpretações contraditórias e subliminares, ignorando-se mutuamente, na incessante busca paternalista da verdade absoluta.

Entre os primitivos, como entre os civilizados da atualidade, a vida religiosa implica uma valorização dos sentidos sensoriais¹⁶⁷⁴. Gonçalves sabia disso tão bem que no *Brazil e Oceania* referiu que os sonhos também, como entre os Romanos, eram objeto de grande importância, a caça, a pesca, as excursões de guerra, assim como muitos atos individuais que eram determinados pelos sonhos¹⁶⁷⁵. Mas à medida que ele traçava um método de assimilação dos sonhos na comunidade indígena americana, entrou em contradição consigo mesmo. Em primeiro lugar, o poeta estava fadado a fracassar, porque somente um indígena incontaminado com os interesses da sociedade extracomunitária seria capaz dessa narração; de mesmo modo, todos nós estávamos fadados a perder esse patrimônio, porque o índio não sentia necessidade de registrar as suas credices, senão pela tradição oral secular. A angústia da “falsa” narração não se redime e Gonçalves Dias torna-se apenas mais um dos catalisadores da tradição dos sonhos da literatura universal, agora com roupagens cristãs, que por sua vez não escaparam ao influxo de muitas outras culturas anteriores e contemporâneas.

Ao esboçarem as crenças indígenas, todos os cronistas, e principalmente os missionários, foram imparciais na observação. Já abordámos como chegaram à injusta difamação de acreditarem que não tinham Lei, nem Fé, nem Rei. Mas no que toca aos sonhos, quando Thévet¹⁶⁷⁶ criticou com veemência a importância dos sonhos na comunidade indígena, se viu obrigado a reconhecer que não apenas os selvagens americanos acreditavam inteiramente nas previsões representadas pelos sonhos, como também os Lacedemónios e Persas, entre outros bárbaros do oriente. É forçoso recordar, embora Thévet o omita, que no imaginário cristão o sonho sempre foi um terreno fértil. Mas não devemos ignorar também que o tema bíblico, sobretudo o veterotestamentário, de sonhos e visões proféticas reapareceu com o papel fundador no segundo grande movimento de propagação do cristianismo, entre os povos autóctones da América, África e Oceania¹⁶⁷⁷. Culpar portanto os indígenas pela bestialidade da credice nos sonhos que tinham equivalia a esquecer-se de que os Cristãos faziam exatamente a mesma coisa. Condena ainda o frade francês o fato de os índios acreditarem piamente na interpretação que os Pajés davam¹⁶⁷⁸. Lamentável difamação porque, sendo eles os líderes religiosos, em quem mais deveriam acreditar? E mais: a quem os cristãos

¹⁶⁷¹ Eliade, 1989, 12.

¹⁶⁷² Eliade, 1989, 17.

¹⁶⁷³ Eliade, 1989, 19.

¹⁶⁷⁴ Eliade, 1990, 75.

¹⁶⁷⁵ Dias, 1909, 107-108.

¹⁶⁷⁶ Thévet, 1978, 116.

¹⁶⁷⁷ Lanternari, 1994, 270.

¹⁶⁷⁸ Thévet, 1978, 116.

recorriam e a quem recorrem ainda para a interpretação de sonhos senão aos seus líderes religiosos? O próprio padre António Vieira tinha esboçado a violência inerente ao uso da evangelização no seu *Sermão da Sexagésima*¹⁶⁷⁹; o exercício não só dava o direito de converter quem não professa, como de condenar aquele que não crê.

A explicação etnográfica de Gonçalves Dias dá conta de que o paraíso situava-se além dos Andes, porque estes índios, em tempos remotos, haviam cruzado as cordilheiras fugindo ao jugo dos Incas, então uma civilização nascente¹⁶⁸⁰. A explanação do poeta é pertinente e extraída de outros cronistas, contudo duvidosa, já que alguns, mais tarde, poriam em xeque a possibilidade de os índios terem cruzado ao volumoso rio Amazonas junto a sua foz, ou as dificuldades de travessia que os Andes sempre impuseram, motivo pelo qual se viu a civilização inca – pressionada entre o mar e a cordilheira, num território desértico e diminuto relativamente à dimensão da América do Sul – forçada a expandir-se tecnologicamente para sobreviver, ao passo que os demais povos, na abundância de víveres que encontravam nas florestas a oriente dos Andes, não se viram forçados à mesma circunstância – fato aliás, abordado pelo próprio poeta¹⁶⁸¹. Há uma diferença étnica entre os grupos da costa Atlântica com os Tapuias do interior do Brasil e com os Incas, indícios de que estes povos não tenham partido do mesmo local, contudo tinham uma dimensão do continente e dos povos circunvizinhos.

Existem algumas discrepâncias no imaginário poético d’*Os Timbiras*, porque há uma mistura da teogonia Tupinambá com a teologia cristã, formando juntas uma nova teogonia (totalmente alheia à verdadeira) Timbira. O Ibaque não tem uma localização exata, mas é certo que é a casa de Tupã. Este paraíso possui duas localizações, como muito bem observou Matos¹⁶⁸²: no verso 1.246-249, o poeta situa-o nos astros¹⁶⁸³, tendo as nuvens como suportes, onde os bravos já mortos se debruçam e folgam, avistando os seus descendentes; mas, num verso anterior (1.71-72), situou-o além dos Andes. Isto mais não é do que uma iteração daquilo que o poeta já havia dito em *I-Juca Pirama*: nos Andes reviviam os fortes, aqueles que souberam contrastar os medos da fria morte. Mas o mesmo “Tupã [que] sorri lá dos astros”, numa vaga alusão, é o deus que vive na alma do homem: “bem sei que um deus te mora dentro d’alma | e nunca houvera Ogib de espancar-te | do lar, onde Tupã é venerado.”¹⁶⁸⁴. De acordo com Hélène Clastres¹⁶⁸⁵ essa morada dos ancestrais situava ‘além das montanhas’ e era possível chegar lá ‘sem passar pela prova da morte’, contudo os missionários passaram a difundir a ideia de que neste local não havia mais morte e a terra produzia sem sementeira.

O feérico e o fantástico são duas espécies do gênero Maravilhoso. Mas a par do maravilhoso harmonioso existe o maravilhoso negro em que o fantástico e o feérico se reúnem. Culminando numa visão, sem dificuldades, a alegria num universo elísio, e em tempos remotos os homens situavam a felicidade perfeita em lugares longínquos¹⁶⁸⁶. A noção de que um deus habita no interior do homem¹⁶⁸⁷, e ao mesmo tempo vive nas

¹⁶⁷⁹ Vieira, 2008, 21-62 (b).

¹⁶⁸⁰ R. Berr. Dias, 1868, 211 (3); B.O. Dias, 1909, 168.

¹⁶⁸¹ Dias, 1869, 29-30.

¹⁶⁸² Matos, 1988, 26.

¹⁶⁸³ Rousseau e os românticos europeus descobriram e cultuaram Deus nos astros e nas águas do mar, nas montanhas e nos prados, no vento, nas árvores e nos animais. O panteísmo representa a forma da religiosidade mais frequente. Silva, 2011, 559.

¹⁶⁸⁴ Ferreira, 1949, 81.

¹⁶⁸⁵ Clastres, 1978, 31.

¹⁶⁸⁶ Vax, 1972, 7-9.

¹⁶⁸⁷ 1 *Coríntios* 3:16-17

alturas¹⁶⁸⁸, é cristã. Mas, curiosamente, esse mesmo deus cristão habitava em um monte cujo nome era Sião¹⁶⁸⁹, o que abre suspeitas quanto à origem da crença de um paraíso situado além dos Andes. Por outro lado, Tupã iguala-se a Zeus, porque ele é o senhor do trovão na cultura grega¹⁶⁹⁰.

„Tupan sorri-se lá dos astros,
Diz o chefe entre si, – lá, descuidosos
Das folganças de Ibáke, heróis tymbiras
Contemplão-me, das nuvens debruçados:
E por ventura de lhes ser eu filho
Enlevão-se, e repetem, não sem gloria,
Os seus cantores d’Itajuba o nome. (1.246-252)

As divindades em Gonçalves Dias se personificam na natureza, Tupã é o deus do raio, ele mora nos astros que se chamam Ibaque; Anhangá é a força do mal, um ente não muito bem decifrado pelo poeta, mas ele opera com mais força durante a noite. Parménides e Empédocles também definiam que os deuses eram a personificação das forças da natureza¹⁶⁹¹. No entanto o poeta descarta os santos adotados pela igreja Católica; os heróis timbiras mortos são à semelhança de Coema – a esposa morta que desce para inspirar os sonhos, dos antepassados de Itajuba que dos Ibaque sorriem com as façanhas do seu herdeiro, e da sombra do nobre selvagem guerreiro que caminha com o arco bipartido procurando debalde asilo na terra de seus pais. Descarta portanto, a noção de que certos deuses eram reis ou heróis divinizados devido aos serviços prestados à humanidade, era uma ideia defendida desde Heródoto; mas foi Evêmero (c.330- c.260) que popularizou esta interpretação pseudo-histórica¹⁶⁹².

Gonçalves Dias ao construir a religião indígena tem de lidar com um problema do mundo ao qual pertence. O mundo ocidental experimenta até os dias de hoje um certo mal-estar diante das inúmeras manifestações do sagrado, custa-lhe aceitar que para certos humanos o sagrado possa manifestar-se em pedras, árvores, etc. Em parte porque não é capaz de ver as *hierofanias* por trás destas adorações, porque para estes povos o objeto a que adoram ultrapassou a sua condição, ou seja, a pedra não é mais pedra, mas qualquer coisa sagrada que se manifesta nela¹⁶⁹³. O Tupã de Gonçalves Dias é um deus longínquo, supremo e de estrutura celeste e bem semelhante ao cristão. Mircea Eliade¹⁶⁹⁴ considera que estes deuses são de grande importância para a compreensão da história religiosa da humanidade em todo o seu conjunto. Os seres supremos de estrutura celeste têm tendência de desaparecer do culto: afastam-se dos homens, retiram-se para o céu e tornam-se *dei otiosi*. Os seres supremos de estrutura celeste só se conservaram entre os povos pastores e ganharam uma situação singular nas religiões de tendência monoteísta. Mas há uma situação curiosa, que a nós cabe refletir: os timbiras não possuíam culto organizado e institucionalizado como os Europeus. Em muitas populações africanas, o deus celeste está demasiado longe ou era demasiado bom para receber culto e só eram invocados em situações extremas, por exemplo. Vejamos um caso específico abordado por Eliade¹⁶⁹⁵: o deus supremo dos Héréos, Ndyambi, retirou-

¹⁶⁸⁸ *Salmos* 123:1; *Eclesiastes* 5:2; *Atos* 1:2 (nessa passagem, exclusivamente, Cristo foi arrebatado ao céu).

¹⁶⁸⁹ *Salmos* 9:11; 76:2; *Joel* 3:17, 21.

¹⁶⁹⁰ Hesíodo. *Teogonia* 40-41.

¹⁶⁹¹ Eliade, 1970, 9.

¹⁶⁹² Eliade, 1970, 11.

¹⁶⁹³ Eliade, 1970, 26.

¹⁶⁹⁴ Eliade, 1970, 131-135.

¹⁶⁹⁵ *Ibidem*, 134.

se para o céu e abandonou a humanidade a divindades inferiores. De forma que os nativos daquela tribo temiam muito mais os espíritos dos mortos. Da mesma forma se passava com os Tumbukas e com os negros da língua Tshi da África Ocidental e Njankupon. Em todas estas tribos, o ser supremo perdeu a sua atualidade religiosa, está ausente dos cultos, e no mito retirou-se para muito longe dos homens.

Os cronistas e missionários foram unânimes ao acusarem os Tupis de não prestarem culto organizado a deuses ou heróis¹⁶⁹⁶. A falta de religião foi apontada por D'Orbigny¹⁶⁹⁷ como as abstrações da capacidade intelectual e o motivo de os europeus considerá-los inferiores ao restante da humanidade. Contudo, o maior erro dos Europeus foi tentar encontrar nos trópicos uma religião com culto semelhante ao que se via no Velho Mundo, mas é necessário lembrarmos que, em muitas partes da África, Oceania e Ásia, o mesmo fenómeno se dava como nas Américas, ou seja, os índios prestavam reverência, mas não culto, e Léry sentiu-se embaraçado olhando para os Tupinambás e recordando as palavras de Cícero¹⁶⁹⁸: que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que seja, sem a ideia da existência de um deus supremo e criador. A falha dos europeus foi juntar a crença aos ritos institucionais, esse estranhamento deixou latente a verdadeira crença indígena, mas sabemos que eles dispunham de crenças em seres sobrenaturais e invisíveis. Thévet e Cardim¹⁶⁹⁹ afirmaram que os índios reconheciam Tupã como um ser que vivia nas alturas e fazia trovejar, mas não conheciam, no entanto, um modo de dirigir-lhe louvores ou preces, nunca fazendo nada desta espécie, até porque acreditavam que não morava num único lugar, indo de um lugar para outro, revelando aos profetas indígenas os seus segredos.

Olhando para a teogonia Tupi, os Jesuítas elegeram Tupã e Anhangá como as divindades equivalentes às entidades cristãs que representam o bem e o mal. Essa apropriação de uma entidade pré-constituída foi depois enriquecida com novos, ao mesmo tempo que alguns foram perdidos¹⁷⁰⁰. O padre José de Anchieta foi o primeiro a criar uma mãe para Tupã, *Tupãsy*, para a equivalência de Maria, mãe de Jesus, e não importa que essa adaptação se tenha feito por um estranhamento não apenas da identidade, mas também do domínio da língua Tupi.

Ironicamente, os poetas Românticos serviram-se da recriação dos Jesuítas que foi antes reiterada pelos Arcades: Tupã, o todo-poderoso, governa o mundo, e para os românticos ele é o pai de todos os homens¹⁷⁰¹. A contradição que os Jesuítas e os

¹⁶⁹⁶ Bosi, 2001, 68.

¹⁶⁹⁷ D'Orbigny, 1839, v.1, 235.

¹⁶⁹⁸ *Apud* Léry, 1941, 186; não prestavam culto organizado a deuses, nem a heróis, como faziam os gregos e romanos. Costa, 1934, 242.

¹⁶⁹⁹ Thévet, 1978, 99-100; Cardim, 1939, 144. Para Cardim, os índios não tinham um nome próprio para se referirem a Deus, mas chamavam *Tupã* a quem provocava os trovões e relâmpagos, o mesmo deus que lhes deu enxadas e mantimentos. *Vd.* Melatti, 1987, 141. Durão no seu poema representaria a ideia *ipsis uerbis*.

¹⁷⁰⁰ Essas apropriações de elementos nativos são tão presentes na propagação do cristianismo, que estudos recentes demonstram quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforços católicos e protestantes no sentido de separar o cristianismo do paganismo. Sousa, 1987, 90.

¹⁷⁰¹ Ferreira, 1949, 90. Tal como representa Santa Rita Durão:

Tu lhe mudaste em ferro a carne branda,
 Tu fazes que na mão se acenda e lhe arda
 A viva chama que Tupá nos manda,
 Tupá, que rege o céu, que o mundo guarda.
 Com ele hei de vencer por qualquer banda,
 Com ele em campo armado, já me tarda
 O cobarde inimigo, que a encontrá-lo
 Vivo, vivo me animo a devorá-lo. (*Car.* 2.36)

Árcades não perceberam, e na qual os Românticos não quiseram reparar, é que a divindade responsável pela criação do mundo era Monan, e ainda só algumas partes, e Tupã o responsável pela destruição, pela ação do seu raio. No entanto, ao que sabemos, os índios não privilegiavam nem um nem o outro¹⁷⁰², embora, obviamente, temessem mais sempre aquele que lhes poderia causar mal. No poema *Dertinca*, de Junqueira Freire – contemporâneo de Gonçalves Dias – há uma alusão ao deus que comanda os raios e deixa os homens espavorecidos pelo poder que deles emana¹⁷⁰³. Nos *Filhos de Tupã*, José de Alencar disse que os Tupis tinham herdado esse nome dado por seu deus, pai e criador dos homens. Já em Gonçalves Dias, ele é sempre um espírito de vingança, algo que não constitui, de todo, uma fraqueza do deus. Para Ferreira, essa é mesmo uma característica que visa mostrar a grandeza do deus que sabe castigar¹⁷⁰⁴.

Foi a crença de Itajuba que primeiro nos denunciou qual a morada de Tupã. Até este instante o poeta só havia falado dos seus cultores, mas nos seus primeiros versos só temos a presença de “batalha mal sangrada”, não falando ainda das festas nem dos ritos dos Piagas, e ainda pouco sabíamos sobre como se superintendia o culto de Tupã. Itajuba sorri, contemplando os seus guerreiros que tão prontamente correm atendendo ao som atoador do seu membi, e crê que o seu sorriso é compartilhado por Tupã. O morubixaba alegra-se de fazer jus ao nome Timbira, crê que os heróis mortos tinham orgulho de tê-lo como filho, como herdeiro. Lá, nas folganças desse paraíso que Itajuba situa nas nuvens, o seu nome é por certo celebrado; lá, certamente, é o local onde vai encontrar, orgulhoso, aqueles que se orgulharam do seu nome. Que importa se o Ibaque de Gonçalves é uma cópia da “Nova Jerusalém” do *Apocalipse*, onde os santos não-de encontrar-se um dia? Reforçando a religião de Itajuba, Mojacá, no seu discurso, revelamos um pouco sobre o Piaga, falando qual era o seu ofício e do local onde vivia:

„Devoto Piaga [...]
Que vida austera e penitente vives
Dos rochedos na lapa venerada,
Tu, dos gênios do Ybáke bem fadado,
Tu face a face com Tupan praticas
E vês nos sonhos meos melhor qu’eu mesmo. (3.452-457)

Estes versos são evidentemente retirados das crônicas coloniais, tanto que Gabriel Soares e Salvador¹⁷⁰⁵, por exemplo, consideraram que estes feiticeiros viviam em casa apartada, numa habitação muito escura e com porta muito pequena, pela qual ninguém ousava entrar. Montaigne¹⁷⁰⁶ reconhece-lhes o valor equivalente ao de um sacerdote ou profeta, que eram eremitas austeros, que viviam em cavernas hediondas, nas quais, sob pena de morte, não penetravam indivíduos profanos. Vivendo rígida e sobriamente, depois de um longo e terrível tirocínio, ainda mais rígido do que a sua vida, estes sacerdotes eram objeto de culto e de respeito por parte de todos. Para D’Orbigny, eram os adivinhos dos índios, seus intérpretes, que faziam as suas orações dentro das cabanas octogonais sem jamais oferecer oferendas ou sacrifícios¹⁷⁰⁷. Eram os únicos que dominavam os chefes, mas suscetíveis de serem duramente castigados em caso de malogro¹⁷⁰⁸. Eram “– a baliza formidável que felizmente se erguia entre o

¹⁷⁰² Couto, 1998, 111. *Vd.* estudos etnológicos de Alfred Métraux, Léon Cadogan e Egon Schaden.

¹⁷⁰³ Ferreira, 1949, 81.

¹⁷⁰⁴ Ferreira, 1949, 80.

¹⁷⁰⁵ Sousa, 1938, 381; Salvador, 1918, 61.

¹⁷⁰⁶ Montaigne, 1910, 203.

¹⁷⁰⁷ D’Orbigny, 1839, v.1, 233-234. Falando exclusivamente dos Guarayos, contudo é uma afirmação contraditória, pois os pajés faziam oferendas como atesta outros cronistas.

¹⁷⁰⁸ De acordo com Métraux, Montaigne, Thévet e Serafim Leite. *Apud* Maestri Filho, 1997, 215.

conhecido e o desconhecido – entre a tão exígua ciência d’aqueles homens e a tão desejada revelação dos espíritos¹⁷⁰⁹”. Hélène Clastres¹⁷¹⁰ diferenciou os Pajés dos Caraíbas¹⁷¹¹: os primeiros eram simplesmente curandeiros, previam e descobriam os nomes dos recém-nascidos, e ao lado do morubixaba repartia o poder no seio da tribo. O morubixaba (*mburuvicha*) era o chefe político e o Pajé (*Pagy uaçu*) o grande xamã. Os maiores xamãs recebiam o nome de *Caraí* ou *Caraíba*, mas nem todos os pajés desfrutavam de igual prestígio e nem todos chegavam a ser Caraíbas. Léry adverte para que se não confunda os dois, porque os Pajés eram muito mais médicos do que religiosos; enquanto os Caraíbas viviam sozinhos e vagando sem tribo, sozinho ou em grupo, eram capazes de reunir várias tribos num mesmo local para assistir uma cerimónia. Em virtude desse poder de persuasão, muitos Caraíbas usufruíram da sua posição político-estratégica de homem-deus e se tornaram chefes, como foi o caso de Cunhambebe, e Clastres¹⁷¹² supõe que os Guaranis estivessem indo nessa direção.

O xamã, na sociedade, singulariza-se por adotar um comportamento estranho: procura a solidão, torna-se um sonhador, adora vaguar nos bosques ou nos lugares desertos, tem visões, canta durante o sono¹⁷¹³. Gonçalves Dias prefere utilizar o termo “Piaga” que provém de alguma língua norte-americana, ao passo que José de Alencar, preferiu “pajé”¹⁷¹⁴; ambos excluem o Caraíba. Mas o Piaga de Gonçalves é muito mais Caraíba do que Pajé; embora ele tenha sabido a diferença entre um e outro¹⁷¹⁵.

Nenhum indivíduo indígena sofreu mais duros recalçamentos do que estes sacerdotes, eles que, na realidade, três eram os elementos a ser combatidos dentro das comunidades indígenas: o caraíba, o pajé e o morubixaba. Com o chefe da aldeia era mais fácil, pois os Portugueses podiam estabelecer alianças com eles e não precisavam muitos esforços, já que os índios eram fiéis cumpridores das suas alianças; mas com os caraíbas e pajés não havia nenhum tipo de acordo possível, tanto que os Jesuítas e frades protestantes (franceses, holandeses) barafustaram com veemência contra a prática religiosa encabeçada por estes indivíduos.

Para Thévet¹⁷¹⁶, além das perseguições que os índios sofriam por parte do espírito maligno e do seu modo erróneo de interpretar os sonhos, estes povos, aparentemente tão distanciados da verdade, procediam de modo tão irracional que chegavam ao ponto de adorar o Diabo, através de seus ministros chamados *pajés*. Já o português Gabriel Soares¹⁷¹⁷ disse que estes feiticeiros indígenas tinham por hábito meterem mil mentiras pelas suas cabeças. Ambrosio Brandão¹⁷¹⁸ também criticou estes feiticeiros, que podiam prometer fortunas aos índios em jornadas e batalhas, mas que por vezes também podiam pregar o infortúnio, sendo assim os responsáveis também por decretarem as causas tinham para fazer a guerra. Para Salvador¹⁷¹⁹, quando estes feiticeiros diziam que determinado índio havia de morrer em pouco tempo, este ia logo se lançar na rede sem querer comer nem beber e de pasmo se deixava morrer; conclui

¹⁷⁰⁹ *Apud* Marques, 2006, 182. Em nota de rodapé, revela que é nota de Gonçalves Dias.

¹⁷¹⁰ Hélène Clastres utiliza-se das descrições de D’Evreux, Léry, Lozano, Métraux, Nimuendaju, Nóbrega e Staden para formular a diferença entre os Caraíbas e Pajés na sociedade tupi-guarani e o padrão cerimonial desenvolvido por eles. Clastres, 1978, 34-51.

¹⁷¹¹ Caraíba é um termo originário dos idiomas do Caribe e Aruaque, que significava homem valente, foi introduzido no Tupi com o sentido de homem sagrado. Couto, 1998, 115.

¹⁷¹² Clastres, 1978, 68-79.

¹⁷¹³ Eliade, 1990, 76.

¹⁷¹⁴ Proença, 1971, 91.

¹⁷¹⁵ *Vd. Brazil e Oceania*. Dias, 1909, 113.

¹⁷¹⁶ Thévet, 1978, 117.

¹⁷¹⁷ Sousa, 1938, 381.

¹⁷¹⁸ Brandão, 1943, 282.

¹⁷¹⁹ Salvador, 1918, 61.

que eram mais mata-sanos que médicos, que não podiam curar os enfermos senão com enganoso, chupando-lhes as partes que lhes doíam e tirando da boca um espinho ou prego velho que para o efeito levavam escondido¹⁷²⁰. Contudo, a má simpatia suscitada por estes xamãs continua até aos dias atuais.

Mas, no caso dos sonhos, até hoje a psicanálise com todos os recursos da modernidade diz que a interpretação não possui modelo ou código e que a maneira mais fácil de analisa-lo é ler muitas interpretações, estudar, pesquisar, sentir, surpreender, observar e sobretudo ter uma intuição para empreender o mais subtil de todos os processos psicológicos: a análise dos sonhos¹⁷²¹. O próprio Freud diz que não é possível que a interpretação se apoie em alguma coisa objetiva, senão no próprio arbítrio do intérprete¹⁷²². Aristóteles diz que qualquer um pode interpretar os sonhos verídicos; mas somente o intérprete é que pode julgar as semelhanças das coisas dentro dos sonhos; ele chama por semelhanças as imagens nos sonhos porque são mais ou menos parecidas com as representações de objetos imersos na água, donde se o movimento do líquido for violento a representação não é de nenhuma maneira semelhante ao original, daí a importância daquele que sabe interpretar porque ao dormir o movimento destrói os sonhos verídicos¹⁷²³.

As condenações dos Piagas pelos Jesuítas são por vezes absurdas, como já dissemos. Algumas descrições só poderiam ser explicadas do ponto de vista da parapsicologia, o que não é nosso interesse. Não nos cabe justificar a autenticidade dos “ritos semibárbaros”, antes nos interessa apenas como o poeta cantou um rito descartado pelos Jesuítas. Se a religião de que o poeta dispõe é distorcida da realidade indígena isso pouco importa, mas do ponto de vista da reivindicação o Piaga não tem nenhuma semelhança com o Jesuíta, ao passo que a religião tem¹⁷²⁴. A parapsicologia preocupase em estabelecer a autenticidade de determinado caso concreto e estuda as condições em que ele se manifesta, ao passo que a história das religiões esforça-se por decifrar o simbolismo da ascensão para compreender a ligação entre mitos e ritos ascensionais, e assim conseguir definir a ideologia que valorizou e justificou¹⁷²⁵. Mas, tanto para um quanto para outro modelo deparamo-nos com um imenso problema com que o poeta, o historiador ou mesmo o parapsicólogo deve lidar: as descrições mais antigas de ritos semibárbaros foram escritas já com juízos emitidos por Jesuítas que nunca estavam de acordo com os ritos. Logo, até que ponto devemos confiar nas suas descrições? Até que ponto elas eram de fato reais? A verdade é que os Piagas eram os primeiros a sofrerem

¹⁷²⁰ “Espinhas, fragmentos de ossos (...) escondiam previamente debaixo da língua, apresentando-os aos parentes do doente, concluída a operação, como causadores da enfermidade.” Couto, 1998, 114.

¹⁷²¹ Silva, 1968, 191.

¹⁷²² Freud, 2004, 46-47; *Obj. Cit.* Silva, 1968, 192. Conforme indica Freud, Otton Gruppe em *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* divide, a partir de Macrobio e Artemidoro, os sonhos em duas espécies: o primeiro influído tão só pelo presente (ou passado) e carente de significação com o futuro, pertencia enopnia (capacidade de dormir placidamente), insónia, que reproduzem imediatamente a representação dada ou seu oposto; por exemplo, a fome e sua satisfação, e os janasmapata, que desenvolvido fantásticamente a representação dada; por exemplo: pesadelo, efialta. A segunda era julgada como determinante do futuro e que incluíam: primeiro: um oráculo direto, recebido no sonho; segundo: a predição de um dito futuro; terceiro: um sonho simbólico, que necessita de interpretação. Freud, 2004, 16. Daí a necessidade daquele que interpreta

¹⁷²³ Arist. *Div.Somn* 464b.

¹⁷²⁴ Angione Costa, citando Gonçalves Dias analisa como as raças bráslicas avançaram do totemismo à procura de formas mais abstratas da ideia de Deus. Tupã, o ser misterioso e desconhecido, que se manifestava no clarão dos relâmpagos e no estrugir do raio e no sol toma a forma abstrata do deus cristão, e Anhangá, protetor da floresta, toma as funções de Satanás. Costa, 1934, 246-248. Para Orico, uma atribuição comprometida, porque Anhangá não possui os mesmos atributos do Demónio cristão. Orico, 1930, 106.

¹⁷²⁵ Eliade, 1990, 89.

com o contato com a civilização. Para dominar um povo é preciso antes mudar a sua crença, o seu imaginário. E a imagem do Jesuíta enquanto salvador surge como imprescindível, não sendo poucos aqueles que reconhecem a sua importância para a colonização.

N' *Os Timbiras*, o Piaga é aquele que interpreta os sonhos, e o seu prestígio era tão grande que bastava a sua voz para provocar o maior entusiasmo no coração dos guerreiros¹⁷²⁶. O Piaga ainda tinha o poder de tornar o corpo humano invulnerável¹⁷²⁷ e sabia explorar a submissão e a credulidade dos índios, e é no meio da agitação dos índios que Itajuba propõe consultar o Piaga para aplacar a cólera divina¹⁷²⁸.

Ao lado de Tupã e Anhangá, Gonçalves Dias usa os manitôs, divindades protetoras das famílias que habitavam nos cumes das tabas dos Timbiras. Ao lado contrário surgem as entidades maléficas por natureza: os Caraiebes e as Angoeras, espíritos que perturbavam os índios, tal como responde o Piaga a Mojacá:

Angoéra máo turbou-te a phantasia,
Afflicto Mojacá, teo sonho mente (3.460-461).

O rito do Piaga não difere muito dos rituais de outras religiões. Comparemos com o ritual descrito por Mircea Eliade¹⁷²⁹: a função do ritual análogo é transferida para o limiar das habitações humanas, aliás, os guardiões habitam no limiar, é dali que os deuses e espíritos proíbem a entrada de adversários como às potências demoníacas e pestilências. Ao que parece, as Angoeras agiam durante o dia e os Caraiebes durante a noite, um turbando a fantasia e o outro dando novas formas aos sonhos, a fim de confundir os indígenas. Ser perturbado em sonhos era um acontecimento recorrente na epopeia. Yasmin Syed¹⁷³⁰ lembra que Virgílio usa o sonho em diversas cenas e o seu conceito é o termo que é usado em teoria retórica para descrever uma crença. A fantasia exerce um poder na poesia e na retórica e na mente do público ouvinte através de um modelo em que a linguagem é transformada dentro de imagens visuais, e é a própria imagem mental que afeta a mente. A conexão entre o poema e a visão estabelece o conceito de fantasia pondo em movimento a questão do poder da poesia dentro de uma teoria de um quadro concetual do senso de percepção. Highbarger¹⁷³¹ lembra que Penélope era frequentemente perturbada pelos sonhos, em especial a ocasião em que julgou ver o ataque de uma águia a vinte gansos que haviam sido comidos numa gamela no salão do palácio. Para Dodds¹⁷³², este é o único sonho em Homero que é interpretado simbolicamente.

Quando os guerreiros de Itajuba se separam (2.56-59) os manitôs ainda protegem as tabas dos Timbiras. Então, o poeta finalmente introduz-nos o Piaga:

Vela Tupan sobre elle, e os sanctos piagas
Comprida serie de floridas quadras
Ver lhe assegurão: nem de ha pouco a luta,
Melhor disseras de renome ensejo,
Os desmentio, que nunca os piagas mentem. (2.62-66)

¹⁷²⁶ Ferreira, 1949, 130-131.

¹⁷²⁷ Ferreira, 1949, 132.

¹⁷²⁸ Ferreira, 1949, 132-133.

¹⁷²⁹ Eliade, 1970, 39-40.

¹⁷³⁰ Syed, 2005, 44-45.

¹⁷³¹ Highbarger, 1940, 33.

¹⁷³² Dodds, 1988, 119.

Dizíamos no início que a autoridade de Itajuba não ultrapassava o poder do Piaga, e Gonçalves Dias dá-nos a entender que a proteção da taba dependia dos Manitôs, de Tupã e dos Piagas. As três coisas estão intrinsecamente ligadas, já que a palavra do Piaga era infalível e a presença dos manitôs representava a segurança. Se Tupã não velasse pela tribo, estes entes fugiam, e conseqüentemente o Piaga recusar-se-ia a fazer oferendas, já que não seria atendido. Na verdade, os Manitôs fazem-me recordar uma passagem hebraica, na qual a “arca da aliança” era o símbolo da presença de Deus entre os Israelitas e, ao perderem este objeto, uma grande ruína se abateu sobre a nação¹⁷³³. Os índios tinham grande respeito pelo Piaga, e com razão observou Thévet¹⁷³⁴ como os selvagens ficavam bastante felizes quando conseguiam cair nas graças deles. A infalibilidade do Piaga é atestada pelo poeta, entretanto os índios não sentem medo, porque eram todos bravos, e aos corajosos cabia um espaço no Ibaque (2.67) – “Por que meditação pois? Também não sabem!” (2.68). É uma atmosfera cheia de dúvidas, porque o futuro para os índios é incerto, embora se tenha já a certeza de que não há mais esperança.

Thévet descreve que, quando as adivinhações requeriam maior importância, os pajés mandavam construir uma choça nova, e não permitiam ninguém habitar nela antes de concluí-la. No interior armavam uma rede branca e limpa, levavam para lá uma quantia de víveres, incluindo o cauim – para esta ocasião feito por uma menina de dez a doze anos – e farinha de raízes. Depois o povo conduzia o pajé para a cabana, e ali ficaria sozinho, depois que uma jovem lhe trouxesse água para as suas abluções. Antes da cerimônia o pajé devia se abster da sua esposa por nove dias. Lá dentro, sozinho, invocava o espírito durante cerca de uma hora, sendo que os índios não conheciam esta cerimônia no interior. Ao final das invocações chegava o espírito, dando-se a revelar pelo som de pios ou assovios. Thévet rebata veementemente estes procedimentos, mas admite que um silvícola contou-lhe que um dos pajés havia previsto a chegada dos Franceses¹⁷³⁵.

O Piaga sai da sua caverna, onde sequer os olhos humanos penetravam, carregando um cendal na cintura e um cocar de plumas escuras que lhe cai sobre a fronte. As rugas denunciam-no como um homem anoso, já de pensamento amadurecido. Cercam-lhe os pulsos cascavéis loquazes, e o ruído promovido pelo Piaga é respondido no tripudio sacro dos pés (2.69-77). Gonçalves, enfim, introduziu o rito semibárbaro dos cultores de Tupã. O Piaga entra majestoso, grave e “cheio do Deus”, um ser em cujo peito tão fraco habita um deus tão forte (2.77-78), resquícios do catolicismo gonçalvino tão forte nos *Hinos*. Enche-se de fumo ao redor, e a quantidade da exalação é comparada à neblina do sol quando nasce. A fumaça traz o entorpecimento, o sono; Carlos Salles recorda que o termo em sua etimologia grega é *narkê*, de onde deriva a palavra *narkótikos*, narcótico¹⁷³⁶. Isso indica que os deuses não falam aos homens naturalmente, senão num estado de transe – seja ele pelo entorpecimento ou pelo sono. Como Clastres¹⁷³⁷ recorda, esse meio de comunicação com o sobrenatural é tão conhecido que pouco vale insistirmos aqui. Nas mãos, o Piaga ostenta o “ruidoso maracá”, iniciando-se os sons sacros¹⁷³⁸ desta ferramenta tão importante (2.79-82); um

¹⁷³³ I *Samuel* 4.

¹⁷³⁴ Thévet, 1978, 116.

¹⁷³⁵ Thévet, 1978, 118.

¹⁷³⁶ Salles, 1998, 81.

¹⁷³⁷ Clastres, 1978, 50.

¹⁷³⁸ Figueiredo é sucinto e diz que “a música do índio é pobre”, mas não desconsidera que quase todas as tribos eram amigas da música, com os seus instrumentos feitos de ossos, os maracás e os clarins. Figueiredo, 1949, 230.

instrumento de guerra sagrado que (aos olhos de Ferreira¹⁷³⁹) pode ser comparado ao *psalterium* dos Hebreus e ao *orgam* dos cristãos. Eis os ritos semibárbaros do Piaga, cultores de Tupã, a forma de solicitar ao deus auxílio, uma revelação das aventuras que aguardavam os Timbiras.

Dentro do maracá encontrava-se encerrado o espírito protetor. Era este um instrumento mágico-religioso – uma cabaça decorada que imitava o rosto humano, atravessada por uma vareta confeccionada de brejaúba, na qual eram introduzidas sementes de cajueiros ou pedras que serviam de chocalho¹⁷⁴⁰. O maracá, antes a representação mística do pajé, se transformou na configuração material dos espíritos¹⁷⁴¹. Neles os indígenas depositavam as suas oferendas enquanto os Caraíbas diziam que, ao término, os espíritos viriam falar-lhes; não nos esqueçamos que Caraíba aqui aparece com o sentido de homem sagrado¹⁷⁴².

„Visita-nos Tupan, quando dormimos,
E' só por seo querer que estão sonhamos;
Escute-me Tupan! Sobre vós outros,
Poder do maracá por mim tangido,
Os sonhos desção, quando o orvalho desce. (2.83-87)

A ideia dos sonhos que desce com o orvalho contraria a noção moderna de “termos” um sonho, e iguala-se com os gregos, cuja noção determinava que eles “viam” um sonho, além de que o sonho não só “visitava”, como também “estava suspenso”¹⁷⁴³; dessa forma, os Timbiras viam os sonhos que desciam. Mas para os gregos os sonhos tinham uma origem tenebrosa, ctónica, e relegavam o reino dos sonhos para os espaços além-Oceano, isto é, para além dos confins do cosmos e onde o próprio cosmos se origina¹⁷⁴⁴.

Por outro lado, a invocação de Tupã para propiciar aos índios bons sonhos demonstra a importância desse poder onírico na sociedade Timbira. A própria psicanálise descreve que o sonho está longe de ser prejudicial, porque é um fiel guardião da nossa saúde psíquica, da nossa alegria de viver, uma vez que a vida não passa de uma contínua procura de prazer, contrariada pela realidade¹⁷⁴⁵. Continuando a narração o poeta revela os impropérios que a noite traz. Porque se esse é o momento propício para que os deuses possam se comunicar com os homens, também é o momento em que os seres maléficos sobrenaturais adquirem poder:

„O poder de Anhangá cresce co'a noite;
Sólta de noite o máo seos máos ministros:
Caraibêbes na floresta accendem
A falsa luz, que o caçador transvia.
Caraibêbes enganosas formas
Dão-nos aos sonhos, quando nós sonhamos.

¹⁷³⁹ Ferreira, 1949, 129.

¹⁷⁴⁰ Clastres, 1978, 47-48.

¹⁷⁴¹ Couto, 1998, 113-114.

¹⁷⁴² Léry, 1941, 196. Declara o cónego francês que os seus patrícios profanavam este ritual, porque tomavam deste alimento oferecido nos maracás, e acontecia muitas vezes os selvagens julgarem que isso lhes causaria desgraças. Léry afirma que sentiam-se tão ofendidos quanto os sacerdotes de Baal (*Daniel*, 12:9-13, segundo nota de Milliet in Léry). Aproveitavam com isso para dizer que os caraíbas os iludiam, quando os faziam acreditar que os caraíbas comiam e bebiam, enganando-os de fazer crescer os frutos e raízes. Feiticeiros, dissera Cardim, a quem chamam *Caraíba*, Santo ou Santidade, e é “em ordinário algum Índio ruim da vida”. Cardim, 1939, 143.

¹⁷⁴³ Platão, *Fédon*, 60e; *Obj. Cit.* Dodds, 1988, 118.

¹⁷⁴⁴ Lanternari, 1994, 254.

¹⁷⁴⁵ Silva, 1968, 77.

Poder do fumo, que lhes quebra o encanto,
De vós se partão; mas Tupan vos olhe,
Descendo os sonhos, quando o orvalho desce.

„Tristonhos pios a acauán desata,
Quando ao guerreiro prognostica males;
Tristonhos bandos de urubús vorazes
Os sonhos turbão das vencidas hostes:
Cheios de medos os manitôs desertão
As tabas mudas, que hão de ser calcadas,
Ja cinza fria, pelo imigo fero.
Não fujão Manitôs as nossas tabas!
Urubús, acauáns nos vossos sonhos,
Virtude e força deste meo tripudio,
Não e vos pintem; mas Tupan vos olhe
Descendo os sonhos, quando o orvalho desce!

„O sonho e a vida são dois galhos gemeos;
São dois irmãos quer um laço amigo aperta:
A noite é o laço; mas Tupan é o troco
E a seve e o sangue que circula em ambos.
Vive melhor que da existencia ignaro,
Na paz da noite, novas forças cria.
O louco vive com aferro, em quanto
N'alma lhe ondeião do delirio as sombras,
De vida espurias; Deos porém lh'as rompe,
E na loucura do porvir nos falla!
Tupan vos olhe, e sobre vós do Ybake
Os sonhos desçãõ, quando o orvalho desce!“ (2.88-120)

O Piaga de Gonçalves Dias compara o sonho e a vida a dois galhos gémeos duma mesma árvore, cujo tronco é o próprio Tupã¹⁷⁴⁶, alimentados pela seiva e o sangue – dois elementos que confluem num só elemento a vida animal e vegetal, porque a seiva é o líquido nutritivo dos vegetais, e o sangue dos animais. Para Gonçalves Dias a natureza e o homem americano são indissociáveis, são um só. O sonho e a vida são dois irmãos, dois galhos laçados por um amigo – a noite. Mas Tupã é o tronco, e também é a própria seve e o próprio sangue que alimenta a ambos. O princípio ativo de que onde reside o sangue também reside a sensibilidade superior é homérico¹⁷⁴⁷. Por isso, a vida possui dois tipos distintos de experiência – *hypar* e *onar*, como os gregos chamavam¹⁷⁴⁸. A teoria Freudiana sustenta que todos os sonhos, inclusive os de angústia, são realizações dos desejos e a afirmação fundamental da psicanálise diz que o homem é meramente um animal que procura o prazer¹⁷⁴⁹. Aristóteles já os definia como não fenómenos inconscientes (mesmo se você pode chamar de “inconsciente” que é a fonte de sua produção ou a sua percepção), mas é um “erro” ou “descuido”¹⁷⁵⁰. Os pedidos do Piaga encerram um desejo de que Tupã agisse de boa fé, e a sua oração é

¹⁷⁴⁶ Ferreira, 1949, 148-149.

¹⁷⁴⁷ Arist. *Somn. Vig.* 456a.

¹⁷⁴⁸ Dodds, 1988, 114. Na atualidade, diz Gastão Silva, vivemos entre duas realidades: a da vida objetiva (realidade externa) e da vida subjetiva (realidade interna, psíquica); para que exista o equilíbrio entre as duas realidades a natureza deu-nos a faculdade de sonhar. Silva, 1968, 19.

¹⁷⁴⁹ Silva, 1968, 23. A respeito do princípio do prazer de Freud em *Jenseits des Lustprinzips* (1920), apud Becker, 2007, 128.

¹⁷⁵⁰ Pachet, 1988, 33-34. No caso dos sonhos “lúcidos”, onde o dorminhoco está ciente de que está dormindo - não é inteiramente um prisioneiro que recebe o seu sonho, já que o solo instável (que é o resultado de “algo em sua alma”), tocou nele neste momento como um contrapeso para a ilusão semelhante à realidade transmitida pelos sentidos que desempenha durante o dia.

para evitar que Anhangá turbasse os sonhos dos indígenas. Anhangá impera à noite e é ajudado por perversos ministros¹⁷⁵¹, só é durante a noite que ele pode liberar os seus ministros, que acendem luzes falsas na floresta para guiar para a perdição o caçador transviado. Os sonhos dados por Tupã eram uma espécie de *admonitio* – isto é, quando os sonhos gregos eram dirigidos e advertidos pelos conselhos da bondade angelical, tal como acontece no sonho de Sócrates em *Fédon*¹⁷⁵².

A oração de Tupã é uma reprodução d’*O Canto do Piaga*, onde o poeta denuncia a maneira como falam os deuses nesses cantos¹⁷⁵³; tal como fica claro da epígrafe com que abrimos este capítulo, estando a lua já morta, o Piaga diz: “Anhangá me vedava sonhar”, numa clarividente opinião de que a entidade tinha poderes para impedir a comunicação entre os mundos visível e invisível. O próprio cenário d’*Os Timbiras* parece coincidir com *O Canto do Piaga*, já que, na epopeia, Piaíba vela diante de uma fogueira morta e, no canto, o Piaga vê um pau de resina fumosa aceso e não sabe quem foi que o acendeu. Assim, para receber o fantasma feio e medonho de imensa extensão, os céus ficaram negros, a face do sol ofuscou-se, a coruja de dia soltou os seus estrídulos torvos, os manitôs abandonaram as tabas e, no bosque, a coma sem aragem vergou e pendeu, enquanto a lua de fogo, entre as nuvens, vestia-se de sangue para nascer. Enquanto isso o poeta lamenta: o Piaga dormia e Anhangá proibia-o de sonhar.

Mas vejamos a observação de João Rodrigues na sua *Poranduba Amazonense*¹⁷⁵⁴: a aparição de Anhangá ocorre sempre durante o sono e reina sobre o pensamento do índio nas suas veladas, ele que é o *Yurupari*¹⁷⁵⁵, o espírito dos pensamentos maus, resultantes dos maus sonhos ou pesadelos. Um notável escritor, tratando do Anhangá, do sul, o identifica com o *Yurupari*, do norte, dizendo que “é uma entidade inteiramente espiritual, sem ídolos que o representassem e que o tornassem visível, [que] affligia os guerreiros, atacava-os *com terrores e sonhos amedrontadores*, etc” (itálico do autor). Este escritor, provavelmente, era o Dr. J. M. Macedo, que nas suas *Lições da Historia do Brasil* identificou *Yurupari* como o espírito da noite. O tratado etnográfico de Rodrigues ainda evoca *O Canto do Piaga* para demonstrar que, na poesia indianista, o sentido esteve representado; entretanto, a ilustração de João Rodrigues e a reafirmação de Hélène Clastres chama-nos à atenção para uma coisa: se *Jurupari* era do norte e Anhangá do sul¹⁷⁵⁶, e no fundo são as mesmas coisas, por que razão Gonçalves Dias optou pela entidade do sul sem jamais fazer uma alusão ao espírito do norte? Talvez porque não tenha sabido a tempo para representá-los em seus poemas.

O *Diálogo das grandezas do Brasil* foi escrito com base na colonização do Nordeste brasileiro, e lá Brandonio atestou que os índios não adoravam nenhum deus, porque não o conheciam, no entanto davam ao Diabo o nome de *Juruparim*¹⁷⁵⁷. Em *O Selvagem*, também baseado no Norte do Brasil, Couto de Magalhães¹⁷⁵⁸ disse que, à exceção de *Jurupari*, não há um só ente sobrenatural ao qual os selvagens não atribuíssem a ação benéfica de proteger uma certa parte da criação. Não há uma única

¹⁷⁵¹ Ferreira, 1949, 101.

¹⁷⁵² Platão, *Fédon*, 60e; Dodds, 1988, 120.

¹⁷⁵³ Rodrigues, 1890, 97.

¹⁷⁵⁴ Rodrigues, 1890, 97.

¹⁷⁵⁵ Um fato que Rodrigues não deixa passar despercebido é que as crenças indígenas eram muito semelhantes às do paganismo da Ásia, e às crenças Nahuas, também daquela origem, razão pela qual também estes mitos selvagens são sempre gerados em mulheres virgens. Assim *Yurupari*, *Izi* ou *Boskan* ou *Boia açu*, a *Many* e outros, tiveram por mães, sempre, mulheres virgens, puras, como na Cristologia. Rodrigues, 1890, 97.

¹⁷⁵⁶ Rodrigues, 1890, 93; Clastres, 1978, 26.

¹⁷⁵⁷ Brandão, 1943, 274.

¹⁷⁵⁸ Magalhães, 1876.II, 126.

entidade cuja missão seja exclusivamente nefasta, semelhante à concepção de Satanás. Segundo os índios do norte, esta entidade cerrava a garganta das crianças e trazia aflições e maus sonhos aos homens. Falando de Jurupari, D'Abbeville e D'Evreux dizem que aqueles que não haviam vivido de acordo com os bons costumes, que não tivessem mostrado valor nas guerras ou aprisionado numerosos inimigos, por via de um sacrifício ritual estavam destinados a ir ter com essa entidade¹⁷⁵⁹. Tomando a defesa de Yurupari, João Rodrigues diz que ele não é o Diabo, como muitos querem que seja, e não tem nada em comum com aquele que deu a Adão o fruto da árvore do bem e do mal, considerando de resto esse atributo fruto do fanatismo dos pregadores da fé que, felizmente, não tiveram poder de colocar em Yurupari chifres, cauda e pés de cabra, como no Yurupari cristão¹⁷⁶⁰.

O Anhangá do sul deriva de *ayua* ou *ayba* ('mal') e *anga* ('alma'), resultando daqui ser "espírito do mal", o demônio. Já o *ananga*, do Amazonas, que muito claramente se pronunciava *anánga*, tem dupla origem: *ianga* vem de *aná* ('parente') e *anga* ('alma'), como tal sendo o "espírito dos parentes", o "fantasma", a "alma do outro mundo", a "alma penada", a "assombração". Mas o Anhangá, sendo um animal, e o mesmo Jurupari, não é o mesmo Ananga amazônico¹⁷⁶¹. A figura plástica a que as tradições o assimilaram foi a de um veado branco com olhos de fogo. Todo aquele que persegue um animal corre o risco de encontrar-se diante de um Anhangá, e a sua vista trazia febres e por vezes a loucura¹⁷⁶². Entretanto, os missionários não identificaram esse caráter protetor das entidades indígenas, talvez não quiseram, porque careciam de transmitir aos índios uma figura de Satanás e, como Cardim¹⁷⁶³ observou, os índios tinham muito medo do demônio, isto é, de Anhangá, embora também temessem todas as outras entidades protetoras. Thévet¹⁷⁶⁴ descreve *Anhã* como um demônio que perseguia os índios dia e noite. Não saíam portanto à noite de suas ocas a não ser que levassem consigo uma tocha, porque achavam que o fogo era um soberano remédio e defesa contra Anhangá¹⁷⁶⁵. Mas o costume de atribuir maus atos aos deuses não é uma característica dos povos atrasados, conforme defende Magalhães. Segundo ele, se lermos a *Bíblia* sem dar desconto ao que a linguagem humana necessitou para introduzir de seu, poderemos dizer que tudo quanto nela existe é santo e honesto? Ou que as características de Júpiter e de outros são ações indignas da divindade? Por que razão, entre povos tão cultos e com elevadas noções de divindade, tal sucedeu? Se pretendeu acaso que os deuses dos indígenas fossem todos entes maléficos, exceto Tupã¹⁷⁶⁶.

Dessa forma, estou convencido de que Gonçalves Dias elegeu Anhangá sem perceber a diferença entre a entidade do norte e do sul, o que fica provado com o equívoco que o poeta cometeu ao afirmar, no *Brazil e Oceania*¹⁷⁶⁷, que o verdadeiro gênio do mal era Jeropary, cujo primeiro-ministro seria Anhangá¹⁷⁶⁸. Aliás, o poeta maranhense ignorou completamente todas as entidades da teogonia indígena. No geral,

¹⁷⁵⁹ D'Abbeville, 1975, 252; D'Evreux, 1929, 294; Fernandes, 1989, 164.

¹⁷⁶⁰ Rodrigues, 1890, 97.

¹⁷⁶¹ Rodrigues, 1890, 95-96.

¹⁷⁶² Magalhães, 1876.II, 136-137.

¹⁷⁶³ Cardim, 1939, 142. A quem chamavam: *Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá*.

¹⁷⁶⁴ Thévet, 1978, 115.

¹⁷⁶⁵ Eliade, 1990, 93-96. Diz-nos da importância do domínio do fogo para os xamãs, e lembra ainda o romeno dos ritos que ainda existem da passagem coletiva sobre o fogo na Grécia e que se tem integrado na devoção cristã popular. A insensibilidade ao fogo (eu daria como exemplo mais atual a continuidade dessa imagética, ainda que no sentido espiritual, que faz do fogo um dos pilares fundamentais das religiões pentecostais) e a incumbustibilidade são obtidas com oração e jejum.

¹⁷⁶⁶ Magalhães, 1876.II, 127.

¹⁷⁶⁷ Dias, 1909, 102-133.

¹⁷⁶⁸ Ferreira, 1949, 105.

na língua dos Tupis, Guaraci era o deus do sol, Jaci da Lua e Rudá do amor¹⁷⁶⁹. Jurupari, Anhangá, Caapora, Uauiará, M'Boitatá, Uratu, Saci-Pererê, Curupira e Guirapuru, por sua vez, aparecem como divindades secundárias¹⁷⁷⁰. Note-se que falamos apenas das entidades Tupis, e não nos importam as Timbiras, já que o poeta foi completamente alheio a elas. Aliás, o poeta ignora completamente a teogonia Tupi, não nos disse nada de Sumé, nem de Tamandaré (que seriam bem úteis numa epopeia), tanto que o próprio poema *A Mãe D'água*, que muitos supõem indianista, tem uma vertente africana – e o poeta sabia disso. Fora a “coincidência” desse poema com *Lorelei*, *Fischer* e *Der Erköning* de Goethe, este mito da mãe d'água amazonense, a Iara, e tem raízes que o ligam à lenda germânica¹⁷⁷¹.

Com a chegada do cristianismo, no universo de Anhangá passou a perfilar-se uma série de “maus hábitos”: a antropofagia, a poligamia, a embriaguez, o cauim e a inspiração dos fumos queimados nos maracás¹⁷⁷². Para Bosi¹⁷⁷³, a Evangelização alcançou fertilidade à medida que os Jesuítas descobriram as vantagens em generalizar o medo, o horror, já tão vivo no índio no que toca aos espíritos malignos, e em estendê-lo a todas as entidades que se manifestassem nos transes. As almas dos covardes iriam viver com Anhangá¹⁷⁷⁴. Mas aqui está a diferença: Bosi parece ter-se baralhado com a entidade jesuítica, porque o verdadeiro ofício desse gênio era proteger todos os animais terrestres contra os índios que quisessem abusar de seu pendor pela caça para destruí-los inutilmente¹⁷⁷⁵. Mas havia razões para demonizar o cauim, porque era uma bebida etílica, e a religião Judaico-Cristã sempre condenou o excesso de vinho. Além disso, em Novembro quando os índios colhiam o milho e fabricavam o cauim, ficavam mais propícios a guerra, como testemunhou Hans Staden¹⁷⁷⁶; e os Jesuítas não viam gosto nisso.

A verdade é que tanto Anhangá quanto Jurupari, à semelhança de Tupã e das demais entidades indígenas, sofreram uma modificação no contato com os indivíduos do Velho Mundo. Jamais saberemos quem era o verdadeiro Anhangá, e ao que se supõe (como já abordei anteriormente) Gonçalves Dias estava fazendo uma reivindicação nativista¹⁷⁷⁷, tanto que, apesar de Anhangá já figurar nos Arcades, o de Gonçalves ganha novas características que depois se firmariam na literatura. Por exemplo, no *Ermitão de Muquém*, Bernardo Guimarães pintou Anhangá segundo a personagem gonçalvina¹⁷⁷⁸. Hélène Clastres aborda essa preocupação dos cronistas em demarcar entre os índios esse rastro de verdadeira religião, atribuindo a Tupã as características do Deus cristão, e a Jurupari e Anhangá as características de Satanás¹⁷⁷⁹.

As indicações de que estas aventuras eram só imprecações podem ser confirmadas logo no verso seguinte, quando o poeta nos informa que o cântico do Piaga era merencório. O sacerdote tangia o maracá dançando em roda dos guerreiros, e o poeta mostra-nos a sua desesperança, mas muito mais a frustração de que os Timbiras

¹⁷⁶⁹ Orico, 1930, 77; Costa, 1934, 247-248; Figueiredo, 1949, 237.

¹⁷⁷⁰ Figueiredo, 1949, 238. Figueiredo erra ao supor que a figura atual do Saci-Pererê fosse completamente indígena, porque é na verdade uma corrupção do legado resultante do contato com as civilizações europeias e africanas.

¹⁷⁷¹ Ackermann, 1974, 98; Ricardo, 1964, 111, 112.

¹⁷⁷² Bosi, 2001, 67; Fernandes, 1989, 164.

¹⁷⁷³ Bosi, 2001, 69.

¹⁷⁷⁴ Léry, 1941, 188 transcreve *Ainhân*.

¹⁷⁷⁵ Magalhães, 1876.II, 128.

¹⁷⁷⁶ Staden, 1988, 74-75.

¹⁷⁷⁷ Grizoste, 2011, 136. Jobim ainda identifica que muitas vezes Anhangá nos poemas de Gonçalves Dias aparece como um demônio associado aos portugueses. Jobim, 2000, 109.

¹⁷⁷⁸ Ferreira, 1949, 101.

¹⁷⁷⁹ Clastres, 1978, 26.

não pudessem ouvir “os sons finais da lugubre toada” (2-124) que entoava na plácida mudez da noite amiga. Constitui isto um paradoxo, pois como pode ser a noite amiga quando os sons do maracá são lúgubres e o canto do Piaga merencório? (2.121-126) Mas de longe se podia ouvir: “„Sobre nós outros | Os sons desçam, quando o orvalho desce.“ (2.126-127).

O Piaga cala-se e todos descansam, porque a noite chega e a força reside no sono, na promessa de um novo pensamento, porque o homem acorda regenerado¹⁷⁸⁰; para os homens normais esta é a única experiência pela qual fogem da escravidão ofensiva e incompreensível do tempo e do espaço¹⁷⁸¹. Segundo os gnósticos, os homens não só dormem, como gostam de dormir¹⁷⁸², já Aristóteles havia reparado que todos os seres vivos terrestres e aquáticos que possuíam olhos precisavam adormecer¹⁷⁸³; Pachet lembra que por outro lado o sono é um acontecimento que vence o homem, tal como a morte, quicá por isso, diz Eliade, a ignorância e o sono são igualmente expressos em termos de «embriaguez». Zeno¹⁷⁸⁴ no entanto, diz que o sábio é sábio mesmo enquanto dorme. Mas o poeta ainda deixa um fio de esperança: “Almo Tupan os communique em sonhos,” (2.129) aqueles que tão bem sabiam vencer uma batalha. Estes que, acordados, malbaratam golpes que possam conceber triunfos enquanto dormem (2.128-132). Enquanto todos descansam, Itajuba meditava preocupado com o desaparecimento de Jatir (2.133-151).

Entregue aos pensamentos ocultos, Itajuba sofre porque não consegue dormir. Gastão Silva afirmou que desejo de dormir é muito semelhante ao desejo de morrer¹⁷⁸⁵, essa afirmativa se ajusta a Hesíodo, porque a Morte e o Sono eram irmãos. Este parentesco entre o Sono e a Morte foi reforçado por Virgílio¹⁷⁸⁶, ambos viviam juntos na entrada do Orco, mas ele situa ali entre outros sentimentos, a Doença Mental: *tum consanguineus Leti Sopor et mala mentis* (*Aen.* 6.278)¹⁷⁸⁷. N’*Os Timbiras*, Gonçalves reúne os três sentimentos numa mesma estratosfera: a morte, o sono e a loucura. Dessa forma podemos comparar o desejo de morrer de Eneias (*Aen.* 2.353-354) com o desejo angustioso que Itajuba sente para alcançar o sono (2.170-184), porque em ambos os casos encontrariam descanso. Do outro lado Ogib também sofre pela ausência de sono (3.343-346), mas o seu cansaço é duplicado e o louco Piaíba supõe que o ancião

¹⁷⁸⁰ Pachet, 1988, 19; Silva, 1968, 197.

¹⁷⁸¹ Dodds, 1988, 114.

¹⁷⁸² Eliade, 1989, 110.

¹⁷⁸³ Arist. *Somn. Vig.* 545b.

¹⁷⁸⁴ Zeno (*Arnim*, I, fg. 529) *Apud* Edelstein, 1966, 12.

¹⁷⁸⁵ Se o sonho se manifesta durante o sono, e se sonhamos quando morremos. Dir-se-á que morrer é bem diferente de dormir. Seria necessário, antes de fazer tal afirmação, saber-se com a morte desaparece a vida inconsciente. Entretanto um indivíduo morto não estará, realmente destruído, senão algum tempo depois. Assim, o fato de um indivíduo ter morrido não impede que as células do seu corpo continuem o trabalho de renovação. A cirurgia moderna é o exemplo de que excertos obtidos de cadáveres sobrevivem transplantados para outro corpo. A morte, em geral, se dá com a última pulsação do coração, porque então todas as funções vitais cessam e a personalidade desaparece, mas cada órgão morre a seu tempo. O cérebro morre em minutos. Por outro lado o desejo de dormir é muito semelhante com o desejo de morrer; em geral o moribundo se sente cansado e por isso quer repousar. Um estudo do Dr. Lester Perry apontou que as chamadas “últimas palavras” em mais de mil e duzentos indivíduos, no máximo um em cada seis, interpretou aquele momento como “medo” ou “dor”, na maioria dos casos sentiram indiferença ou bem estar em deixar este mundo. A morte parece, pois, ser um sono da qual não acordamos, senão por alguns momentos através do sonho, que nos deve dar a sensação de estar a existir individualmente. O tempo que durará o sonho *post mortem* é que deve ser muito curto, dada a natureza da desagregação rápida da matéria, pela ausência da irrigação sanguínea. Assim a hipótese de que os mortos podem sonhar está dispersa de toda literatura poética. Silva, 1968, 200-207.

¹⁷⁸⁶ Highbarger, 1940, 71.

¹⁷⁸⁷ “Depois o Sono, irmão da Morte, e os ruins gozos da mente”.

supliciado pelo delírio que abate um anoso homem esteja demasiado enfadado da vida e jubilar-se-á com o chamado da morte (3.398-401). Ao mesmo passo Piaíba sofre com a falta de sentimento da morte, formosa como uma virgem sem amor e sem ódio, razão pela qual não é capaz de lhe matar (3.376-383). Na *Eneida* encontramos Eneias, inconsolado, rejubilando pelos Troianos que alcançaram a morte diante das muralhas de Tróia, porque eles finalmente descansaram (*Aen.* 1.94-96); e n’*Os Timbiras* não é diferente, porque o poeta tem mais otimismo com o povo extinto do que na nação triunfante, ele está convencido de que ela está fadada ao mesmo destino. Mas, em verdade *Os Timbiras* para além de ser a épica de um povo extinto, é a antiépica da nação triunfante, porque é a poética do anseio pelo inevitável destino dos homens e das nações, aquele mesmo inevitável destino tão implorado por Eneias que contra própria vontade tem de cumprir o jugo que a vida lhe impôs.

Itajuba aparece sem sono entregue aos pensamentos ocultos; não esboçava estratégias de guerra nem avistava, “escandecida a mente”, o deus da guerra Aresqui “calcar aos pés cadáveres sem conta”¹⁷⁸⁸. Estas duas referências (2.140, 146) são as únicas em toda a obra indianista de Gonçalves Dias, pelo que cumpre perguntar: o que sabemos deste deus da guerra? Segundo Chateaubriand¹⁷⁸⁹, trata-se de “Areskouï, démon de la guerre”, em *Les Natchez*. Foi uma clara importação gonçalvina, um equívoco talvez, porque os Timbiras do Mearim sequer souberam da existência dos Natchez, habitantes do baixo Mississípi. E claro, o bardo maranhense só veio a saber dela por intermédio do poeta francês. Aresqui é apresentado como “sanhudo e forte” (2.140), os mesmos termos que Odorico Mendes usou para um javali na sua tradução da *Eneida*¹⁷⁹⁰. A ideia de Gonçalves Dias surtiu resultados, porque este deus da guerra reaparece em José de Alencar, poeta que usaria a mesma deidade em *Iracema*, onde o deus aparece responsável pela morte de dois povos¹⁷⁹¹: “e nenhum dos povos fôra vencido, se o deus da guerra, o tórvo Aresqui (,) não tivesse decidido dar essas plagas”.

Croá, o cantor dos Timbiras, cantou para apaziguar a dor de Itajuba, que não conseguia ser vencido pelos poderes da noite. Ao cabo do seu cântico, o “Sabiá das matas” conta uma lenda Timbira: Coema, a esposa de Itajuba, depois de morta, quando a noite dominava o espaço, quando a lua coava os raios, entre as densas e buliçosas ramas descia e vestia as formas de mulher para suspirar com a brisa no bosque e para inspirar sonhos aos guerreiros e amor nas donzelas (2.328-334). Clastres¹⁷⁹² descreve também a crença dos tupis-guaranis em que alguns xamãs iam aos túmulos dos xamãs supracitados com o objetivo de comunicar com os seus espíritos e receber suas predições, dessa forma Coema adquire e representa essa crença. Integra-se esta lenda na teogonia Timbira dos manitôs – e quando utilizo “teogonia Timbira”, digo apenas a poética, a gonçalvina – porque os manitôs eram alonquinos, eram fetiches, e tudo aquilo que ultrapassava o comum ou o anormal, o extraordinário. Coema, de alguma maneira, protegia a Taba, porque podia provocar os sonhos e o amor, usufrutos necessários para a continuidade da vida Timbira, já que era através dos sonhos que os homens se comunicavam com o deus, e através do amor que concebiam as suas famílias.

¹⁷⁸⁸ Ackermann, 1964, 117.

¹⁷⁸⁹ Chateaubriand, 1925, 162. (*Les Natchez*).

¹⁷⁹⁰ Odorico Mendes traduziu *spumantis apri* (*Aen.* 1.324) por “javali sanhudo” no verso 1.341 da *Eneida Brasileira*, a *Eneida Portuguesa* havia usado o termo “javali irado” (oitava 75.4). As versões modernas optaram por um termo mais colado ao original, Agostinho traduziu por “javali da boca espumante” (verso 1.481, in 1999, 148), e a edição de Cerqueira *et alii* por “espumante javali” (2011,25).

¹⁷⁹¹ *Iracema* 27.4. *Apud* Proença, 1971, 68.

¹⁷⁹² Clastres, 1978, 20.

Então o poeta nos diz que o maracá se calou, rugindo pela última vez, jazeu emudecido e, no remanso do silêncio e das trevas, como débil vagido, podia escutar uma queixosa voz que repetia em sonhos:

„Veste, Coema, as formas da neblina,
Ou vem nos raios tremulos da lúia
Cantar, viver e suspirar commigo.“ (2.340-342)

Coema tinha o poder de inspirar os sonhos, e este é certamente um grito de esperança daqueles índios que se aproximavam de um mal irremediável e que agora esperavam alguma solução. O Piaga já tinha feito o seu ritual evocando os sonhos, Croá recordara ao chefe Timbira o triste erro de ter recebido Orapacén fugindo à Mair, Jatir estava desaparecido, Jurucei partira para encontrar os pérfidos Gamelas – a esperança de reconciliação com a tribo desertora e de evitar derramamento de sangue. Enfim, à semelhança dos arcos partidos, a cicatriz que não fecha, Croá se lembra de Coema, e, afinal, ainda há esperança de que os sonhos desçam do Ibaque.

Em suma, o Segundo Canto está cheio de acontecimentos sem vinculação estreita entre si, que não adiantam diretamente o desenvolvimento da ação mas preparam terreno para os fatos que se vão relatar posteriormente¹⁷⁹³. Mas a ação continua sem vinculação no Terceiro Canto e Ackermann¹⁷⁹⁴, fiando-se na própria afirmação de Henriques Leal e de Carlos Ferreira de França, vê no final desse Canto todos os fundamentos para o desenredo final da epopeia.

OS SONHOS QUE DESCERAM DO IBAQUE

No início do Canto Terceiro, Gonçalves Dias relembra, através da aurora, aquilo que a América era. Depois de uma lamuriosa consternação em virtude dos destinos maus que encontrou o Novo Mundo, o poeta se volta para a alvorada, sendo que todo o Segundo Canto teve como cenário a noite. Enquanto os índios dormiram, Croá cantou para abrandar o espírito de Itajuba, e apenas Ogib não pôde repousar, desesperado com o desaparecimento do seu filho. Ao amanhecer, rutilava um dia límpido e sereno, os guerreiros de Itajuba despertavam do seu sono e vinham contar os sonhos que Tupã lhes bafejara durante a noite, quando as estrelas pálidas tombavam já no clarão maior esmorecidas (3.126-132):

Vinhão ledos ou tristes na apparencia,
Timoratos ou cheios de hardimento,
Como o futuro evento se espelhava
Nos sonhos, bons ou máos; mas accordal-os
Disparatados, e o melhor de tantos
Colligir, era missão mais alta¹⁷⁹⁵ (3.133-138)

¹⁷⁹³ Ackermann, 1964, 118-119.

¹⁷⁹⁴ Ackermann, 1964, 122. Citação de Henriques Leal por Ackermann: “O plano era traçar uma série de quadros e lutas entre os Gamelas e os Timbiras repelidos de Tapuntapera [Tapuitapera], uma parte para o Mearim e Itapecuru, e outra internando-se pelo Amazonas, onde pereceria Itajuba no cimo de copada árvore, picado por uma cobra coral”. E cita Ackermann a tese “Os Timbiras”, de França, como tese para o concurso de professor substituto de Ret. Rio de Janeiro, 1879.

¹⁷⁹⁵ Bandeira, 1998, 62 (b). Só como efeito estilístico Bandeira consegue explicar este verso. Para ele, este enjambement demonstra como o poeta desprezou o ritmo do decassílabo, guardando apenas a cadência do segundo elemento hexassílabo (era a missão mais alta), sugerindo assim musicalmente o acordo de vários sonhos disparatados.

O cenário antes da interpretação dos sonhos é ambíguo, com índios alegres e outros sobressaltados. Ainda não sabem o seu significado, apenas o podem deduzir, mas somente o Piaga, o intérprete, o intermediador, aquele que sabe ler os desígnios de Tupã pode reuni-los a todos para a interpretação. Se o Piaga não pudesse interpretar, nem os seus olhos penetrantes pudessem ver o porvir, através do tempo, se não pudesse ele enxergar as mentes daqueles que com arrojo expuseram a sua vida no campo de batalha, certamente a vida do índio seria breve como a de uma flor onde o roaz inseto vai traçando em giros – não vive muito, e logo é cortada (3.139-148). Porém, para que o Piaga pudesse decifrar os sonhos, era preciso que Tupã os enviasse, que os influísse nos índios às vésperas das batalhas, como as chuvas descem quando a terra pede humores, ou como na sazão apropriada as flores brotam (3.149-154).

Os índios estão em forma, a turba mulhêril aguarda ávida e iniciar-se-á o rito sagrado – não terá Gonçalves se lembrado dos cronistas, que testemunhavam como as mulheres apreciavam os banquetes antropofágicos? As crianças brincavam e folgavam na relva, enquanto os adolescentes admiravam o aparato elétrico das armas e, mordidos de inveja, pensavam no dia em que enfim poderiam empunhar um daqueles arcos, em que enfim também eles colaborariam vencendo as hostes vis dos pérfidos Gamelas (3.155-165). Nesta hora, surge Itajuba, e o Piaga, volvendo o maracá nas mãos mirradas, pergunta (3.166-168):

„Foi o espírito comvosco;
O espírito da força, e os ledos sonhos,
Ministros de Tupan, núncios da gloria?“ (3.168-170)

Todos respondem afirmativamente em conjunto, que receberam os sonhos alegres, correios de Tupã, embora o mais claro deles fosse um duro nó que somente o Piaga podia desatar (3.171-173). O sacerdote então pede, enquanto maneja o seu maracá, que os índios narrem os sonhos que tiveram (3.174-175). Gonçalves utiliza um estranho símile: “Das boccas | Do misterio divino, em puros flocos | De neve, o fumo em borbotões golfeja.” (3.175-177). Como pôde o poeta usar esta analogia? Gonçalves, de fato, escrevia muito mais para os Europeus acostumados com a neve do que para os Brasileiros, principalmente aqueles cuja terra habitaram, os Timbiras. Estes mistérios dos sonhos são comparados a puros flocos de neve quando, através do fumo, em pequenos jorros saem as bolhas de água. Certamente, podia Gonçalves ter usado outro símile, mas o poeta estava demasiado europeizado.

Então surge um índio, cujo nome não nos é dado conhecer, a narrar o seu sonho (3.178-221). Divagando pelas matas virgens sentira uma luz fugir-lhe de repente dos olhos. A psicanálise trata o sonho da partida como a morte iminente¹⁷⁹⁶. O índio divagando pela floresta sente a luz fugir-lhe dos olhos, num clarividente abandono da vida. No entanto há um misto de vida e morte neste sonho, porque os filhos são representados nos sonhos por pequenos animais e parasitos¹⁷⁹⁷. A natureza, como que por feitiço, foi completamente transformada, as viçosas trepadeiras, o agreste cipó em lugar de floresta, apenas uma clareira relvosa e em vez de árvores frondosas, apenas um tronco, num tronco apenas se resumia a floresta:

Alli sosinho o tronco agigantado
Luxuriava em folhas verde-negras,
Em flores côr de sangue, e na abundancia
Dos fructos, como nunca os vio nas matas;

¹⁷⁹⁶ Silva, 1968, 37.

¹⁷⁹⁷ Silva, 1968, 37.

Tão alvos como a flôr do mamãozeiro,
De macia pennugem debruados. (3.191-196)

O ambiente selvagem do sonho remete para o local onde a epopeia teria um desfecho, na Amazónia. Também é da Amazónia que os índios eram oriundos – como cria Gonçalves Dias. Sendo assim, a imagética do sonho apresenta um duplo passado – o ontogenético e o filogenético. Isto é, segundo Gastão Silva¹⁷⁹⁸, sonhos que regridem a uma fase tão remota da infância que até nos parece estranhos, e muitas vezes até inacessíveis, que se referem inclusive à própria evolução da espécie. Nesses sonhos temos a impressão de vermos lugares por onde nunca andamos.

O índio ficou estático de ver tão belos frutos, que em parte alguma jamais tinha encontrado, então foi colhendo o melhor do que podia e aqueles mais próximos, e, apesar de não saber se era salubre, ansiava prová-los, e em dura lida lutava o seu desejo com a sua prudência. Venceu o desejo e o índio prefere que nunca ele tivesse vencido: “Nunca, ludibrio vão dos meos desejos, | Mordessem-n’o meos labios resequidos, | Contal-o me arripia!” (3.205-207). Mal o fruto lhe toca os lábios, os nervos estremecem, enquanto uma cobra coral surge de dentro, com o corpo em três voltas, mal grata armila lhe circunda o braço e com a vista horrorizada o índio sacode o estranho; mas o seu agito é vão, e quanto mais se esforça por se livrar, mais apertado se sente. O índio desperta com o corpo húmido e fatigado e a mente molesta em virtude do combate inglório, e suspeita, até onde sua razão alcança, que isso não era sonhar com batalhas. Decifrando o sentido oculto do sonho, o Piaga diz:

eu, que levanto
O véo do tempo, e aos mortaes o mostro,
Dirt’o-hei por certo; mas eu creio e tenho
Que algum genio turbou-te a fantasia,
Talvez angoéra de traidor Gamella;
Que os Gamellas são perfidos em morte,
Como em vida — Assim é, diz Itajuba. (3.223-229)

Por que uma cobra coral? Eis um paradoxo¹⁷⁹⁹. Estas serpentes são mais conhecidas pela sua beleza de colorido vivo do que por sua peçonha, embora haja corais peçonhentas e até mortíferas. Mas o poeta acertadamente coloca ela enrolada no braço do agente passivo do sonho, porque as corais necessitam ficar grudadas para inocularem a peçonha; bem como o ato de ela surgir de dentro¹⁸⁰⁰, porque as corais tem o costume de viver sob as árvores e dentro de troncos em decomposição. Não há dúvidas que a coral esteja aqui com o intuito de representar a morte na beleza, porque os índios se

¹⁷⁹⁸ Silva, 1968, 48.

¹⁷⁹⁹ A serpente simboliza desde as forças primordiais da natureza, até a sabedoria e a espiritualidade. Representa a energia primordial da vida e o princípio da individuação. Pelo seu caráter dúbio, por isso a serpente no cristianismo são atributos tanto de Cristo quando do Demónio. Salles, 1998, 78. Cristo refere-se como a serpente levantada no deserto por Moisés. *João* 3:14. O Diabo como a serpente que enganou Eva. *Apocalipse* 12:9. Já de acordo com Gastão Silva, a serpente aparece nos sonhos de criaturas sexualmente insatisfeitas; no caso das mulheres frias em geral sonham que matam a cobra dando a consciência de que devem evitar a sedução; no caso dos homens pode acontecer da mesma forma da mulher, mas em outros casos representa o próprio órgão sexual masculino. Silva, 1968, 152. Não é a psicanálise que dá conteúdo sexual aos princípios, mas a própria natureza do homem. (Silva, 1968, 30). A efervescência da juventude, diz Montaigne, arde com tal ímpeto que, satisfaz em sonhos os desejos amorosos. Montaigne, 1976, 76. In “Da força da imaginação”. Os répteis, os peixes e a serpente são símbolos sexuais menos compreensíveis. (Silva, 1968, 34).

¹⁸⁰⁰ Os pelos que guarnecem o aparelho genital dos dois sexos são apresentados nos sonhos sob a forma de um bosque, ou matagal. A topografia geral do aparelho feminino é frequentemente vista nos sonhos sob a forma de paisagem. Silva, 1968, 35.

fiando na facilidade que encontraram com os europeus acabaram por perderem-se enquanto comunidades. Curiosamente, Barros e Zannoni, atestaram, a existência de um mito da cobra bonita que está na maioria das nações indígenas e não só no Brasil, mas em todo o continente americano¹⁸⁰¹. As corais por não apresentarem um comportamento de ataque como as cascavéis e outras serpentes mais peçonhentas, e tendo em vista o imaginário coletivo dessa “cobra bonita” entre os índios, é mister que Gonçalves Dias estava muito mais interessado na imagem sedutora da Coral do que na sua peçonha; isso é uma desconstrução em sentido inverso ao que fizera com o Sabiá: porque enquanto as aves brasileiras eram conhecidas muito mais pela beleza de sua plumagem do que pela harmonia canora, as serpentes eram ao contrário, conhecidas mais pela peçonha do que pela beleza de suas escamas.

O sonho com uma cobra coral que surge de uma árvore é o princípio de uma reminiscência da destruição que encontramos em *Deprecação* e que se alarga na América Infeliz. Em *Deprecação* há uma referência aos campos e rios que estão sendo assaltados pelos portugueses, já *Os Timbiras* lembrará as inúmeras naus estrangeiras que se aportaram na América. No oitavo livro da *Eneida* há um sonho que recorda esse acontecimento, naquela ocasião o Tibre aparece a Eneias prometendo transportá-lo para o interior (*Aen.* 8.22-50). Mas em Gonçalves Dias se dá exatamente ao contrário, porque o rio traz o inimigo, ao passo que Eneias irá atrás dele.

Voltemos aos sonhos, os demais índios, sonharam com caçadas abundantes:

Temíveis caitetés, pacas ligeiras,
Coatis e jabotins, — té onça e tigres,
Tudo em rimas, em feixes: outro em sonhos
Nada disto enxergou; porém cardumes
De peixes vários, que o timbó prestante
Trasia quasi a mão, se não fechados
Em mondes espaçosos! — gáudio imenso!
De os ver alli raivando na estacada
Tão grandes serubins, traúifas tantas,
Ou boiando sem tino á flor das águas!

„Outros não virão nem mondés, nem peixes,
Nem aves, nem quadrupedes; mas grandes
Çamotins transbordando argentea espuma

¹⁸⁰¹ O mito da cobra bonita: “Há muito tempo atrás havia um caçador famoso que andava por toda parte trazendo consigo sempre boa caça para comer. Certo dia, quando voltava para casa com alguns pássaros que havia caçado, viu uma cobrinha no caminho. Era uma cobrinha linda, toda colorida, e parecia também ser amistosa (mansa). Ele parou por instantes, olhou-a e pensou que talvez estivesse com fome. Então, jogou um de seus pássaros e seguiu para casa. Poucas semanas depois, passando pelo mesmo lugar, desta vez com alguns coelhos, novamente se deparou com a cobra que continuava muito colorida e bonita, só que bem mais crescida. Porém, ainda, com cara de amistosa e com fome. Jogou-lhe um coelho, disse-lhe “oi”, e continuou o seu caminho. Passado algum tempo, o caçador se deparou, de novo, com a cobra. Ela havia crescido ainda mais, mas continuava parecendo amistosa e com fome. Ele, então jogou um dos seus perus, que trazia de uma caçada, e se foi. Ainda mais uma vez, um tempo depois, quando passava pelo mesmo caminho, com dois veados nas costas, o caçador se deparou com a bela cobra colorida. Ela havia crescido muito mais e continuava com a mesma cara amistosa e faminta. O caçador, de novo, com pena da grande cobra colorida, jogou-lhe um dos seus veados. Ao chegar em casa encontrou uma grande festa na aldeia. Estavam todos presentes, dançando e cantando ao redor do fogo as suas velhas canções e ritos. De repente, a cobra surgiu e começou a rodear o lugar. Ela estava enorme e parecia esfomeada. Desta vez, a cobra já não mais parecia amistosa. Quando ela havia rodeado todo o lugar deixando-os no meio, eles começaram a sentir muito medo. Resolveram, então, tomar os seus arcos e flexas e atacar a cobra. Ferida, a cobra bateu muito o rabo matando muita gente. Dizem que aquela cobra era exatamente como o homem branco.” Barros e Zannoni, 1988, 14-15; extraído de *Paz e terra para os povos indígenas*, Belém, Cimi Norte II, 1982.

Do fervente caúim; e por tres noites
Gyrar em roda a taça do banquete,
Em quanto cada qual memora em cantos
Os feitos propios: reina o guáu, que passa
D'estes aquelles com cadencia alterna. (3.231-248)

O Piaga exulta com estes sonhos de fartura e clama entusiasmado: “Eu vos auguro, ó bravos | do heróe Tymbira [...] | Leda victoria!” (3.249-251). Profetiza bonança para as tabas, fartura e honra ao máximo, porque as caças em abundância representavam exatamente a celebração, o canto e a dança, a par de banquetes sempre bem preparados para comemorar as suas vitórias e os triunfos (3.251-259). Como Gonçalves descobriu esse rito do Piaga e do significado dos sonhos para os índios em período de guerra? Trata-se naturalmente de um símile de Hans Staden, o alemão narrou que numa ocasião em que os índios estavam indo a guerra, Konyan Bébe (Cunhambebe), passou pelo acampamento lembrando aos índios que o momento da batalha estava próximo e que por isso deveriam ter bons sonhos durante aquela noite. Acabada a arenga, começaram a dançar em honra aos seus ídolos até alta noite e foram depois dormir. Ao amanhecer, ao redor da panela de peixe frito, contavam cada os sonhos que mais lhe agradavam¹⁸⁰².

Depois de profetizar bonanças para as tribos de Itajuba, soam gritos festivos e as pocemas dos guerreiros que sôfregos escutam as palavras do Piaga e o feliz augúrio de vitória próxima (3.260-263). Dura pouco a felicidade que o poeta desenhara no poema e nos sonhos dos Timbiras, porque logo a seguir, num rebento de frustração, murmura:

Não dissera,
Quem quer que fosse extranho aos usos delles,
Senão que por aquella densa pinha
De vulgo, se espalhára a fausta nova
De gloriosa acção já consumada,
Que os seos, validos da victoria, obrarão. (3.263-269)

Enquanto os Timbiras participavam do festim comemorando as bonanças profetizadas pelo Piaga, Japegoá, posto de parte, medita com o rosto acabrunhado. A insistência na necessidade de o sonhador meditar sobre sua experiência onírica reflete a maior complexidade alcançada pelos sonhos em relação à tradição épica, para lá de destacar o elemento humano, em detrimento do divino¹⁸⁰³.

„Praser que em altos gritos se propala,
Discorre la comsigo o Americano,
E' como a chamma rapida correndo
Nas folhas da pindoba: é falso e breve!“ (3.273-276)

No verso 274 Japegoá é identificado como Americano, mas Gonçalves ignora que o gentílico é alheio ao personagem. Sozinho, o índio se recorda das folhas da Pindoba, nome que em Tupi significa “palmeira”. O poeta resolve o seu paradoxo unindo sempre elementos portugueses com outros tupis, sem qualquer discriminação. Enquanto os índios se ocupam da festança, Itajuba tem um pressentimento que o leva a rejeitar a voz do Piaga e ir falar com Japegoá (3.277-279):

„Que pensa Japegoá? Acaso em sonhos
Tremendo e torvo se lhe antolha o exito
Da batalha? ou seja, ou não comnosco,

¹⁸⁰² Staden, 1988, 124-125.

¹⁸⁰³ Pereira, 2009, 6.

Que tarda em nos dizer seo pensamento?“ (3.280-283)

No começo do capítulo falávamos que Aristóteles afirmou que o sonho nascia no cérebro do homem¹⁸⁰⁴; Gonçalves seguindo-o diz que Japegoá sacudiu três vezes a fronte adusta, onde gravara da prudência o selo da meditação contínua, e responde ao chefe Itajuba (3.284-287):

„Vi altos combros
De mortos ja pollutos, — vi lagôas
Brutas de sangue impuro e negrejante;
Vi setas e carcaz espedaçados,
Tacápes adentados, ou partidos
Ou ja sem fio! — vi (3.287-292)

Em primeira mão, a narração de Japegoá é muito semelhante ao *Meditação*, bem como as visões do *Apocalipse*; ele repetiu cinco vezes o verbo “ver” no pretérito imperfeito da primeira pessoa do singular em um curto espaço de nove versos (3.284-292). O poeta é bem claro, o sonho não é como o pensamento que não pode ser visto, porque o sonhador enxerga ao passo que o pensador só imagina. Gastão Silva referiu que o sonho é um fenómeno visual que se desenrola diante dos olhos do espectador e não aos seus ouvidos, ou aos outros sentidos¹⁸⁰⁵. Assim Eneias enxerga o Tibre em seus sonhos, e ao avista-lo o herói ordena aos companheiros que alterem a rota e voltem as proas para a terra, na esperança de encontrar o rio desconhecido. Em Homero se dava da mesma maneira, Pátroclo por exemplo, depois de morto reaparece em sonhos para Aquiles implorando pelo enterro (*Il.* 23.62-76)¹⁸⁰⁶. Mesmo nos poemas homéricos, em geral o recetor também não ficava indiferente à visão¹⁸⁰⁷. A conceção onírica na épica grega insiste no quadro de sossego que costuma anteceder a experiência¹⁸⁰⁸. Há uma necessidade dos recetores dos sonhos e visões em estado de vigília em classificar o conteúdo ambíguo das suas experiências, progressivamente vão desafiando à percepção humana¹⁸⁰⁹.

Note-se que os sonhos de Japegoá e dos outros índios estão condicionados ao acontecimento do dia anterior. O próprio Aristóteles disse que os sonhos se produzem tendo, principalmente, em conta as circunstâncias que acontecem antes de dormir, e Montaigne reforçou a ideia¹⁸¹⁰. Gastão Silva verifica mediante a psicanálise os elementos dos sonhos podem lembrar “isto” e “aquilo”; mas estes elementos achados unem-se depois, a acontecimentos mais longínquos e, às vezes, em até épocas remotas¹⁸¹¹.

A narração de Japegoá é interrompida por Catucaba, porque está malsofrido, bravo e ardido, pois que, como nos diz o poeta, a prudência nunca foi virtude sua nem por ele aceite (3.292-294); De fato, a psicanálise diz que o sonho é o retrato psicológico do seu autor¹⁸¹² e Gonçalves sabe que o índio não pode simplesmente sonhar e continuar aquém do acontecimento. Ele demonstra a diferença entre Catucaba e Japegoá

¹⁸⁰⁴ Arist. *Somn. Vig.* 458a.

¹⁸⁰⁵ Silva, 1968, 46.

¹⁸⁰⁶ Highbarger, 1940, 3.

¹⁸⁰⁷ Pereira, 2009, 10.

¹⁸⁰⁸ Pereira, 2009, 15.

¹⁸⁰⁹ Pereira, 2009, 16.

¹⁸¹⁰ Arist. *Insomn.* 459a. Cipo, rei da Itália, no dia anterior assistiu com grande interesse a luta de touros e a noite sonhou que tinha cornos na cabeça; e efetivamente o calor da sua fantasia fez com estes lhes nascessem. Montaigne, 1976, 76. In “Da força da imaginação”.

¹⁸¹¹ Silva, 1968, 54.

¹⁸¹² Salles, 1998, 51.

em sessenta e três versos (3.295-357). Estes dois índios andavam em luta entre si porque não tinham os génios em mais pontos encontrados (3.317-319). Um é comparado à luz presa nas plumas de algodão que deslumbra e logo amortece, o outro é faísca, que ensurdece pouco a pouco, vai lavrando e, sem ser sentida, surge enfim num jato só de incêndio e fumo (3.352-356); o poeta foi pessimista com a mutabilidade de Catucaba, mas se mostrou otimista com Japegoá devido a sua constância.

Catucaba demonstra-se confiante no seu discurso, mas qual é o tolo que assim não se sente? Aliás, Gonçalves Dias sempre foi dado a explorar a diferença entre a sabedoria e a tolice, e já em *Meditação* recorria ao texto bíblico para uma epígrafe na qual recordava que o homem nascia rude como a cria do jumento, precisando ser lapidado. Aí, o poeta demonstra como a estultícia do povo que levava o país ao opróbrio entre as nações. Assim, para Catucaba, Japegoá é fraco por sentir-se oprimido apenas por ter visto umas coalheiras de sangue inficionado, tacapes e setas bipartidas e corpos putreficados (3.358-361). Embora Japegoá, no ócio ignavo, descansasse e nos mesteres femininos se adestrasse, nenhum Timbira o chamava à vida dos combates, nem era almejado por ninguém como companheiro, e receoso diz: “nem ha-de o sonho teo acobardar-nos” (3.366). Porque esse pessimismo? Porque os Timbiras não se aliavam com o índio sensato? Japegoá será ignorado inclusive por Itajuba, apesar de o chefe ter castigado com morte apenas a Catucaba; mas ele faz calar o índio prudente. Catucaba em seu discurso de vitória iminente, reconhece que haverá mortos sem conta, mas que não serão Timbiras e que tampouco serão as suas as setas partidas, nem os seu tacapes amolgados: “mas os nossos verás mais bem talhantes, | Quando houverem partido imigos craneos.” (3.370-371). O néscio Catucaba não pode ver através dos sonhos, na sua imprudência, não pode ver mais do que a vileza e a baixeza de Catucaba. Esse acontecimento justifica-se à medida que o homem comum manifesta-se incapaz de compreender de maneira adequada a mensagem onírica, fazendo uma leitura errada¹⁸¹³. Mas nesse quadro que a princípio o poeta se mostrara otimista, ao cabo ele revela que todos os Timbiras eram néscios, porque preferiam as palavras lisonjeiras de Catucaba do que as sentenças preventivas de Japegoá.

Japegoá, prudente, não pode ficar calado diante da afronta, ele que se diz herói não em façanhas, mas nos ditos. Condena Catucaba porque, sendo um líder, com frases descorteses encobria a vileza da alma, e testemunha as suas façanhas:

— ja te virão,
Pendentes braço e armas, contemplando
Os feitos meos, pesar que sou cobarde. (3.374-376)

Como vimos no final do verso Japegoá começa a defender-se através da ironia, técnica bastante conhecida no mundo antigo, quando ao invés de afirmar-se o indivíduo passa a assumir os defeitos que lhe são imputados; mas o motejo dessa técnica reside em forçar a imaginação do outro interlocutor de modo a conscientizá-lo, por si próprio, que não terá sido prudente a assertiva que fizera, senão vejamos um pouco mais:

Essa infame tarefa que me incumbes,
E minha, sim; mas por diverso modo:
Não ministro cauím as vossas festas;
Mas na refrega o meo trabalho é vosso. (3.377-380)

Japegoá força a ideia de Catucaba ao dizer que é um índio que só vive no ócio, que não ministra o cauím nas festas e foge dos campos de batalha, lá onde os

¹⁸¹³ Pereira, 2009, 16.

Timbiras deixavam muitos defuntos para sua “glória e brasão” (3.382), mortos cujas feridas eram largas e profundas, ao ponto que denunciavam a mão que as quis fazer com tanto capricho (3.381-385). Este verso 382 demonstra como Gonçalves europeizou o índio, já que Japegoá fala de glória e brasão, símbolo da fidalguia e insígnia da nobreza europeia que jamais poderia ser encontrada numa tribo Timbira ou de qualquer outra raça indígena em toda a América. É um paradoxo que o poeta use adjetivos como “semibárbaros” (i.1), “estulto” (1.11) e “selvagem” (i.8), para depois falar em brasão...

Japegoá prossegue na sua defesa, forçando a lembrança de Catucaba:

Não tenho espaço, onde recolha os ossos,
 Não tenho cinto, onde pendure os craneos,
 Nem collar onde caibão tantos dentes,
 De quantos venci já; por isso inteiros
 Lá vol-os deixo, heróes; e vós lá ides, (3.386-390)

Para Bosi¹⁸¹⁴, a antropofagia não podia ser interpretada fora da crença no aumento das forças que receberiam os que a praticassem, pela absorção do corpo e da alma de inimigos mortos em peleja honrosa. Em Gonçalves a guerra, a brutalidade dos costumes, a violência e o canibalismo encontram o seu lugar ideológico, têm inclusive uma ordem mítico-religiosa, porque o Ibaque é lugar para os fortes, o prêmio pelas virtudes¹⁸¹⁵.

Os índios faziam ornamentos com os restos mortais dos seus inimigos, e certamente Japegoá que se defendia quando devia estar ornamentado com alguns destes adornos. São os índios rivais dos urubus e dos tatus, porque lhes roubam as presas (3.391-394) e, obviamente, aqui o poeta estava se referindo aos rituais de antropofagia, já que os animais referidos são necrófagos. A elocução de Japegoá incita a ira em Catucaba, que não tem poder para responder-lhe. O poeta envolve o ambiente em algum mistério, o vulto rosna em torno de ambos (3.395-396) e ambos perguntam:

ha-de ficar tamanha affronta
 Impune, e não haveis levar das armas,
 Por que o sangue a desbote e apague inteira?“ (3.397-399)

Tais ditos eram como fermento para a raiva dos guerreiros. Separam-se um do outro e vergaram cada um o seu arco, a corda estava entesada e já batiam os pés no solo polvorento, “Corrêra o sangue de um, talvez o de ambos” (3.404), porque já entre ambos a morte abrira as suas asas (3.400-405). Somente a interposição de Itajuba é capaz de afastar ambos os guerreiros de ânimos exaltados. De um lado a turba circunfusa emudece e divide-os largo espaço; do centro, giravam os olhos torvos do herói, que só de olhar estende as raias (3.406-411).

O desfecho dessa contenda é a morte impiedosa de Catucaba pelas mãos de Itajuba. Ao cabo, o Piaga entra na cena solicitando a prudência de Itajuba, para que se não derrame mais sangue quando os pérfidos Gamelas estão vivos e próximos (coisa que o próprio Itajuba, sem ver, quer que os seus camaradas vejam). O que Japegoá estava a dizer, segundo o Piaga, assela aquilo que Tupã estava dizendo ao sacerdote (3.447-449): “Cá dentro em mim nos decifrados sonhos, | Depois que os funestou propínquo sangue” (3.450-451), diz-lhe o Piaga.

Mojacá fala logo após as palavras do Piaga a Itajuba, exaltando o índio altivo os desígnios do sacerdote Timbira (3.452-461). É um índio circunspeto, cujos lábios nunca se abriram em vão, diz-nos o poeta. Um guerreiro cujos sonhos nunca foram, nem

¹⁸¹⁴ Bosi, 2001, 69.

¹⁸¹⁵ Matos, 1988, 26.

mesmo em risco estreito, pavorosos, e que no vulgo e frio horror vai trescalando entre a crença do Piaga e a deferência que lhe é devida, flutuando incerto (3.462-468). Eis o sonho de Mojacá:

„Eu vi, [...] vi em taba imiga
Guerreiro, como vós, cornado e hirsuto!
A corda estreita do cruento rito
Os rins lhe aperta: a dura tangapema
Sobre-está-lhe fatal; — cantos se entôão
E a turba dansatriz em torno gyra.
Sonho não foi, que o vi, como vos vejo;
Mas não vos direi já quem fosse o triste!
Se visseis, como eu vi, a fronte altiva,
O olhar soberbo, — aquella força grande,
Aquelle riso desdenhoso e fundo
Talvez um só, nemhum talvez se encontre,
Que seja para estar no passo horrendo
Tão seguro de si, tão descansado!“ (3.469-482)

Sentado em um tronco volumoso e tosco estava Ogib, triste, pensando no filho e alheio aos acontecimentos, até que o sonho antropofágico de Mojacá o despertasse (3.483-488), porque crê Ogib que se trata do seu estremecido filho¹⁸¹⁶.

Depois dos lamentos de Ogib, Mojacá narrou aos Timbiras um feito de Jatir, quando, ainda imberbe, na altura em que iniciava sua vida de guerreiro, a lembrança de um feito extraordinário e a compaixão do velho pai que chorava compulsivamente atazanou os ânimos de todos os Timbiras. Quando Mojacá encerrou a sua narrativa os índios, mulheres e crianças passaram a gritar o nome de Jatir e a celebrá-lo como o mais forte entre os mais fortes. Somente a intervenção de Itajuba foi capaz de vencer a turba mulhêril e dos guerreiros. O morubixaba convoca-os para consultarem o Piaga, pois que, certamente, o santo velho, serenando o Ibaque, poderia tornar amigo o deus malquisto (3.552-557). O Piaga, iroso, queixa-se das falhas dos Timbiras, de só os procurarem ocasionalmente quando precisavam de algum favor, descartando sempre a sua utilidade nos instantes de bonança:

Só quando ruge a negra tempestade,
Só quando a furia d'Anhangá fuzila
Raios do escuro céo na terra afflicta
Do piaga vos lembraes? Tarda lembrança,
Tarda e fatal, guerreiros! Quantas vezes
Não fui, eu mesmo, nos terreiros vossos
Fincar o sancto maracá? Debalde,
Debalde o fui, que á noite o achava sempre
Sem offertas, que aos Deoses tanto prasem¹⁸¹⁷!
Nu e despido o vi, como ora o vedes,
(E assim disendo mostra o sacrosanto
Mysterio, que de irado pareceo-lhes
Soltar mais rouco som no seo rugido)
Quem de vós se lembrou que o sancto Piaga
Na lapa dos rochedos se myrrhava
Á pura mingoa? Só Tupan, que ao velho,
Deo não sentir os dentes aguçados
Da fome, que por dentro o remordia,
E mais cruel, passada entre os seos filhos!“ (3.559-577)

¹⁸¹⁶ Leal, 1874, 293.

¹⁸¹⁷ Segundo Henry Koster, mesmo depois de cristianizados, os indígenas adoravam secretamente o Maracá. *Apud* Pinto, 1935, 201.

O Piaga nega o seu auxílio, sob o pretexto de só se lembrarem dele nos momentos de maior aflição¹⁸¹⁸. Em Israel as calamidades históricas eram consideradas um castigo de Jeová, quando estes abandonavam-no pelos deuses vizinhos¹⁸¹⁹. Albin Lesky observa que somente o voltar-se para Deus pode dar segurança ao homem¹⁸²⁰. Este aspeto do culto indígena não pode ser considerado, no entanto, uma invenção gonçalvina porque já os cronistas falavam na reverência pelas entidades malélicas. Mais tarde o Piaga convocaria os Timbiras a deixarem ofertas no maracá na tentativa de apaziguar a ira de Anhangá, que Itajuba chama-o de “antro escuro” (3.586). Por outro lado, a dor, a desgraça e a catástrofe são penas infligidas ao homem por ter ultrapassado a medida, isto é, por ter transgredido o limite de si mesmo: de tentar ser deus ou demónio¹⁸²¹.

Para Bosi¹⁸²², este modelo de desastre iminente encontra a sua matriz no *Apocalipse* joanino. Recorda o autor que, neste livro, o sol aparece escurecido em pleno dia e a lua tinta de sangue, ao passo que, no poema de Gonçalves, ruge negra a tempestade, é escuro o céu e aflita a terra. Não nos esqueçamos que o sol era na antiguidade clássica o dissipador dos pesadelos¹⁸²³; Anhangá imperava durante a noite e quando ele imperava os Timbiras procuravam o Piaga na esperança de invocarem o auxílio de Tupã¹⁸²⁴.

Ao recordar essa passagem (3.558-593), Ferreira¹⁸²⁵ sugere como comparação o *Caramuru* de Santa Rita Durão (*Car.* 3.70-71). De fato há alguma semelhança, ao menos em dizer que o Piaga era responsável por ministrar estes cultos, e mais, que este acontecimento (*Car.* 3.72) restaurava a ordem da comunidade, posto que, aí, quem tinha matado injustamente, injustamente devia morrer; e quem tinha cortado no pé, mão, braço ou cabeça, na mesma parte devia ser amputado.

Aristóteles considerava que o culto aos deuses era a coisa mais importante para garantir a existência de uma comunidade política, e Cícero lembrava que C. Falmínio negligenciara o culto dos deuses e, conseqüentemente, perdera a batalha do Lago Trasimeno e assim prejudicara seriamente a *res Romana*¹⁸²⁶. Gonçalves Dias estava atento a esse fato, que a ordem comunitária dependia do bom relacionamento desta para com as divindades, tanto que o Piaga repreende os Timbiras por não terem reverenciado justamente Anhangá. Eis aqui uma diferença entre o personagem gonçalvino e o jesuítico, porquanto Anhangá não é propriamente o demónio, mas aquele que castiga as injustiças e que, por isso mesmo, era também digno de ser venerado – note-se que no cristianismo Satanás jamais é reverenciado, e esta era a nova roupagem de Anhangá. Mas Gonçalves Dias descarta, como fizera com Tupã em *Tabira*, uma diferença entre Tupã e Deus: eles são de fato diferentes, quem crê em Deus não crê em Tupã, e para os

¹⁸¹⁸ Ackermann, 1964, 121. Mircea Eliade afirma que o grande mérito do cristianismo foi ter valorizado o sofrimento, de ter transformado o aspeto negativo da dor numa experiência positiva. Esta valoração do sofrimento gerou até uma procura pela dor em virtude das suas qualidades salvadoras. Eliade, 1985, 110.

¹⁸¹⁹ Eliade, 1985, 117.

¹⁸²⁰ Lesky, 1996, 31.

¹⁸²¹ Paz, 1982, 247.

¹⁸²² Por isso Bosi concorda que, pela boca do Piaga, o poeta pode ter recorrido ao texto bíblico para predizer o fim do mundo. Bosi, 2001, 185.

¹⁸²³ Susana Pereira aborda no artigo “o sol dissipador de pesadelos” a capacidade dele dissipar as trevas e purificar as visões oníricas de mal augúrio. Pereira, 2008, 77-82.

¹⁸²⁴ Susana Pereira recorda que em *Hécuba*, a rainha dos troianos invoca a *steropa* de Zeus, termo susceptível de traduzir por ‘brilho’, mas também por ‘raio’. O apelo pelo brilho de Zeus implica, naturalmente, a luminosidade diurna, isto é, o sol. Pereira, 2008, 81.

¹⁸²⁵ Ferreira, 1949, 132-133.

¹⁸²⁶ Gottlieb, 1998, 22.

Jesuítas Tupã e Deus eram a mesma coisa. Gonçalves Dias só queria restaurar aquilo que era índio, com as suas características originais.

Na religião romana, por exemplo, com seus rituais, cultos e festivais, e segundo P. Barceló, existia a convicção de que os deuses eram os guardiães da vitória e os responsáveis por todos os sucessos públicos¹⁸²⁷. A religião na política de Augusto serviu de reformação do *populus Romanus*, enquanto culto e logo enquanto garantia comunitária da *pietas* e da *religio*, assim ficando garantido o cuidado dos deuses para com a *res Romana*. Isto serviu à unidade e formação de consensos e, através disso, à realização da disciplina coletiva. A religião e política de Augusto muito contribuíram, portanto, para o bem-estar da *res Romana* e a *salus reipublicae*¹⁸²⁸. A correspondência entre o divino e o humano era garantida pelo culto, e era por via do ritual que se dava a comunicação entre o homem e o deus, essencial para o bem-estar de um estado ou uma comunidade¹⁸²⁹.

Gonçalves Dias reconstrói a correspondência entre as entidades indígenas e as tabas destruídas pela evangelização dos Jesuítas. A voz do Piaga, acusando a falta das oferendas dos Maracás, é um retorno ao antigo índio que depositava solenemente, em diversos pontos da comunidade, ofertas aos mortos e às demais entidades para salvaguardar-se dos males. A religião em Gonçalves Dias não é anticristã, nem cristã, ela é simplesmente índia, e não importa se correspondeu ou não à realidade pré-colombiana que todos nós ainda desconhecemos. A este propósito, a pergunta de Ferreira¹⁸³⁰ elucida bem a nossa ignorância: “qual o conhecimento que temos, em realidade, da mitologia indígena?” Além disso o poeta, prova do ofício que é o seu, tem o direito de recriar; aliás, a sua promessa era de uma epopeia, em si uma criação recriada. O valor mais importante resgatado por Gonçalves Dias é a dependência comunitária destas oferendas. O Piaga é o sacerdote e a sua figura surge para o bem-estar da Taba, e o morubixaba é responsável por garantir o cuidado para com as divindades; assim, quando Itajuba percebe o grande equívoco que cometera através da repreensão do Piaga, defende-se deste modo a si mesmo e aos Timbiras:

Cegou-nos Anhangá, diz Itajuba,
Fincado o maracá nos meos terreiros,
Cegou-nos certo! — nunca o vi sem honras!
Que se o vira, bom piaga oh! não se diga
Que um homem só, dos meos, perece á mingoa,
(Quem quer que seja, quanto mais um Piaga)
Quando campeão tantos homens d’arco
Nas tabas de Itajuba, — tantas donas
Na cultura dos campos adextradas. (3.578-586)

Em primeiro lugar, por trás desse quadro está um mandamento fundamental para a educação de uma sociedade, dessa forma Gonçalves Dias completa o ciclo dos três principais preceitos da *Paidéia* grega indicados por Werner Jaeger¹⁸³¹. Mais adiante, no símile da América Infeliz o poeta vai mostrar os erros que o Império do Brasil cometia, dessa forma, o quadro dos Timbiras é um alerta para uma sociedade que deixava de honrar a religião cometendo graves erros contra os seus semelhantes.

¹⁸²⁷ Apud Gottlieb, 1998, 22, 23.

¹⁸²⁸ Gottlieb, 1998, 32.

¹⁸²⁹ Gottlieb, 1998, 24.

¹⁸³⁰ Ferreira, 1949, 102.

¹⁸³¹ Werner Jaeger elenca os três preceitos como honrar os deuses, honrar pai e mãe e respeitar os estrangeiros. Jaeger, 2001, 23.

Para reparar então os erros que os Timbiras cometeram em todo esse tempo, Itajuba se compromete a fazer oferendas:

Hoje mesmo farei que ao antro escuro
Caminhem tantos dons, tantas ofertas,
Que o teo sancto mysterio ha-de por força,
Quer o queiras, quer não, dormir sobre ellas!“ (3.587-590)

Eis aqui uma inovação do poeta, na reivindicação nativista dos valores destruídos pelos Jesuítas. Anhangá aparece com os privilégios que um Satanás jamais teria na cristandade. Aqui, o “antro escuro”, como o poeta o denomina, também tem direito a oferendas. Mas não se pode descartar aqui uma influência dos cronistas, na medida em que estes diziam que os índios costumavam deixar oferendas em locais onde algum mal lhes tinha cometido, de modo que não cultuavam nenhum deus, mas tinham respeito por certas divindades, principalmente aquelas que lhes podiam causar algum mal. O Piaga aceita as desculpas de Itajuba:

„Talvez a rica offrenda applaca os Deoses,
E saudavel conselho a noite inspira!“ (3.591-592)

Responde-lhe o Piaga e retira-se para dentro de sua gruta. Itajuba então, para distrair os seus camaradas, convida-os para uma caçada, enquanto as donzelas deviam preparar o cauím, as crianças a pesca e as mulheres a roça (3.594-609). Todos partem felizes para a tarefa de que foram incumbidos, e o poeta encerra o canto invocando o favor de Tupã:

Trabalho no praser, praser que moras
Dentro de tanto affan! festa que nasce
Sob auspícios tão máos, possa algum gênio,
Possa Tupan sorrir-te carinhoso,
E das alturas condoer - se amigo
Do triste, órfão de amor, e pae sem filho! (3.604-609)

Obviamente que o pai sem filho era Ogib. As lutas eram frequentes, contudo a guerra nunca era declarada sem ritos prévios. Assim, tomavam sempre a providência de consultar o pajé sobre o resultado do combate, pois as ordens de Tupã muitas vezes eram obscuras, principalmente por serem comunicadas em sonhos¹⁸³². Os sonhos, entre os índios do Romantismo, eram verdadeiras comunicações com Tupã¹⁸³³.

Dos sonhos do Segundo Canto avancemos para os do Terceiro, que o poeta abre com um quadro multicolorido e caprichosamente pormenorizado do romper da alva na natureza, seguido da queixa da *América Infeliz*. Da oposição entre os dois caracteres surgem Japegoá: (3.284-287, 329-351, 354-357) e Catucaba (3.295-316, 319-328, 352-354). Nasceu a desavença com a atitude de Japegoá que, tendo sonhado com a morte, o sangue coagulado e armas partidas, reprova o júbilo precoce pela vitória¹⁸³⁴. Catucaba, de opinião contrária, pela acusação de covardia, pelas injúrias e insultos graves tornou inevitável o duelo (3.358-405), acusação feita de forma concisa em (3.400-405), mas de forma viva e impressionante¹⁸³⁵. Manifestava aí um pendor para a divisão dos Timbiras

¹⁸³² Ferreira, 1949, 264.

¹⁸³³ Ferreira, 1949, 146.

¹⁸³⁴ Aqui, Ackermann, 1964, 119 chama à atenção para o que isso constituiu no desenvolvimento ulterior de toda a epopeia, tal como planejara Gonçalves, e que lhe confere importância a atitude mental de Itajuba em face da questão.

¹⁸³⁵ Ackermann, 1964, 120.

em duas facções, que se devia dar em consequência das afrontas dirigidas contra os amigos de Japegoá, e o poeta opõe a vontade de Itajuba que, intervindo de forma brutal, restabelece a concórdia. O chefe derruba um guerreiro cujo desplante exprime insubordinação e amaldiçoa todos os que ousassem travar discórdias quando o inimigo boré soava tão próximo (3.432-441)¹⁸³⁶. O quadro é um símile da *Ilíada*, no passo em que Tersites é surrado em público por Ulisses porque, cansado de dez anos de guerra, apresenta as suas queixas e as suas reivindicações¹⁸³⁷. Recorramos pois ao quadro homérico, onde Tersites é representado em termos que só couberam a si dentro da epopeia: tinha uma deformidade nos pés, era manco, de andar trôpego, corcunda, tinha o peito afundado e pouco cabelo sobre a cabeça pontuda. Além disso, na *Ilíada*, a altura e a beleza eram fatores que distinguiam os mais nobres¹⁸³⁸ e, segundo Campbell¹⁸³⁹, somente Tersites é descrito nestes termos. Vejamos pois a fidelidade de Gonçalves Dias na adaptação do quadro homérico: Catucaba é bravo e ardido, mas nunca a prudência foi a sua virtude, e nem por si aceita e ama o leite dos combates mais do que a si próprio, tanto que, como resultado da desobediência, pagou com a morte às mãos do próprio Itajuba¹⁸⁴⁰.

IMPULSÕES CLÁSSICAS NO MARAVILHOSO D'OS TIMBIRAS

A presença dos sonhos nas narrativas épicas de língua portuguesa já era um fator comum, e Amora¹⁸⁴¹ recorda que n' *Os Lusíadas* há sonhos dos personagens (*Lus.* 2.56, 61, 71; 3.121; 8.47-51); em *Caramuru*, o sonho de Paraguaçu (*Car.* 1.55; 8.20; 9.1, 78; 10.43, 46); visões fantásticas aparecem ainda em *O Uruguai*, quando se fala da visão que Tanajura proporcionou a Lindóia (*Ura.* 3.199-211), logo Gonçalves Dias não fez nenhuma alteração, senão que seguiu os poetas clássicos, inclusive os de sua língua.

O índio não teme o sobrenatural, quando muito se espanta com ele e, se alguns temem a sombra do morto, sabem contudo afrontar com altivez a morte. Não é morrer que receiam, mas supor que um dia poderão encontrar-se com a sombra do corpo de um finado. Acreditam que a alma vai para o firmamento, para o céu. Mas pensam que, depois que o corpo baixa ao solo, a sombra vagueia pelo espaço e não desaparece da terra. Daqui nasceu o *poroyan* dos Macuchis, o *mbae ayua* dos Tupis, ou “coisa má”, que não é a “alma penada” (Anhangá) da credence popular¹⁸⁴².

Conforme observou Magalhães¹⁸⁴³, os indígenas acreditavam tanto em suas crenças que nada os ofendia mais do que colocá-las em dúvida. Mas não é a observação

¹⁸³⁶ Ackermann, 1964, 120.

¹⁸³⁷ Kothe, 1987, 15, 16. Flávio Kothe tem analisado o quadro chamando-o de anti-herói da *Ilíada*, o que discordamos. Através de uma “visão ortodoxa” sobre a *Ilíada* e os combates pré-hoplíticos, onde os heróis aristocráticos, os detentores do poder, decidiam as batalhas por meio dos duelos. Vimos que, por volta do século VII a.C., a reforma hoplítica adquiriu novas formas de decidir uma guerra. Como a vitória passou a depender não apenas dos chefes aristocráticos, mas da coesão das fileiras e do empenho de um maior número de soldados, o poder da aristocracia foi colocado em xeque. A classe, até então destituída de qualquer poder, ao perceber sua força e importância nos combates, passou a exigir maior participação política e uma série de direitos (Corrêa, 1998, 73). Por este viés concordamos que talvez Tersites tenha sido a primeira demonstração desse tipo de reivindicação dos direitos na epopeia, enquanto participante ativo da batalha.

¹⁸³⁸ Corrêa, 1998, 143.

¹⁸³⁹ Campbell, 1967, 152.

¹⁸⁴⁰ Leal, 1874, 293.

¹⁸⁴¹ Amora, 1964, 162-163.

¹⁸⁴² Rodrigues, 1890, 144.

¹⁸⁴³ Magalhães, 1876, 132 (2).

do autor de *O Selvagem* uma novidade, já que, em todos os cantos do mundo, todos os povos defenderam e defendem ainda na atualidade com sangue as suas crenças, e o exemplo mais próximo de nós está na própria história da propagação do cristianismo. Existem frequentes censuras aos escritores indianistas pela sua idealização do índio, mas estas raramente se justificam¹⁸⁴⁴. Numa confrontação de textos, Ferreira¹⁸⁴⁵ conclui que Gonçalves Dias, Gonçalves de Magalhães e José de Alencar acreditavam realmente na existência, entre os índios, de uma divindade superior a todas as outras. No *Brazil e Oceania* o poeta reconstrói o imaginário em nome da filosofia, contra aqueles que recusavam ao índio a noção de um deus superior¹⁸⁴⁶.

O católico Gonçalves tratou do proselitismo índio de uma forma surpreendente. Não converteu o índio propriamente dito, mas restaurou as divindades indígenas com as suas roupagens cristãs, atribuindo novas similitudes judaico-cristãs, com um proselitismo oculto restaurando a forma pré-colombiana; e se não era no mínimo tão íntegro e real foi por desconhecer o elemento índio, por tentar ler criticamente todas as narrativas coloniais que tinha ao seu dispor. Mas este ato de criticar as ações dos missionários não surgiu com os Românticos, mas com a expulsão dos Jesuítas do Brasil pelo Marquês de Pombal. Aliás, os Jesuítas, n' *O Uruguai*, eram tratados de maneira ignominiosa, mas para compreender isso basta levar em conta que o poeta Basílio da Gama vivia na época do Marquês de Pombal. Esteve preso em Lisboa sob acusação de manter vínculos com a Companhia de Jesus, e só pôde ficar em liberdade sob a condição de ir para Angola no prazo de seis meses; mas o poeta ganhara o perdão do Marquês na ocasião do casamento de uma de suas filhas, quando elaborara o poema *As núpcias de Dona Maria Amália de Carvalho e Melo* e o oferecera ao Marquês em 1769¹⁸⁴⁷. Agora Gonçalves Dias, reagindo aos Jesuítas, procurava reconstituir estranhamente aquilo que deveria ter sido a religião pré-colombiana, mas os novos ingredientes não sugerem uma crença Timbira, Tupi ou Quíchua, antes americana – como se todos os americanos de polo a polo tivessem tido uma só crença.

A sociedade indígena era vista na época romântica como uma sociedade sem mal, e o maior paradoxo de Gonçalves Dias é a explicação do fracasso indígena diante do colonizador, a um tempo em que a solução prática que se encontrava era sempre a culpa pela ambição desenfreada do homem europeu e a bestialidade do índio. No retrato da *América Infeliz* vai explorar um pouco esta bestialidade e hospitalidade indígenas, que levou os índios à ruína, mas, ao descrever a descida dos sonhos do Ibaque, Gonçalves reconstrói uma nova vertente, a da responsabilidade coletiva pelo fracasso e pela própria falha humana. O índio é culpado da sua destruição, e o Piaga se recusa a oferecer sacrifício porque os índios não levavam oferendas no Maracá. Esta é pois a clarividência da influência católica do poeta. Explorando o problema do mal no mundo, Lacroix¹⁸⁴⁸ lembrou que esta prática difundiu-se com os Hebreus, que atribuíam todos os seus males a pecados coletivos. Dessa forma, *Os Timbiras* é um poema religioso; que, em primeiro plano resgata a sociedade estóica que os portugueses destruíram; o apocalipse timbira é um prenúncio do cataclismo que a América enfrentará. Os sonhos

¹⁸⁴⁴ Ferreira, 1949, 336. Dentre os elementos evidenciados por Ferreira, destaca-se o exagero da beleza física dos heróis, a ignorância da linguagem indígena, poesia da linguagem, elevação de ideias inverosímil, exagero das qualidades psicológicas do índio e introdução do maravilhoso. São todas qualidades épicas.

¹⁸⁴⁵ Ferreira, 1949, 99.

¹⁸⁴⁶ Ferreira, 1949, 93.

¹⁸⁴⁷ Ferreira, 1949, 30-32.

¹⁸⁴⁸ Lacroix, 1998, 19. Abordei essa temática a partir da visão de Lacroix e Ricoeur e o seu reflexo dentro do poema *Deprecação* em um artigo recente: *vd. A Simbólica do mal no solilóquio de um tupinambá*. Grizoste, 2013, 225, 241, (b)*.

dos Timbiras no fundo são os sonhos de todo o Brasil, do Império arruinado e prestes a destruir-se com o peso das suas instituições incongruentes. Lacroix¹⁸⁴⁹ reabre a questão da *finalidade* em proveito da *culpabilidade* (itálicos do autor); libertos da especulação teológica, sublinham a responsabilidade dos atores, designam culpados; assim, o homem atual inclina-se para o passado com a firme resolução de responder pelos erros cometidos pelos mais velhos. Marcuse chegou a conclusão que a poesia é o último baluarte, a solução sacral na compreensão do infinito¹⁸⁵⁰, isso de alguma forma confere à poesia uma autonomia e um privilégio maior do que a própria religião e dessa forma há quem diga que não se procura religião em poesia, aliás, Dodds na abordagem do irracional grego lembra que alguns classicistas dizem que os poemas homéricos não seja o lugar ideal para se estudar a religião grega. Mazon em *Introduction à L'Iliade* diz que não existe nenhum poema mais religioso do que este¹⁸⁵¹. Mais adiante Dodds confirma que se restringirmos o significado da palavra religião não correremos riscos de subvalorizar ou negligenciar alguns tipos de experiências que já não interpretamos num sentido religioso, mas que de alguma forma possuem esse sentido.

Os estratégias de linguagem não desvirtuam o universo poético d'*Os Timbiras*, e os componentes do mundo físico estão aí, evidentes e gritantes, em toda a sua genuinidade elementar, pelo que apenas há que procurá-los, nomeá-los, sem subterfúgios nem artimanhas de uma linguagem apurada ou transfigurada¹⁸⁵². E Gonçalves Dias seguiu simplesmente um caminho traçado por grandes e até maiores nomes antes dele, tal como Camões não terá seguido Lucano, segundo a interpretação de Felisberto Martins¹⁸⁵³: preferindo o ilógico de cantar um assunto de exaltação da fé cristã e do nacionalismo português, através do maravilhoso pagão.

Todorov¹⁸⁵⁴ lembra que o texto literário também descreve o mundo e que, por outras palavras, podemos evidenciar o problema da sua verdade. Mas também lembra que a literatura não é uma fala que pode ou deve ser falsa, porque funciona ao contrário do enunciado das ciências; o seu enunciado não se deixa submeter à prova da verdade, ela não é nem falsa nem verdadeira, portanto não há sentido em submetê-la a este julgamento que define um texto de ficção¹⁸⁵⁵. Gonçalves Dias teve de lidar com estas duas questões. Por um lado, a influência dos deuses das narrativas épicas, que poeta algum deve ignorar, visto que, no seu caso particular, tentava recriar uma *Ilíada* tropical; e por outro, o fato de não escrever numa época e para uma sociedade que abomina o pagão e vê nele uma espécie de atraso sem contrastes, o que o obrigou a palmilhar entre o paganismo e o cristianismo, tarefa difícil. Tudo isto resultou numa conciliação de politeísmo e monoteísmo dúbio, porque Tupã não é identificado como o maior dos deuses, nem Anhangá como Satanás.

Este retorno gonçalvino, precedido por Camões, tem a sua justificativa no caráter da própria epopeia ou, conforme diz Felisberto Martins¹⁸⁵⁶, na “crise do maravilhoso na epopeia latina”, entendendo aqui por maravilhoso aquilo que se diz da intervenção na economia do poema de entidades superiores à humanidade, às quais cabe, como missão, favorecer ou dificultar a ação. Martins toma como principal

¹⁸⁴⁹ Lacroix, 1998, 46-47.

¹⁸⁵⁰ *Apud* Vasconcelos, 1970, 179.

¹⁸⁵¹ Dodds, 1988, 8.

¹⁸⁵² Garcia, 1956, 46; Garcia, 1996, 102.

¹⁸⁵³ Martins, 1947, 72.

¹⁸⁵⁴ Todorov, 1973, 27.

¹⁸⁵⁵ No entanto isso não a impede de ter um caráter descritivo ou de evocar a vida tal como efetivamente se desenrolou. Porque também estudamos uma sociedade através de textos literários, entre outros tipos de documentos. Todorov, 1973, 28.

¹⁸⁵⁶ Martins, 1947, 25.

referência dessa crise o poeta Lucano, ele que, continuador dos primitivos épicos de Roma, inovou ao fazer decorrer toda a acção no plano terrestre e humano. Mas, felizmente para a tradição literária latina, esta crise do maravilhoso na epopeia foi transitória porque lhe faltaram imitadores¹⁸⁵⁷, e o maravilhoso persistiu quer em Roma e antes, durante e depois do Renascimento, porque o ideal do maravilhoso como acessório essencial na epopeia prevaleceu¹⁸⁵⁸.

Gonçalves Dias não se deixou influenciar por Montaigne¹⁸⁵⁹ quanto aos prognósticos, e há uma diferença do prognóstico na *Eneida* e n’*Os Timbiras*: Anquises, dotado de voz de profeta, faz passar diante do filho as glórias vindouras de Roma, que esperavam no Elísio a sua hora. Segundo André¹⁸⁶⁰, não seriam estas visões de felicidade total, e por isto lá estava Marcelo para o negar; a treva na luz, a morte na vida, a garantia de que tudo é efémero, a antecipação de Palante, de Lauso, Euríalo e Camila, da morte na pujança da vitalidade. Desta maneira, os sonhos dos Timbiras são prospeções da própria obra¹⁸⁶¹, embora não assistamos à sua concretização porque os demais capítulos nunca viriam à tona. O sonho é um oráculo na medida em que prediz aquilo que está para acontecer, e, mais do que isso, adverte o índio para que crie artimanhas a fim de passar ileso pelos males prognosticados.

As profecias na *Eneida* prediziam o sucesso em alguma atividade, ou o futuro feliz, visivelmente omitindo ou apenas obscuramente insinuando a morte de um indivíduo que ia beneficiar ou destruir o sucesso¹⁸⁶²; Highet contabilizou no poema de Virgílio dezanove profecias e oráculos¹⁸⁶³. E foi dessa forma que as antecipações n’*Os Timbiras* tiveram lugar: o sumiço de Jatir deixou um rastro fúnebre entre os Timbiras, seu pai perdera a prudência – justo ele que estivera toda a vida como um cedro junto ao ribeiro diante da tribo que pertencia –, Itajuba recorda-se de como falhara no resgate de Coema, e o próprio cantor já não tem mais esperanças porque sabe que canta um povo extinto. Qualquer poeta que empreendesse uma obra dessa magnitude cairia nessa contradição – porque a lembrança de uma coisa passada, por mais grandiosa que seja, não pode ser boa. Tanto não é boa que, ao recordar-se dessa civilização tão pura, o poeta lamenta a ingenuidade do seu povo.

A intervenção divina era uma parte tradicional e importante no elemento épico¹⁸⁶⁴. As funções dos deuses na *Eneida*, conforme a enumeração de West¹⁸⁶⁵, dividem-se principalmente em cinco, e todas elas podem ser encontradas n’*Os Timbiras*: primeiro é a política, porque as profecias e as decisões atribuem a eles uma autoridade em fenómenos contemporâneos; da mesma sorte o Piaga demonstra como a irreverência para com os deuses influenciava os destinos da tribo, e ele está presente em todas as decisões, ao mesmo tempo que o sonho, por ele esclarecido, não se separa da realidade física¹⁸⁶⁶. Na segunda eles oferecem uma “superplot” sublime dos acontecimentos humanos, tal como quando Júpiter, nas alturas do Éter, olha para os

¹⁸⁵⁷ Martins, 1947, 69.

¹⁸⁵⁸ Martins, 1947, 71.

¹⁸⁵⁹ Montaigne, 1976, 33-38. In “Dos prognósticos”. O filósofo engendra uma série de fatores comprovativos da inconsistência dos oráculos, já desde a antiguidade.

¹⁸⁶⁰ André, 1992, 39 (b).

¹⁸⁶¹ já vimos que as prospeções (ou antecipações) eram um segundo tipo de anacronias, pela impossibilidade de paralelismos que é própria de um texto literário. Todorov, 1973, 45.

¹⁸⁶² O’Hara, 1990, 9.

¹⁸⁶³ Highet, 1972, 97.

¹⁸⁶⁴ Coleman, 1990, 39.

¹⁸⁶⁵ Dos poemas homéricos, a *Ilíada* é aquele que sofre mais intervenção divina, e sob o aspeto mitológico a *Odisseia* é mais homogénea, pois é bem menor o número de deuses que nela intervém. West, 1998, 314-315.

¹⁸⁶⁶ Ricardo, 1964, 63.

sofrimentos dos homens (*Aen.* 12.223-229), ou quando os próprios deuses lamentam, como por exemplo Júpiter e Hércules, a morte de Sarpédon e Palante (*Aen.* 10.464-473); da mesma forma Itajuba aparece convencido que Tupã sorri lá dos astros, que de lá também os heróis mortos o contemplavam e que por isso devia fazer jus (*Tim.* 1.246-252). Na terceira eles oferecem uma “subplot” de uma dimensão extra de relacionamento pessoal para adicionar variedade à narrativa, sub-trama que muitas vezes mostra pessoas divinas comportando-se de forma mais mesquinha, maldosa e desonesta do que o caráter humano tradicional do épico, tal como em Homero¹⁸⁶⁷ se apresentam muitas vezes bem-humorados ou, mesmo no final da *Eneida*, quando os deuses discutiam as decisões que iriam conferir bênçãos incontestáveis em seres humanos individuais e nações, ou daqueles que iriam destruir sem piedade. N’*Os Timbiras*, a voz dos deuses é sempre manifestada pela fala do Piaga, e o maior exemplo gonçalvino da impiedade divina está representado em *Deprecação*, mas há uma diferença entre o poema e a epopeia, porque no primeiro ainda não sabemos as causas de tantos males, ao passo que n’*Os Timbiras* toda culpa é claramente da própria tribo, que não reverenciava devidamente Anhangá, ele que, enquanto entidade maléfica, gostava de ser respeitado. Na quarta, os deuses eram vistos como forças naturais ou com humanos impulsos psicológicos, função em particular que West denomina de “motivação dupla”. Da mesma sorte há uma falta de correspondência n’*Os Timbiras*: Anhangá está cheio dos seus ministros, Anjoéras, Carai-bebes, Tupã protegia a tribo e, para comprovar, lá estavam nas Tabas os Manitôs, que no entanto fugiam justamente na hora em que eram mais necessários. O quinto elemento divino é a necessidade de focar os problemas insolúveis da relação entre o Fado irresistível e onipotente e a vontade humana e, a propósito, Fowler¹⁸⁶⁸ analisou como Júpiter zombou do humilde esforço humano. Este aspeto é uma estratégia narrativa gratificante, porque nos lembra tangencial e perturbadoramente o incognoscível, a fragilidade e brevidade do homem cujo universo é vasto, insensato e incompreensível. O grito de um cantor extinto tornou todo esforço humano incompreensível.

As divindades na *Eneida* não têm o poder de evitar as catástrofes, tanto que o próprio Júpiter não consegue evitar a morte de Sarpédon (*Aen.* 10.470-471), e muitas vezes temem diante do futuro pela sorte dos seus protegidos. Num determinado diálogo Cíbele confessa-se angustiada quanto ao futuro dos troianos, isto num verso com tons depressivos (*Aen.* 9.89): *nunc sollicitam timor anxius angit*¹⁸⁶⁹. Tanto *Deprecação*, quanto *O Canto do Piaga*, com seus influxos sobre *Os Timbiras*, demonstram essa impossibilidade de Tupã diante da invasão europeia. Os primeiros versos da epopeia já iniciam evocando aquilo que derrotou os Americanos, os piedosos braços da cruz de Cristo que se abriu sobre a América; e o advérbio que o poeta empregou no terceiro verso traz uma conotação um tanto quanto ambígua, porque denota “depois de muito esperado”, como se o evangelho devesse ter chegado muitíssimo antes. A contradição de Gonçalves Dias encerra-se em lamuriosas angústias: da sua vida e seus infortúnios, da sorte da nação e dos seus indígenas. Ele é tão índio que, ao perder a sua filha, lamentara não poder carregar consigo o resto das cinzas numa aljava, lembrando um costume da América do Norte. Mas essa lamentação da limitação de Tupã em salvar sua tribo, que ele mesmo privara do manuseamento do ferro (*Tim.* 3.125), é um símile dos deuses na *Eneida*, porque eles possuíam uma angústia maior do que a dos mortais, porque a sua presciência lhes revelava antes que não poderiam evitar as desgraças¹⁸⁷⁰.

¹⁸⁶⁷ Martins, 1947, 33-35.

¹⁸⁶⁸ Fowler, 1919, 125-126.

¹⁸⁶⁹ Pereira, 1992, 123. “Agora, porém, aflige-me e preocupa-me um angustiante temor”.

¹⁸⁷⁰ Pereira, 1992, 125.

4.5. O RETRATO DA AMÉRICA INFELIZ

Vós, que na Lusa Esphera estais supprindo
O vacuo immenso de saudade eterna,
Que nella nos deixou Phebo mais grato,
Hum Principe sem par, Principe Egregio
D’hum Povo deles! que já ledó, e farto
De trofeos, e triunfos, mais não tinha
A aspirar, que Santa Paz não fosse;
Divina, augusta Paz que elle prefere
Aos encantos d’hum Throno o mais brilhante
Renovo de Bragança innaccessivel,
Productó de valor, denodo, e brio,
Que não coube em dois Mundos, velho, e novo
Onde foi transplantar Sceptro mais amplo.

Brazilíada 1.38-51

Se vos perguntam porque tantos riscos se correram, porque se affrontraram tantos perigos, porque se subiram tantos montes, porque se exploraram tantos rios, porque se descobriram tantas terras, porque se avassalaram tantas tribus; dizei-o e não mentireis: - foi por cobiça.

Gonçalves Dias, in *Reflexões*, 1868, 205-206

A classificação etnográfica da população primitiva do Brasil jamais chegou- a ter uma diferenciação por nacionalidades, nem a uma formação de estados, mas se pode fazer unicamente baseado na linguística. É necessário dizermos que o país estava dividido em inúmeros mini-estados, porque cada tribo possuía o seu território e estabeleciam fronteiras entre si, que, se ultrapassadas por minimamente que fossem, era motivo de guerra. A questão fundamental daqueles que pensavam que o Brasil não tinha estados semelhantes aos Maias, Astecas e Incas é porque não havia uma grande nação subjugadora, mas o fato é que as tribos no Brasil tinham os seus domínios e também tinham os seus aliados e os seus inimigos. O conceito institucional de estado no formato Europeu era desconhecido pelo Americano, mas o conceito de fronteira não. Do ponto de vista do conceito antropológico, a antropologia física sempre tratou os americanos como raça e não das tribos que pertencem a esta raça¹⁸⁷¹ o que se configurou um erro recorrente.

Assim como se deu noutras partes do mundo, os Europeus chegaram na América atribuindo nomes e excluindo a possibilidade de os nativos já os terem atribuído. Dessa forma o primeiro nome do conjunto das terras brasileiras foi *Vera Cruz* e segundo o professor José Manuel e Silva¹⁸⁷², essa atribuição deu-se pelas observações astronómicas de Mestre João e não na tese que a historiografia tem defendido, sobre a cruz de madeira construída e “chantada” pelos marujos de Pedro Álvares Cabral em Porto Seguro (Bahia), nem no fato de festa de Santa Cruz acontecer no dia três de Maio, considerando que nesta data a armada de Cabral já havia deixado o Brasil. O segundo

¹⁸⁷¹ Ehrenreich, 1892, 14.

¹⁸⁷² Silva, 2004, 24.

nome e mais duradouro foi *Santa Cruz*, e, conforme Gabriel Soares¹⁸⁷³, alguns intentaram atribuir o nome de *Nova Lusitânia* (Durão denomina-o por este nome. *Car.* 1.9.1). Entretanto, conforme a historiografia comum tem narrado, a abundância do pau-brasil, que durante o primeiro meio século foi o produto mais exportado pelos nativos, responsabilizou-se pelo atual nome do país; corrobora esta tese a autoridade de Gândavo no seu famoso livro *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Sendo tanto o nome, quanto o gentílico da terra, frutos de atribuição popular¹⁸⁷⁴.

O encontro entre índios e Europeus rompeu com um isolamento de migrações humanas de milhares de anos. Portanto, o impacto não poderia ser brando depois de tanto tempo de separação, pelo que é natural que provocasse choques culturais e transmissões de doenças. Este impacto não foi menos suave de nenhum dos dois lados. O filósofo e linguista búlgaro Todorov, analisando este contexto, afirmou categoricamente que este foi, dos encontros registados, o mais espantoso da história universal¹⁸⁷⁵. Ele não esconde que aquele século XVI viu perpetrar o maior genocídio da história da Humanidade, mas mantém algumas dúvidas sobre a visão que se estabeleceu sobre as responsabilidades das pestes contagiosas nesse aniquilamento, porque eram um fenómeno em torno da globalização¹⁸⁷⁶.

A altivez de Caminha e Colombo em suas cartas e a ingenuidade que eles enxergaram no nativo é o exemplo primário de um acontecimento que existiu e ainda se traduz na atualidade, porque os Índios sempre foram vistos como sinónimo de atraso, mas também foi nestes índios que os europeus e os seus filhos depositavam sempre algum fio de esperança e sentiram-se responsáveis pelo resgate da selvajaria. Naquela sexta feira do primeiro dia de Maio de 1500, em Porto Seguro, Caminha não hesitou em escrever ao Rei D. Manuel I sobre a “vossa Ilha de Vera Cruz”, ignorando aqueles Índios que tão copiosamente o tinham recebido. Caminha complementa a carta interpelando o seu rei para salvar aquela gente (como se estivesse perdida desde os primórdios da humanidade e à espera milagrosa daqueles Portugueses), pois lhe tinham parecido tão inocentes e capazes de serem convertidos facilmente. Esperava que aos degredados que ali ficariam aprendessem a sua língua afim de, posteriormente, poderem fazer a sua evangelização¹⁸⁷⁷. A propósito, segundo dissera a primeira pregação, frei Henrique anunciou que tinham chegado naquela terra muito a propósito e que para ali Deus os tinha enviado¹⁸⁷⁸.

Gonçalves Dias¹⁸⁷⁹ convence-se de que os Portugueses só se fixaram no Brasil por causa do laborioso trabalho dos Jesuítas. Bosi¹⁸⁸⁰, concordando com a ideia, conclui que foi em nome da cruz que se estabeleceram no Brasil e subjugarão os Tupis, e que em nome da mesma cruz pediriam liberdade para os Índios e misericórdia para os negros. Já segundo Euclides da Cunha os Jesuítas “fizeram muito. Eram os únicos

¹⁸⁷³ Sousa, 1938, 4.

¹⁸⁷⁴ Segundo o filólogo Silveira Bueno, o brasileiro era o tirador do pau-brasil e o sufixo “eiro” ainda hoje designa ofício ou atividade, como madeireiro, vaqueiro, engenheiro (assim como brasileiro, Minas Gerais fixou como gentílico o ofício de mineiro). O Frei Vicente do Salvador, foi um dos primeiros a usar o termo graficamente para identificar o natural do Brasil em 1600, e não apenas ao tirador de pau-brasil. O editor do *Correio*, Hipólito José da Costa fez a mesma descrição. *Apud* Kodama, 2009, 53.

¹⁸⁷⁵ Todorov, 1990, 13-14.

¹⁸⁷⁶ Todorov, 1990, 14, 166.

¹⁸⁷⁷ A partir de uma visão indianista, Bosi trata o que resultou da relação índio e português. Bosi, 2001, 186.

¹⁸⁷⁸ Caminha, 1948, 241.

¹⁸⁷⁹ Pereira, 1943, 311.

¹⁸⁸⁰ Bosi, 2001, 15.

homens disciplinados do seu tempo”¹⁸⁸¹. Num sentido lato empreenderam uma “guerra santa” no combate aos infieis para resguardar os “lugares santos”, e uma “guerra justa” para punir a idolatria e o canibalismo dos índios¹⁸⁸². Mas, para o poeta, eles vinham “pregando a religião de Cristo com armas ensangüentadas” (*Med.* 3.2.7).

Para compreendermos os níveis da conquista do território, precisamos analisar os primeiros acontecimentos na América. Com efeito, nas três primeiras décadas, a Terra de Santa Cruz só foi explorada comercialmente, tipo de escambo que foi duramente criticado pela historiografia, embora haja quem veja nestes primeiros anos uma reciprocidade que deveria ter continuado, já que os Portugueses não demonstravam ainda a intenção de se apossar da terra, antes se contentavam em dela retirar o que lhes aprazia, enquanto o índio trocava troncos de árvores ou animais, entre outras coisas (que eles tinham em abundância), por objetos desconhecidos que lhes facilitavam o dia-a-dia. D’Evreux¹⁸⁸³ percebeu bem por que motivo os índios trocavam por uma faca cem escudos de âmbar gris, ou qualquer outra coisa como ouro, prata e pedras preciosas e Cardim¹⁸⁸⁴ complementa a mesma ideia. Julgavam eles que os Franceses eram dementes ao apreciar tanto as coisas que para eles eram impróprias para o sustento. D’Evreux toma partido do índio ao confessar que qualquer pessoa há-de reconhecer que uma faca é mais necessária à vida do homem do que um diamante de cem mil escudos. Seria por isso natural que valorizassem mais aquilo que não tinham do que aquilo que não lhes servia. Para Fry a antipatia dos Britânicos para com a colonização portuguesa coloca em contraste duas maneiras que os colonizadores tiveram de enfrentar: como é que uma minoria minúscula e estrangeira pode governar sobre uma maioria indígena¹⁸⁸⁵? Para o professor João Manuel e Silva¹⁸⁸⁶, os piores inimigos dos índios eram eles os próprios, porque nas guerras tribais se lançavam uns contra os outros. Ricardo Fleckno que tão barbaramente desdenhou do Brasil e da sua gente, ignorando as dificuldades dos portugueses concluiu dizendo que não cria na fama de ferocidade do índio, já que se fossem tão ferozes não teriam cedido tão mansamente a terra aos portugueses, nem permitido que estes desfrutassem tranquilamente¹⁸⁸⁷. Contudo é demasiado subestimá-los que entregariam a terra tão facilmente, para os deixar felizes não bastava entregá-lhes ferramentas, roupas e espelhos. Obviamente que ficaram impressionados com estas coisas, mas foi muito mais difícil conquistar o apoio indígena, até porque não era costume seu acumular bens. Ou seja, como não precisavam mais do que um objeto,

¹⁸⁸¹ Cunha, 2000, 72.

¹⁸⁸² Almeida, 1997, 262. A propósito de os índios matarem e comerem os seus contrários, D’Evreux defende que era um erro hereditário, porque este tipo de ação consistia na defesa da honra, ao passo que o cónego defende que este ato em si não é desculpável, já que também os Franceses também eram capazes de se matarem em duelo (D’Evreux, 1929, 122). Diz ainda, da sua relação com Josué de Castro, que não acreditava em antropofagia entre os Índios, a não ser com carácter ritual. Consultando velhos papéis de José Bonifácio, ele descobriu que os Índios não comiam carne de português porque era muito salgada, e que afirmavam que os Portugueses não valem nada porque comem seu próprio deus, uma questão de ponto de vista, certamente. 34-10, 23 nº002 - Nunes Pereira, em entrevista a *O estado do Maranhão*, São Luis, 30/01/1975. Publicado também em *DN*, Salvador, 20/01/1975.

¹⁸⁸³ D’Evreux, 1929, 121.

¹⁸⁸⁴ Cardim, 1939, 157.

¹⁸⁸⁵ Mamdani *apud* Fry, 2001, 75-76. Os Portugueses responderam com a assimilação e os Ingleses com a segregação, cuja forma mais terrível e acabada foi o apartheid na África do Sul. Mas, para Fry, ambos os sistemas são cruéis por definição.

¹⁸⁸⁶ Silva, 2004, 96.

¹⁸⁸⁷ *Apud* Taunay, 1938, 77; Narloch, 2011, 34-35. De acordo com Silviano Santiago, desde o século XIX os etnólogos adquiriram um desejo de desmitificar o discurso beneplácito dos historiadores, concordando que a vitória do europeu sobre o indígena se deveu menos a razões de carácter cultural do que ao uso arbitrário da violência e à imposição brutal de uma ideologia, como atestaria a recorrência das palavras “escravo” e “animal” nos escritos portugueses e espanhóis. Santiago, 2000, 11

rapidamente se fartaram das quinquilharias, e para continuarem na terra, os Portugueses tiveram de se aliar a algumas tribos e adequarem-se por muito tempo ao caráter intempestivo e vaidoso dos morubixabas¹⁸⁸⁸. Mas para Koster¹⁸⁸⁹ foi justamente a insuficiência da população portuguesa para executar os ilimitados planos administrativos na América do Sul que salvou o Brasil de violentas contendas que se espalhavam nas colônias espanholas. O número de colonizadores nos primeiros tempos se contrastam com a vastidão da terra e a grandeza da população indígena¹⁸⁹⁰.

A partir da posse da terra os Jesuítas passaram a corromper a língua e a mitologia indígena, atribuindo valores cristãos a seres pagãos. Anchieta foi o mais promissor nessa tarefa, ele que compôs o poema *Xe retáma moorýpa*, (traduzido por Armando Cardoso por “Alegrando o meu torrão”). Nesse poema, na oitava estrofe, por ocasião da falta de uma palavra em tupi que trouxesse o sentido de “pecado”, o autor adotou pura e simplesmente o termo em português¹⁸⁹¹. O Tupi e o português entraram num processo de permuta profundo e, quando a língua ibérica finalmente se impôs sobre o Brasil, um legado inapagável e marcante ficou perpetrado daquela relação. A corrupção do universo linguístico tupinambá teve como propósito o facilitar da evangelização, e assim os Jesuítas recriaram e alteraram muitos termos e funções de entidades espirituais: *Tupan* passou a ser “Deus” e *Tupan Tuba* “Deus pai”; *Tupan Rayra* “Filho de Deus”, *Tupan Tayra* “Deus filho”, *Tupãsy* “mãe de Deus”, *Tupan-oka* “igreja”, *Anhangá* “Satanás”, *karai bebe* “anjo”, *ybaka* “céu”, *orypaba* “felicidade celestial”, etc. Nas missões, os filhos dos índios passaram a ser instruídos na religião cristã e nos ofícios económicos para atividade comercial, no trabalho e no casamento com os brancos¹⁸⁹², nascia na América um Novo Portugal.

O plano dos Jesuítas era muito simples e eficaz. Segundo a estratégia do Padre Manuel da Nóbrega¹⁸⁹³, visava agrupar os índios em aldeias denominadas “missões” ou “reduções” e dar-lhes disciplinas de vida e de trabalho, sob o controle da própria autoridade indígena, o morubixaba, e favorecer a mestiçagem entre as duas raças¹⁸⁹⁴. Tentou-se ainda, sem grandes resultados no início, reunir duas, quatro ou cinco aldeias numa povoação de maiores dimensões, para que menos religiosos pudessem ensinar a mais indígenas. Era uma destruição feita com o intuito de construir, mas com meios que só poderiam resultar no aniquilamento da raça americana¹⁸⁹⁵ e no surgimento de uma nova raça.

¹⁸⁸⁸ Holanda, 1971, 95.

¹⁸⁸⁹ Koster, 1942, 473.

¹⁸⁹⁰ Cunha, 2000, 70-71. Em 1615, as instruções dadas ao capitão Fragoso de Albuquerque, a fim de regular com o embaixador espanhol em França o tratado de trégua com La Revardière, são claras a respeito. Ali se afirma que as terras do Brasil não estão despovoadas porque existiam mais de três mil portugueses nela, isto para todo o Brasil depois de passados 100 anos de colonização. A população crescia tão devagar na época da perda de D. Sebastião (1580), que segundo observou Aires de Casal, ainda não havia um estabelecimento fora da ilha de Itamaracá, cujos vizinhos por uns 200, com três engenhos de açúcar.

¹⁸⁹¹ Anchieta, 1984, 226-228. *Pecado amotareýma*: pecados, não quero, não. Em acordo com a tradução de Armando Cardoso.

¹⁸⁹² Estes espaços eram denominados “missão”, “povoação”, “aldeamento”, ou “posto indígena”. Almeida, 1997, 45.

¹⁸⁹³ Silva, 2004, 108. Por extensão, os *Apontamentos para a Civilização dos índios bravos do Império do Brasil* (apresentado na Assembleia Constituinte, em 1823). São uma clara atualização do plano civilizador desenvolvido pelo Pd. Manuel da Nóbrega. *Obj. Cit. in* Silva, 2000, 47-77, (b); Silva, 1992, 490-491.

¹⁸⁹⁴ O Padre Manuel da Nóbrega definiu bem o fato numa carta de 1549 a El-Rei, declarou estar o interior do Brasil cheio de homens cristãos, multiplicando-se conforme os hábitos do homem gentio. Achava conveniente que enviasse órfãs, ou mesmo mulheres que fossem erradas, que todas achariam maridos, por ser a terra larga e grossa. Cunha, 2000, 71.

¹⁸⁹⁵ Pereira, 1943, 312.

Entretanto o território do atual Brasil não foi objeto de cobiça apenas dos portugueses. Outros povos europeus ali estiveram e tentaram estabelecer-se e, numa dessas tentativas, o francês D'Evreux¹⁸⁹⁶ aparece convencido de que ninguém poderia contestá-lo, de que os seus testemunhos seriam o bastante, de que deveriam esperar e acreditar que, com o andar dos tempos, aquela nação seria civilizada, honesta e muito aproveitada. Lamentou o quão entregues às potestades infernais aqueles índios estavam, já que viviam num país cheio de infidelidade e ignorância de Deus, carregado de demónios, insolentes tiranos das almas cativas¹⁸⁹⁷, pelo que os Franceses deviam salvá-los; Deus os teria encarregado disso. No entanto, D'Evreux é dúbio e reconhece que os Tupinambás eram mais fáceis de serem cristianizados do que os próprios aldeões de França, tão enraizados em suas rusticidades¹⁸⁹⁸. Do outro lado, colaborando com o frei Francês, Gonçalves Dias descreveu os marujos europeus como homens descrentes, que nem sequer eram religiosos (*Med.* 2.3-8). Talvez por isso o cónego afirmou que sentia maior gratidão em pregar naquelas capelinhas feitas de madeira e cobertas de folhas de palmeiras, comparando até o seu sofrimento com os sacrifícios dos primeiros Israelitas que ofereciam ainda sob as tendas e pavilhões do Tabernáculo. Porque esta gente pouco esquiva, atenciosa à missa e à pregação, ouvia com admirável sossego¹⁸⁹⁹. Ana Lúcia Vieira¹⁹⁰⁰, tomando posse uma crença antiga, diz que o sucesso da religião era no começo superficial, porque os indígenas estavam muito mais interessados nas vantagens que estes proporcionavam. É impossível ter uma noção exata daquele período, porque careceria da visão do índio ao passo que dos cronistas europeus não faltam; mas o certo é que as dificuldades em convertê-los e fazerem-no viver como os Europeus era tão árdua que D'Evreux, Nóbrega e outros missionários afirmaram que era preciso ter paciência com aquela geração e, certamente, poderiam ter uma classe civilizada nas futuras gerações.

A receção calorosa de algumas tribos custou a vida de outras, e o extermínio e escravidão de algumas foi apoiado por outras. Os índios participaram ativamente, eles forneceram todo o suporte que os colonizadores precisavam, e inclusive fizeram a guarda de algumas cidades; e a famosa confederação dos Tamoios é um exemplo primo disso. Após a guerra que expulsou os Franceses e derrotou os Tupinambás, Arariboia adotou o nome português de Martim Afonso de Sousa, e menos de cem anos depois os seus descendentes não se viam mais como índios, tendo-se tornado uma poderosa família de Niterói. Esta aparente irmanação concluiu-se com o extermínio dos povos indígenas que, embora não morriam como indivíduos, morriam como povos, porque deixavam de identificar-se com os seus antepassados, e foi justamente essa violenta perda de identidade o pino-de-centro da crítica gonçalvina; porque, ao irmanarem-se, aqueles cidadãos elogiados por D'Evreux pela sua plasticidade tornaram-se comumente imitadores de aldeões rústicos europeus e enraizados nas suas rusticidades¹⁹⁰¹. A crítica de Gonçalves Dias surgiu em *Meditação* e serviu de gene para o retrato da América Infeliz (mormente em *Med.* 3.1-2). Ali, o poeta descreve uma geração numerosa e não corrompida cobrindo a extensão do vasto Império (*Med.* 3.1.5), visão que o conduz dos “homens da natureza” para aqueles que “chamamos civilizados” (*Med.* 3.2.1). *Os Timbiras* surge desses dois subcapítulos, mas não é apenas o poema que elogia uma

¹⁸⁹⁶ D'Evreux, 1929, 116.

¹⁸⁹⁷ D'Evreux, 1929, 70.

¹⁸⁹⁸ D'Evreux, 1929, 116.

¹⁸⁹⁹ Almeida, 1997, 261.

¹⁹⁰⁰ Vieira, 2008, 55.

¹⁹⁰¹ Os índios, diz Gonzaga Filho: cativada pelo domínio estrangeiro, dia a dia perderam as cores naturais e o antigo prestígio. Gonzaga Filho, 1940, 89.

civilização extinta, como também aquele que vem lembrar aos homens civilizados os valores que feneceram com ela e qual a forma de resgatá-los. O poeta não consegue olhar para a história sem sentir uma profunda amargura; diz que escreve um “Poema Americano”, insiste em dizer “América”, mas por trás de toda essa aparência é para o Brasil que ele se volta; ele acusa a Europa, inclusive cita alguns países para abrandar o seu dedo, mas é Portugal que no fundo ele está acusando:

Eis porque as primeiras páginas da história do Brasil estão alastradas de sangue, mas sangue inocente, vilmente derramado! O único motivo de quase todos os fatos que aqui se praticaram durante três séculos foi a cobiça; cobiça infrene, insaciável, que não bastavam faltar os frutos de uma terra virgem, a produção abundantíssima do mais fértil clima do universo, as mais copiosas minas de metais e pedras preciosas¹⁹⁰².

A *Eneida* não pôde escapar das páginas manchadas de sangue, por isso ela expôs a imagem de uma Itália embriagada com o sangue de quantos foram oferecidos em sacrifício pelo seu nome. *Os Timbiras*, conseqüentemente não podia escapar destas páginas manchadas de sangue¹⁹⁰³; há no poema 39 ocorrências diretas a sangue: 35 ocorrências do substantivo “sangue”; duas do adjetivo “ensanguentado”; e outras duas do verso “sangrar”¹⁹⁰⁴. Esse é o sentido da fase agônica gonçalvina com o termo vernáculo herdado do latim eclesiástico¹⁹⁰⁵. Em geral, o sentido do sangue n’*Os*

¹⁹⁰² Dias, 1868, 205 in *R. Berr*; Ogi. Cit. Marques, 2010, 91. A diferença entre a hospitalidade indígena e a perfídia portuguesa pode ser vista no *Brazil e Oceania*. «Em nota». Dias, 1909, 231.

¹⁹⁰³ Carvalho, 2008, 21 (b).

¹⁹⁰⁴ Sangue: O sangue que escorre do braço de Jaguar (1.28); os olhos de Itajuba da cor de sangue irados pulam (1.125); o crânio de Icrá marejando sangue (1.155); a proposta de Itajuba que não quer derramar mais sangue dos Gamelas (1.214); Itajuba cita o local onde o sangue de Icrá caiu (1.221); a quantidade de sangue que Mojacá e Moperéba derramam juntos comparado a lagos de sangue (1.274); o sangue de Japi voltando ao seu curso natural depois de um susto na caça de um javali (1.294); o cajueiro cujas folhas tem a cor de sangue (2.30); Tupã é a seiva e o sangue que circula nos dois galhos gémeos – o sonho e a vida (2.112); Itajuba enxerga em pensamento a morte pávida e má desfeita em sangue revolver-se em grito (2.137); a morte banha-se orgulhosa com sangue (2.144); Itajuba não figurava sangue em seus pensamentos, e a sua meditação era o desaparecimento de Jatir (2.176); flores da cor de sangue no sonho de um índio (3.193); Japegoá diz ter sonhado com brutas de sangue impuro e negrejante (3.289); Catucaba ama a luta, o sangue, as vascas «momentos que precedem a morte» e os transeis «apreensão do mal que se crê próximo» (3.301); Catucaba questiona se Japegoá havia visto apenas tacapes e setas bipartidas e coalheiras de sangue inficionado (3.359); o poeta questiona se a afronta entre Catucaba e Japegoá ficará impune, se o sangue desbotaria e apagaria completamente (3.399); o sangue de Japegoá e Catucaba corre «com o sentido da ira que sobeja» (3.404); a arena em sangue, como referência do local de luta entre Japegoá e Catucaba e a intervenção de Itajuba (3.425); o Piaga adverte Itajuba a não derramar mais sangue Timbira quando o mal está tão próximo (3.444); o Piaga refere-se ao sangue de Catucaba derramado por Itajuba (3.451); o sangue referido como o líquido que salta em jorros das artérias depois de uma seta ser cravada nas entranhas (3.516); Caba-Oçu sedento por alimentar-se com sangue (4.119); o sangue que jorra no rosto de Caba-Oçu do crânio de uma de suas vítimas (4.130); o orgulho e a vida se perde com o sangue (4.229); Tapuia refere-se aos imprudentes que pagavam a imprudência com o sangue (4.292); Tapuia pergunta quem entre os índios se envergonhava, se enchia de derramar sangue (4.294); Tapuia refere-se as cruas vagas de sangue tingindo os rios (4.299); Tapuia se diz ter saciado a sede de tanto sangue que viu derramado (4.302); sangue e vida aparecem como duas coisas a ser arriscada em néscias lutas (4.329); Gurupema levanta a hipótese de que talvez não quisesse mais sangue (4.388); Jurucei diz que seu chefe não quer derramar mais sangue Gamela (4.414); Jurucei refere-se ao sangue derramado de Icrá (4.425); Jurucei ameaça Gurupema de que este chorará “lágrimas de sangue”, no sentido metafórico do sofrimento que lhe aguarda (4.490); Jurucei refere-se a vida que Gurupema terá de pagar por lhe ter derramado o sangue (4.514). Ensanguentado: Itajuba ergue o corpo de Icrá ensanguentado (1.148); as águas do rio ficam ensanguentadas por uma iguana (cenembi) flechado por Gurupema (4.476). Sangra: Jaguar sangra depois de ferido (1.32). Sangrada: o poeta refere-se as batalhas dos índios como “mal sangradas” (i.5).

¹⁹⁰⁵ Silva, 2006, 157.

Timbiras é predominantemente simbolizado como a vida, e nunca como a morte; quando se refere a morte é no sentido da vida que foge com o sangue¹⁹⁰⁶. Pode-se abordar a questão do sacrifício, contudo não propriamente o de ritual. Por mais que Gonçalves Dias insista num modelo engendrado na tragédia e ritual gregos, nesse quadro singular ele é conduzido por Virgílio. Na Grécia os sacrifícios, os mistérios, os festivais, canções de culto, práticas funerárias e o sono estão ligados a religião¹⁹⁰⁷, o cantor dos *Timbiras* tentou recriar estes mistérios, festivais, canções, e práticas funerárias dos indígenas e elas estão muito bem construídas no canto de Croá, nas preces do Piaga, na morte de Coema e Icrá, mas não no sacrifício comunitário das comunidades indígenas em geral. O canto da América Infeliz está engendrado num modelo tipicamente virgiliano, donde uma comunidade é oferecida em sacrifício para que das suas cinzas reapareça uma mista, nova e promissora nação¹⁹⁰⁸. Mas o poeta tenta dar um caráter religioso ao sacrifício – donde a sociedade imolada é resgatada e o seu lamento tipifica essa parte perdida a despeito dessa renascida, que não é nova senão a recriação da Europa nos trópicos¹⁹⁰⁹. A América infeliz é o canto que mais se aproxima da *Eneida*, ele é todo virgiliano, pode até ter resquícios da *Odisseia*, mas não da *Ilíada*. Eneias é um apátrida, ao passo que Ulisses sabe para onde quer ir. Aqui a imagem de Tróia arruinada ressurgue na América, os Troianos expatriados ocupam o Lácio da mesma forma que os Portugueses que vivem sem pátria ocupam o Brasil.

José de Bonifácio acusava Portugal de ter andado devastando não só as terras da África e Ásia como dissera Camões, mas igualmente a América – o Brasil¹⁹¹⁰. Buarque de Holanda¹⁹¹¹ afirmou, anos mais tarde, que o português chegava ao Brasil apenas para procurar riqueza, mas a riqueza que custava ousadia, não a riqueza que custasse trabalho. Gonçalves Dias diz que por cobiça estes homens correram tantos rios e afrontaram tantos perigos, subiram tantos montes e exploraram tantos rios, descobriram tantas terras e avassalaram tantas tribos¹⁹¹². Para Todorov¹⁹¹³, o maltrato dos Índios pelos Europeus deve-se ao fato de que os conquistadores-colonizadores não tinham tempo a perder, queriam ficar ricos imediatamente e por isso impunham um ritmo de trabalho insuportável. A par do pau-brasil e do açúcar, os primeiros motores da povoação e colonização da faixa litorânea do Brasil, a caça ao índio, a missionação, os

¹⁹⁰⁶ Daniel Gillis refere que em todos os poetas antigos o sangue era simbolizado, nunca pela morte, mas sempre pela vida. Sangue e vida são sinônimos. E *Sanguis* é uma palavra importante na *Eneida*, é referido frequentemente com o sentido de líquido ou raça: 1.19, 235, 550; 2.74; 3.608; 4.191, 230; 5.45; 6.125, 500, 762, 835; 7.706; 10.203; 12.29, 838. Gillis, 1983, 29.

¹⁹⁰⁷ E o rito de sacrifício era o ponto central da tragédia. Easterling, 1988, 87-88.

¹⁹⁰⁸ Todas as três obras de Virgílio se assentam neste ciclo morte-renascimento: a apoteóse de César, na *Bucólica* V, a ressurreição da Itália nas *Geórgicas*, as profecias do futuro de Roma na *Eneida*. André, 1992, 70, (b). Inclusive o *De Gestis de Mendi de Saa* prepara o terreno para *Os Timbiras*, uma vez que o padre/poeta se mostrava satisfeito com a ruína, a destruição e a chacina, porque desse retrato de cinzas, desse caos, nasceria a fé cristã no Novo Mundo. Desse episódio, Carlos André encontra semelhanças com o final da *Eneida*, a imagem do vencedor erguer-se arrogante e triunfante sobre o cadáver humilhado do vencido. André, 2000, 281-282.

¹⁹⁰⁹ Havia por trás desse quadro gonçalvino, um princípio xintoísta que Carlos Salles aplicou a “História do João de Ferro”, o de que ‘um processo da natureza não pode ser maléfico e que nenhum impulso natural deve ser corrigido, mas sublimado e embelezado’. Salles, 1998, 39. Contudo, este mesmo plano estava expresso no mito do “Bom Selvagem” dos filósofos franceses.

¹⁹¹⁰ Silva, 2000, 25, (b). In *AcliBe*.

¹⁹¹¹ Holanda, 1971, 18.

¹⁹¹² Dias, 1868, 205-206 in *R. Berr*. A ambição dos homens, por uma parte e pela outra a vaidade, tem feito da terra um espectáculo de sangue; a mesma terra que foi feita para todos, quiseram alguns fazê-la unicamente sua, heróis não por princípio de virtude, ou de justiça, mas por um excesso de fortuna, de ambição e de vaidade. Eça, 1971, 53.

¹⁹¹³ Todorov, 1990, 165.

metais preciosos e a criação de gado explicam a exploração e justificam a ocupação do interior¹⁹¹⁴.

O português ocupou a costa, e houve muitos esforços, inicialmente, para conter o avanço para o sertão, tanto que foi no planalto de Piratininga, com a descoberta de ouro em Minas Gerais, que nasceu um novo momento da história nacional, a expansão dos bandeirantes¹⁹¹⁵, caçadores de índios, exploradores de riquezas, muito mais aventureiros do que colonos¹⁹¹⁶, que só o eram quando as circunstâncias o forçavam¹⁹¹⁷. A unidade etnolinguística das tribos tupis-guaranis facilitou esta unificação pelo domínio do vastíssimo sertão¹⁹¹⁸ e, para Orville Derby¹⁹¹⁹, embora essa fosse uma contribuição involuntária, os sertanistas apenas seguiam os caminhos já existentes, pelos quais os índios já se comunicavam entre si, tanto que, ainda hoje, muitos caminhos conhecidos foram fundados a partir daqueles já existentes¹⁹²⁰. A exploração litorânea no Brasil encontrou facilidade no fato de quase toda a costa ser habitada por uma única família linguística, e este idioma foi rapidamente aprendido, domesticado e adaptado pelos Jesuítas às leis da sintaxe clássica¹⁹²¹.

A conquista do interior foi motivada principalmente pela crença na riqueza fácil que se podia encontrar. O Padre João Daniel¹⁹²² narrou que se tinha espalhado em Quito a fama de que, no Amazonas, havia um grande lago dourado, cujo ouro era mais do que as areias das suas praias, tanto que as suas margens e o cavado eram de ouro. Aumentou-se a lenda, e cresceu ainda mais a cobiça, porque além do lago passaram a afirmar que neste estava fundada uma cidade chamada Manoã, toda fabricada de ouro, de ouro as suas casas e setas, e toda a serventia dos seus moradores. Esta fama e a cobiça de tanto ouro incitaram os ânimos dos mais aventureiros espanhóis a descobrirem a cidade e o tesouro do lago dourado, em que se prometiam riquezas a montes, e com este objetivo saiu de Quito uma numerosa tropa de soldados equipados com 900 índios e com proporcionada esquadra de embarcações, equipagem e provimentos de víveres, capitaneados por Gonçalo Pizarro. Nunca o Amazonas tinha

¹⁹¹⁴ Silva, 2004, 88.

¹⁹¹⁵ Foram cinco os tipos de bandeiras da ocupação do interior do Brasil: as que partiam de São Paulo e ligavam ao Paraná, Paraguai, e pelo Guaporé, Madeira e Tapajós e Tocantins; conseqüentemente o Amazonas, o Xingu, por causa das más condições de navegabilidade, nunca foi frequentado – talvez seja esse o motivo da forte concentração de povos indígenas nas margens do rio Xingu na atualidade. E também iam pelo Paraíba ao São Francisco e depois ao Rio Doce, até chegarem em Guanabara; ao sul seguiam pela Serra do Mar até atingirem o Uruguai. As que partiam da Bahia ligavam o rio São Francisco ao Parnaíba e chegavam ao Maranhão pelo Itapecuru. Havia ainda, com menor importância, bandeiras que saíam de Recife pelo Capiberibe e pela serra do Ibiapaba. Outras do Amazonas que, pelo Madeira, ligavam às de São Paulo e alcançaram os limites do Javari até chegarem a Guiana. Do Maranhão, iam de Itapecuru até ao Parnaíba e São Francisco e até as proximidades do Ibiapaba. Abreu, 1960, 215-216.

¹⁹¹⁶ Brandonio elogiou os Espanhóis como bons conquistadores, porque haviam-se apossado da América de Cartagena até ao Chile e Rio da Prata, mas diz que nem por isso eram os Portugueses maus conquistadores. Alviano questiona, já que depois de tanto tempo não se alargaram para o sertão para povoar nem dez léguas, contentando-se apenas com as fraldas do mar e com o fabrico de açúcar. Brandão, 1943, 42-43.

¹⁹¹⁷ Holanda, 1971, 66-68.

¹⁹¹⁸ Silva, 2004, 30.

¹⁹¹⁹ Magalhães, 1876, XVII afirma, em sua descrição de 1876, que os caminhos do interior do Brasil estavam à mercê dos selvagens, citando o caminho de leste a oeste e de norte a sul: «caminhos citados: Rio de Janeiro a Mato Grosso, e de Montevidéo ao Pará».

¹⁹²⁰ *Apud* Holanda, 1994, 25. Pinto concorda que muitas vezes se serviram os Portugueses dos Índios como sentinelas avançadas ou espias de guerra para a posse da terra. Basta lembrarmos como Duarte Coelho se valeu da aliança com Tabira «que inspira um dos mais célebres poemas de Gonçalves Dias». Pinto, 1935, 193.

¹⁹²¹ Holanda, 1971, 71.

¹⁹²² Daniel, s/data, I. 12-13.

visto nas suas águas tantas embarcações, nem tão lúcido e numeroso exército, e com razão se podia jactar ufano de tão nobre hospedagem, embora não soubesse que não era ele o ofuscado, mas as suas riquezas; nem que se haviam encaminhado para ele aquelas visitas, mas só para o seu ouro.

Gonçalves Dias sentiu uma profunda mágoa por causa dessa cobiça desenfreada, dessa busca pelo ouro (*Med.* 2.5-8). Em *Deprecação*, na voz do centenário indígena, reclamava destes homens “que vivem sem pátria, que vagam sem tino | Trás do ouro correndo, voraces sedentos”, que assaltam os rios, os campos e as terras. E também em *O Canto do Piaga* revelou a capa colonizadora: “Vem matar vossos bravos guerreiros, | Vem roubar-vos a filha, a mulher!”; e mais, vinham trazer crueza e impiedade, “dons cruéis do cruel Anhangá”. Foi a disseminação de maus costumes dos Europeus na América a maior queixa de Gonçalves Dias, ele que lamenta que o país se tenha tornado a retrete de um povo pigmeu, que para ali reservara os seus proscritos, os seus malfetores, os seus forçados e as fezes da sua população (*Med.* 3.2.10). A sua maior mágoa é pelo seu povo, por eles terem adotado os mesmos usos, leis e costumes dos estranhos, tantas vezes o pior que havia entre eles (*Med.* 2.6.4). O próprio Brandão¹⁹²³, em 1618, atestou que primeiramente o Brasil se povoou de degredados e gente de mau viver e, por conseguinte, de pouca política. Estes Portugueses partiam para lá e viviam uma vida livre com as mulheres, dando-se ao luxo de manterem duas famílias sem o consentimento/conhecimento de ambas; um dos mais famosos casos desse tipo foi o de João Ramalho, natural de Vouzela, onde casara com Catarina Fernandes das Vacas, que deixara gestante. Fixou-se depois em São Paulo, onde encontrou Martim Afonso de Sousa e António Rodrigues, que vivia maritalmente com a filha do chefe indígena Piquerobi. Ramalho foi o fundador de Santo António da Borda do Campo, elevada a vila em 1553 e abandonada em 1560. Viveu maritalmente com Bartira, filha do morubixaba Tibiriçá, com quem teve numerosa prole. Bartira chegou a ser batizada com o nome de Isabel Dias. No seu testamento denominou-a criada, o que confirma que a união nunca foi oficializada¹⁹²⁴. Sobre este episódio, o Padre Manuel da Nóbrega concluiu: “deixou a sua mulher lá, viva, e nunca mais soube dela¹⁹²⁵”.

Todorov¹⁹²⁶ recolheu o relato de Michele de Cuneo, um fidalgo de Savone, para analisar como os Europeus viram as índias e como colocaram em prática a satisfação dos sentimentos de voluptuosidade, sem sequer lhes passar pela cabeça pedir-lhes consentimento. É notório como Cuneo deprecia a índia mas se esquece da sua selvageria. Atribui antes o papel ridículo do macho repudiado apenas para, por fim, mostrar que, restabelecida a ordem, era o homem branco o vencedor. Para Todorov é “coisa impressionante” o fato de Michele ter comparado a índia a uma prostituta, uma vez que ela, a princípio, recusava a sua solicitação. Mas o crítico não deixa muito clara a sua posição sobre este assunto; condena Michele mas não toma o partido da índia, antes abstém-se com comentários dúbios sobre o poder da chibata, em que mulheres de

¹⁹²³ Brandão, 1943, 155. Por Brandonio.

¹⁹²⁴ Silva, 2004, 21, 22.

¹⁹²⁵ *Apud* Silva, 2004, 22. Pode ser consultado o mesmo trecho no *Dicionário de História de Portugal* (s.v. “João Ramalho”) ou no livro *Beira Alta, Viseu, Distrital de Viseu*, 1995, vol. LIV, pp. 335-348.

¹⁹²⁶ Todorov, 1990, 63-64. Segundo a transcrição de Todorov, extraímos o depoimento de Michele: “enquanto me encontrava na barca capturei uma bela mulher caraíba que o dito senhor Almirante me deu e com a qual, depois de a levar para a minha cabana e estando ela nua, como é costume deles, senti desejos de ter prazer. Quis pôr em prática o meu desejo, mas ela não consentiu e atacou-me com as unhas de tal maneira que melhor fora eu nunca ter começado. Em face disso, porém [e para contar tudo até ao fim], peguei numa corda e zurzi-a até ela soltar tamanhos gritos que tu nem acreditarias se os ouvisses. Por fim chegamos a um tal acordo que só te posso dizer que ela parecia ter aprendido numa escola de putas.”

todas as partes do mundo estavam suscetíveis as mesmas lascívias. Mas, para nós da comunidade luso-brasileira, não será preciso irmos a um navegador de Savone. Nos *Diálogos das grandezas do Brasil*, Brandônio escarnece do costume indígena e tenta desultrajar o europeu, traçando uma visão quase sagrada e piedosa do lusitano sem suspeitar das suas palavras lisonjeadoras; quando o hóspede chegava e manifestava a que viera, o principal lhe dava alguma resposta, depois lhe entregava uma donzela ou filha sua por mulher, para que a tivesse enquanto ali estivesse; diante deste costume bárbaro ele afirma que muitos portugueses não tiveram relações com estas donzelas, embora não dissessem não ao principal, o que seria de algum modo uma grande afronta¹⁹²⁷.

Segundo D'Evreux¹⁹²⁸, os Tobajares, selvagens do Mearim davam com muita facilidade o que mais prezavam, incluindo as suas filhas e mulheres. Mas o mesmo missionário demonstra como o Europeu não assimilou muito bem a cultura local e aproveitou-se maldosamente dela, quando narra que os Tupinambás tanto da ilha do Maranhão quanto de Tapuitapera foram de propósito com os Franceses pedir as filhas dos Miarinenses e facilmente as obtiveram, demonstrando a concupiscência destes que, cientes do seu próprio costume, abriam mão de cumpri-lo para entregarem-se às lascívias, criticando um acontecimento que na verdade era costume cultural diletto. Criticavam e praticavam os mesmos atos, pregavam a igualdade, mas tratavam os índios como escravos (*Med.* 3.2.9)¹⁹²⁹. Os Franceses viram como torpeza o ato de não usarem as mulheres e filhas, por mais honestas que fossem, as vestimentas que lhes cobrissem as suas nudezas, sentindo antes como repugnantes as vestes¹⁹³⁰; narra o missionário como os índios cuidavam destas vestes ao ponto de, quando se sentavam, arregaçarem toda a veste deixando as nádegas à mostra, ato que ele interpretou como que gostassem de mostrarem as suas vergonhas. No entanto, uma excelente crítica de Tuavii de Samoa¹⁹³¹ mostra um olhar desconfiado desse requinte de pundonor, donde somente algumas partes eram consideradas “pecado”, ao passo que tudo pertencia a mesma pele. Talvez tenha sido esta a visão dos americanos.

Para aqueles que enxergaram as virtudes do homem português na irmandade com os povos indígenas, talvez o caso mais notável tenha sido o de Diogo Alvares, visto que mereceu de José de Santa Rita Durão um poema épico. Tendo Diogo sobrevivido a um naufrágio, recebeu da parte dos índios Tupinambás o nome de Caramuru, estabeleceu-se na Bahia e casou-se religiosamente em França com Paraguaçu, em 1528. Ela foi batizada em Saint-Malo com o nome de Catarina do Brasil, tiveram muitos filhos ao ponto de este homem ter ficado conhecido como o primeiro povoador da Bahia¹⁹³², onde teve diversas sesmarias, e merecido do Padre Manuel da Nóbrega o elogio de ser “o mais nomeado homem desta terra¹⁹³³”. Mas nem sempre foi assim, e o índio também desconfiou dos reais interesses dos Europeus. Comprova este fato um

¹⁹²⁷ Brandão, 1943, 293.

¹⁹²⁸ D'Evreux, 1929, 97.

¹⁹²⁹ Para Iglesias não se recriminar as ações portuguesas e espanholas, porque os ingleses, franceses e norte-americanos e mais conquistadores fizeram a mesma coisa na Ásia, África e América Latina com suas nações politicamente independentes, mas dependentes da subjugação económica. Iglesias, 1997, 35. De fato, a má prática herdada e praticada pelo Império estendeu pela República, e o índio continua à margem dos interesses nacionais sofrendo, não poucos, os mesmos tipos de percas.

¹⁹³⁰ D'Evreux, 1929, 101.

¹⁹³¹ Tuavii, 2009, 10-13.

¹⁹³² Silva, 2004, 22.

¹⁹³³ *Apud* Silva, 2004, 22.

acontecimento na França Equinocial: ao chegarem a Eussauap¹⁹³⁴, conta-nos o padre D'Abbeville que, após erigirem a cruz, como haviam feito em Junirã, um velho índio esfriou o ânimo dos principais e dos anciãos da tribo. D'Abbeville comparou o episódio com a mulher de Pilatos que, inspirada por Satanás, quis impedir a crucificação de Jesus prevendo que esta tirar-lhe-ia o reinado; agora o espírito maligno, prevendo que a cruz chantada ia expulsá-lo do Novo Mundo e estabelecer o reinado do “Soberano Monarca do Céu e da Terra”, levou este velho índio a esfriar o ânimo dos principais anciãos¹⁹³⁵.

Este texto induz-nos a pensar que, quer com os Franceses quer com os Holandeses, o destino dos índios no Brasil não seria diferente daquele que alcançou com os Portugueses, porque o mesmo sucedeu nas colônias Espanholas e Inglesas, como o mesmo sucederia com as pequenas colônias que os Franceses e Holandeses estabeleceram noutros cantos da América. O aniquilamento do Americano não foi um esquema português, porque se sucedeu da mesma forma noutras partes do continente¹⁹³⁶, na Oceania e também em África, onde houve igualmente uma fase duradoura de aniquilamento e arrebatamento dos autóctones. As palavras de Momboré-uauçu chegaram até nossos dias através de D'Abbeville, e não são mais do que uma triste realidade até nos dias atuais. Não era uma profecia, mas um fato óbvio, e bem cedo o ancião calculou os anos vindouros, percebendo que a voracidade dos Europeus não chegaria a um fim. Mais tarde, Tuiavii da Samoa, separado no tempo e no espaço, fez a mesma leitura dos interesses alemães na Oceania. Eis a narração de Momboré-uauçu diante do sr. Des Vaux, governador da França Equinocial:

Vi a chegada dos peró em Pernambuco e Potiú; e começaram êles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretender fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a êles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejaram que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus sòmente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que êles não podiam casar sem que elas fôssem baptizadas. E para isso eram necessários *Paí*. Mandaram vir os *Paí*; e êstes ergueram cruces e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem êles nem os *paí* podiam viver sem escravos para os servirem e por êles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando tôda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região¹⁹³⁷.

Para Marques, isso é a confirmação de que os índios eram livres por natureza e inimigos da sujeição, preferindo abandonar seus territórios a se sujeitarem aos Europeus¹⁹³⁸. Creio que o mais óbvio nesta mensagem não é apenas a reação a sujeição, mas a reação ao invasor, já que não se tratava apenas de um aliado, mas de um provável

¹⁹³⁴ A comunidade indígena de Eussauap tornou-se Uçaguaba, mais tarde denominada pelos Jesuítas de Aldeia da Doutrina, e nos meados do século XVII passou a denominar-se São José dos Poções. Logo depois convertida em Vila de Vinhais, e mais tarde Vila Nova de Vinhais, hoje é um bairro da cidade de São Luís.

¹⁹³⁵ D'Abbeville, 1975, 115.

¹⁹³⁶ “Desde garoto ouvia seu pai contar as atrocidades cometidas pelos franceses na fronteira do Amapá com a Guiana Francesa, onde pretendiam fundar a República de Kunami. Matavam indiozinhos segurando-os pela perna e esborrachando suas cabeças nos muros.” 34-10, 23 n°002 - Nunes Pereira em entrevista a *O estado do Maranhão*, São Luis, 30/01/1975. Publicado também em *DN*, Salvador, 20/01/1975.

¹⁹³⁷ D'Abbeville, 1975, 115. *Obj. Cit.* Marques, 2010, 226-227.

¹⁹³⁸ Marques, 2010, 227.

novo inimigo. As palavras de Momboré-uaçu que se seguiram mostram que o percurso dos Franceses não seria diferente: primeiro apareceram trocando géneros e dormindo com as filhas dos tupinambás, e assim ficaram por quatro ou cinco luas, e agora falavam em permanecer e construir fortalezas para se defenderem dos inimigos. Observem que aqui o ancião usa o possessivo “nosso inimigo”, mas trata-se de um ludíbrio, porque em verdade só se tornara inimigo por causa de uma falsa aliança, sendo que, na falta dessa aliança ambos seriam inimigos. Se os Portugueses e algumas tribos vizinhas eram inimigas, isto era de fato, mas nesse provável círculo harmonioso o que aguardava os índios era a morte e a destruição, trazida pelo inimigo ou pelo aliado, tal como no poema *Tabira*. Momboré-uaçu até questiona esse fato, lembrando que os Franceses traziam um novo Morubixaba e vários *Paí*, e conclui com as tristes palavras: “em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo”¹⁹³⁹.

Tuiavii¹⁹⁴⁰ reescreveu as palavras de Momboré-uaçu, num discurso que, apesar de soar bastante religioso, mais propriamente luterano, identifica a cobiça e a verdadeira faceta da colonização europeia ao advertir os Tiavéas:

Ouvi um Branco que conhece bem a nossa terra dizer: «Temos que levá-los a ter necessidades!» Necessidades, quer dizer coisas! E acrescentou depois esse homem inteligente: «Só então é que eles ganharão de facto gosto pelo trabalho!» E propôs-nos que empregássemos também a força das nossas mãos a fazer coisas, coisas para nós, é claro, acima de tudo, coisas para ele, Papalagui¹⁹⁴¹!

Portugal tentou a escravatura do nativo brasileiro e ela predominou ao longo do primeiro século; mas, ao contrário do que se passava nas nações espanholas na América, o brasileiro apresentou-se inapto, em virtude da sua natureza cultural, e por isso, no segundo século, a escravidão negra facilmente sobrepujou a indígena¹⁹⁴². A natureza afeita à escravidão fez com que o índio escravizado custasse apenas um quinto do preço de um negro importado¹⁹⁴³, e por isso se converteu em escravo dos pobres, numa sociedade em que os Europeus deixaram de fazer qualquer trabalho manual e toda e qualquer tarefa cansativa, fora do eito privilegiado da economia de exportação, que cabia aos negros, recaía sobre o índio¹⁹⁴⁴. Onde puderam fizeram escravos entre os índios¹⁹⁴⁵; D. Sebastião promulgou uma lei, em 20 de Março de 1570, segundo a qual os americanos não podiam ser tomados por escravos senão por guerra justa¹⁹⁴⁶. A lei de 1655 previa o mesmo fenómeno nos casos de impedimento da pregação evangélica,

¹⁹³⁹ D'Abbeville, 1975, 115.

¹⁹⁴⁰ “Ele mentiu-nos, ele enganou-nos, o missionário; o Papalagui corrompeu-o, de modo que ele nos engana usando as palavras do Grande Espírito. A verdadeira divindade do homem branco é o metal redondo e o papel forte a que ele chama dinheiro. Quando se fala a um Europeu do Deus do amor, ele faz uma careta e sorri. Sorri de tão maneira ingénua de pensar. Quando lhe estendem uma peça de metal redondo e brilhante ou um papel grande e forte, logo os seus olhos brilham e a saliva lhe assoma aos lábios. O dinheiro é o objecto do seu amor, o dinheiro é a sua divindade.” Complementa dizendo que a única coisa na Europa pela qual não se pedia dinheiro era para respirar, e julgou que se tivessem esquecido, não se admirando nada que, ouvindo as suas palavras, passassem a cobrar também por isso. Tuiavii, 2009, 22-23.

¹⁹⁴¹ Tuiavii, 2009, 31.

¹⁹⁴² Ribeiro, 1995, 98.

¹⁹⁴³ Variavam em até um quarto. Sayers, 1958, 59.

¹⁹⁴⁴ Ribeiro, 1995, 100.

¹⁹⁴⁵ Cardim, 1939, 302 diz que os Portugueses tinham muita escravaria dos Índios cristãos em São João, na capitania do Espírito Santo. Já nesta época, o governador da terra Vasco Fernandes Coutinho dividiu algumas léguas de terra que os Índios pediram e concedeu perdão pela morte de alguns Portugueses.

¹⁹⁴⁶ Silva, 2004, 66; Cristóvão, 2010, 22; Amorim e Mendes, 2010, 34. Legisaram-se a favor da liberdade e contra as injustiças cometidas em 1570, 1587, 1609, 1611, 1647, 1655, 1680 e em 1755. Silva, 2000, 51, (b); Amorim e Mendes, 2010, 47; Silva, 1992, 409.

quando estivessem presos para serem comidos em ritual de antropofagia ou tomados em guerra por outros índios. Mas José Manuel e Silva lembra que, de fato, era fácil simular uma guerra defensiva para ser considerada justa – bastava atirar os Índios. De qualquer forma, o formulador do conceito de “Guerra Justa”, São Tomás de Aquino disse no seu primeiro parágrafo que “nenhuma guerra é justa”¹⁹⁴⁷, embora ele defendesse a escravidão, pautado em Aristóteles de que alguns nasciam naturalmente para serem servos¹⁹⁴⁸.

Mas a gênese dessa lei promulgada, como sucedia com todas as leis portuguesas de então, foi a bula papal. Prazeres, na sua *Porandúba Maranhense*, escreveu que os gritos dos índios, que juntamente com as suas terras tinham perdido a própria liberdade, fizeram ecos tão repetidos das margens do Parnaíba até ao Amazonas, que chegaram a ressoar nas ribanceiras do Tibre, obrigando o Papa Bento XIV a expedir aos bispos do Brasil o breve de 20 de Dezembro de 1741, que principia – *Immensa Pastorum*. Nele, clamou contra a escravidão dos índios e as violências que se lhes faziam, proibindo-as sob ameaça de excomunhão, *lata sententiae*, e estimulando a piedade de El-rei D. João V para fazer cessar semelhantes extorsões. Contudo, isto não foi capaz de restituir aos índios a sua liberdade primitiva¹⁹⁴⁹. Foi uma luta dos dominadores contra os homens que não queriam ser dominados, dos fortes contra os fracos, dos cultos contra os bárbaros, e dali (do Porto Seguro ao Prata e ao Amazonas) surgiu um som profundo, cavernoso e agonizante, de uma raça que desaparecia da face da terra (*Med.* 3.2.11-13), porque o índio só prezava uma coisa no mundo, disse Vasconcellos: a sua liberdade. Mas uma liberdade completa, absoluta, sem limites; não a nossa liberdade mesquinha, limitada, igualitária e despótica. Os índios eram impacientes para com um só senhor, mas patientíssimo para com vários, encadeada em todos os músculos por prejuízos, leis, contratos, necessidades e vaidades estúpidas. O autor da *Selecta Brasiliense* afirma que viu índios abandonarem os salários de um ano inteiro, e quanto possuíam, só para partirem algumas horas mais cedo¹⁹⁵⁰.

Voltemos, então, a Gonçalves Dias, ele conhecia D’Abbeville, tanto que, só no *Brazil e Oceania*, citou-o em doze vezes. Dele nasceu talvez a inspiração para o próprio *I-Juca Pirama*, no sentido em que o retrato falado era um elemento importante no seio das tribos, e notemos a semelhança do verso final de Momboré-uauçu e do narrador gonçalvino. O primeiro diz: “digo apenas simplesmente o que vi com meus olhos”¹⁹⁵¹; o segundo: “Meninos, eu vi!” O discurso do velho Tupinambá abalou a maior parte dos presentes e obrigou des Vaux a uma explicação, mas tenhamos em conta que, culturalmente, o índio pouco se preocupava com o futuro; para ele não importavam muito os destinos quando estava demasiadamente velho para ver o que sucederia, mas isso não o impede de alertar os mais novos. O mesmo fenómeno se deu em *Deprecação* onde um ancião testemunha: “cem vezes hei visto”. Para *Os Timbiras*, o poeta não reserva um novo ancião, mas retoma a imprudente aliança, o incauto auxílio aos estrangeiros para lamentar, agora como um outro, como um poeta estranho que não se reconhece, que não sabe se é indígena ou brasileiro; mas ele sabe a diferença entre os dois, porque a traçou em *Meditação*; estava em causa uma numerosa multidão não

¹⁹⁴⁷ A “Guerra justa” requer três coisas: primeiro a autoridade de um príncipe, depois uma causa justa e por último que as intenções do combate sejam retas. São Tomás de Aquino, questão 40, artigo 1. (in Aquino, 2010, 84-85).

¹⁹⁴⁸ São Tomás de Aquino, questão 57, artigo 3. in Aquino, 2010, 89.

¹⁹⁴⁹ Prazeres, 1891, 101.

¹⁹⁵⁰ Emile Carrey *apud* Vasconcellos, 1868 II, 304-305.

¹⁹⁵¹ D’Abbeville, 1975, 115-166.

corrompida e outra que se tinha tornado mera imitação da Europa – sôfregos lamentos que ressurgiriam na América infeliz.

A RUÍNA DE UMA SOCIEDADE UTÓPICA

A política indigenista jesuítico-lusitana está bastante lúcida num plano de colonização de 8 de Maio de 1558, escrito pelo padre Nóbrega¹⁹⁵², que pretendia que os indígenas deixassem o hábito de comer a carne humana, de guerrear sem a licença do governador, que passassem a ter uma só esposa, a vestir-se – porque tinham muito algodão –, que ficassem sem os seus feiticeiros (Pajés ou Piagas), que vivessem quietos sem mudarem de uma parte para outra, que se contentassem com as terras a eles repartidas e com os padres da Companhia para os doutrinar. No dizer de Ribeiro, “foi o alto plano jesuítico que regeu e ordenou a colonização. Um somatório de violência mortal, de intolerância, prepotência e ganância.” Todas as qualidades mais vis se conjugaram para compor o programa civilizador desse Jesuíta, aplicado a ferro e fogo por Mem de Sá. Esse programa levou o desespero e a destruição a cerca de trezentas aldeias indígenas na costa brasileira, apenas no século XVI. Poucos anos depois, Cardim exclamava: “Este Brasil he já outro Portugal¹⁹⁵³”.

Por isso de maneira sumária, Eliade¹⁹⁵⁴ convence-se de que, para os primitivos, o “Fim do Mundo” já aconteceu, e Bosi¹⁹⁵⁵ concorda, quando afirma que “o fim de um povo é descrito como o fim do mundo”. Por isto a América infeliz assume uma categoria apocalíptica, inclusive no sentido de prever o que está por vir. Itajuba é a reprodução da figura de D. Pedro II, e o poeta lamenta a imprudência do morubixaba Timbira, mas lembra-se que o morubixaba da nação dormia enquanto o fogo da discórdia estava aceso nas ruas (*Med.* 3.10.17-21). A heurística que expõe a imagem de uma América infeliz n’*Os Timbiras* não exige um exercício hermenêutico por parte do leitor. Michel Grimaud¹⁹⁵⁶ faz questão de nos lembrar que mesmo no *homo symbolicus*, e nos textos literários em que dominam comportamentos simbólicos nem sempre é pertinente o funcionamento da hermenêutica. Freud, o inventor do inconsciente, lembra, por exemplo, que por vezes, um charuto é mesmo um charuto. Voltemos pois à destruição que os Europeus empreenderam no Brasil, cujo balanço é dado pelo próprio Anchieta. Os engenhos da Bahia estavam cheios de negros da Guiné e muito poucos da terra¹⁹⁵⁷, porque em vinte anos haviam quase todos sido mortos, “porque nunca ninguém cuidou que tanta gente se gastasse nunca¹⁹⁵⁸” dissera. Só nas proximidades de

¹⁹⁵² *Apontamentos de coisas do Brasil*, apud Ribeiro, 1995, 50-51.

¹⁹⁵³ Cardim, 1939, 91; *Obj. Cit.* Maestri Filho, 1997, 217. Em 1618, Brandonio disse que o Brasil estava tão povoado de Portugueses que o seu número bastava para povoar o resto do país, porque, embora ainda não tivessem entrado para o interior da terra, em poucos anos a população ficaria sendo sobeja. Desse modo calcula, nesta altura, que Pernambuco e as capitânicas do Norte dispunham para combate de cerca de dez mil homens armados, dos quais ainda muitos poderiam entrar sobre cavalos. Brandão, 1943, 270.

¹⁹⁵⁴ Eliade, 1989, 51.

¹⁹⁵⁵ Bosi, 2001, 186.

¹⁹⁵⁶ Grimaud, 1981, 235.

¹⁹⁵⁷ Num retrato do Brasil por volta de 1580, do progresso lusitano *versus* a hecatombe das nações locais, Cardim afirma que em Salvador, “cidade d’El-Rei e a corte do Brasil”, a cidade era farta de mantimentos, carnes de vaca, porco, galinhas, ovelhas e outras criações; tinha 36 engenhos “que eram responsáveis pelo melhor açúcar de toda a costa”, muita madeira de paus de cheiro e pedras preciosas. E a cidade tinha em torno de três mil Portugueses, oito mil Índios cristãos e entre três a quatro mil escravos da Guiné. Cardim, 1939, 255.

¹⁹⁵⁸ *Apud* Ribeiro, 1995, 51-52; Silva, 1992, 306.

Salvador, cerca de 34 mil Índios haviam sido divididos por 11 paróquias, sob direção dos Jesuítas, dando nascimento às missões, ou reduções, e povoações organizadas como vilas, com pelourinho. Ali, toda a vida indígena era regulada. Tinham tarefas prescritas a cumprir, da madrugada ao anoitecer, com horários assinalados por sinos. Quando o governador declarou guerra contra os Caetés¹⁹⁵⁹, ao invés de os colonos atacarem aqueles indígenas nas suas aldeias longínquas, foram caçar os já pacificados, que viviam dentro das reduções. Por este motivo, os padres já não podiam dizer que resgatavam prisioneiros da morte, eles que sempre tiveram sutilezas para tudo, antes diziam que eram resgatados do inferno¹⁹⁶⁰. Missões com 12 mil almas viram-se em pouco tempo reduzidas a mil, e nessa situação desesperadora uma epidemia de varíola, de 1562 a 1563, matou mais de 30 mil Índios e negros¹⁹⁶¹. Houve em 1564 uma grande fome que obrigou muitos índios a venderem os seus filhos, mulheres e a si próprios¹⁹⁶². Uma descrição de Antonio Blazques diz que, naquele período, tudo era choro e tristeza, pais sem filhos, viúvas sem maridos, de maneira que só ficavam em desamparo recordando o tempo passado, quando tinham o que comer e liberdade, ao passo que agora passavam fome e podiam ser a qualquer momento cativos dos cristãos. Para Sebrelí¹⁹⁶³, o destino trágico dos americanos não foi uma exceção, nem deve ser interpretado como uma luta racial, porque sofreram o mesmo destino que todas as classes sociais de um sistema caduco, violentamente destruído pela nova ordem capitalista.

Na sociedade greco-romana muitos autores estavam voltados para um tempo passado onde os homens viviam em harmonia numa comunidade, desfrutando de abundância e felicidade¹⁹⁶⁴. Ainda nos dias atuais uma espécie de utopia cristã apregoa a crença de um lugar perfeito aguardando aqueles que viveram pudicamente, respeitando as leis da cristandade. Mas n'*Os Timbiras*, quando Gonçalves Dias olha para a extensão do Império, estes índios eram a única turba não corrompida (*Med.* 3.1.5): eles descansavam contra as suas palmeiras gigantes com uma placidez que recordava o ar tranquilo das estátuas gregas e a atitude majestosa do leão quando descansa nos páramos da Líbia, estimavam mais a vida do valente que morria nos combates do que a vida do homem covarde, adoravam a mão de Deus no fulgir do raio, no rouquejar do trovão e no bramir das tempestades; ouviam a voz dos seus antepassados açoitada pelo vento e escutavam a sua voz que murmurava docemente nas pétalas das flores (*Med.* 3.1.6-10). O amor desse povo era a independência e a sua esperança era a glória, a sua vida o trabalho e o pensamento livre como as vagas do oceano; os filhos eram obedientes e respeitosos e a hospitalidade a mais bela de suas virtudes (*Med.* 3.1.12-13)¹⁹⁶⁵. O paraíso, n'*Os Timbiras*, é parecido ao de *Gênesis* e o contrário do que temos no *Apocalipse*: semelhante ao primeiro porque se trata de um paraíso perdido e irrecuperável, contrário ao segundo porque o poeta não encontra um paraíso vindouro. O fim dos Timbiras era o prenúncio do fim da nação brasileira – Gonçalves Dias tencionava, para os próximos cantos, a diáspora destes povos pelo

¹⁹⁵⁹ Quando rebelados guerreavam com os Portugueses, se perdedores, os índios remanescentes eram obrigados a tornar-se vassalos da coroa, pagar tributo, reconstruir os engenhos (que houvessem destruídos), abandonar a antropofagia, repudiar os pajés e aceitar os missionários, para com isso terem parte de um armistício. Couto, 1998, 266-267; *Obj. Cit.* Abbeville, 1975, 208-209.

¹⁹⁶⁰ Sobre as *R. Berr* e a propósito dos Anais de Berredo, *apud* Pereira, 1943, 309.

¹⁹⁶¹ Blazques, *apud* Ribeiro, 1995, 92-93; *Obj. Cit.* Fausto, 1998, 383.

¹⁹⁶² Silva, 2000, 63, (b). In *Civilização de Índios e Coisas do Brasil*.

¹⁹⁶³ Sebrelí, 1991, 47.

¹⁹⁶⁴ Berrini, 1997, 12.

¹⁹⁶⁵ É natural que o homem olhe para o passado com saudade, para o presente com desprezo e para o futuro com esperança. Eça, 1971, 39.

imenso vale do Amazonas, da mesma forma que, para o quarto capítulo de *Meditação*, preparava a divisão do Brasil em duas partes, o Império do Brasil e do Maranhão (que compreendia o Grão-Pará). Mas, como se sabe, não escreveu nem um nem o outro. Mas esta diáspora devia seguir o protótipo anunciado no seu fragmento, do qual elucidaremos dois parágrafos.

E uma outra raça, emigrando da terra do seu nascimento, rasgava-se em grupos de conhecidos, e os conhecidos em grupos de famílias, e as famílias tornavam-se indivíduos.
E os indivíduos eram perseguidos por toda a parte, acossados como feras e assassinados impiedosamente! (*Med.* 3.2.19-20)

Há uma certa fantasia que culmina numa manifesta emoção poética na descrição da perda desse paraíso, donde o poeta não perdoa os responsáveis pela sua destruição, e numa espécie de Deus judaico que imputa nos filhos a herança pecaminosa dos pais¹⁹⁶⁶. O poeta não perdoa nem mesmo a nação que se originou sobre as cinzas daquele paraíso perdido, porque como fruto da nação lusitana, nasce amaldiçoado pela cinza que o escravo amalgamou. Esse pessimismo em parte era uma convocação à toda a nação, para que refletissem sobre o paraíso destruído e a anomalia social que o país tinha se tornado, cuja continuidade um dia teria de ser interrompido. Mas o conceito de fantasia, como define Yasmin Syed¹⁹⁶⁷, também, era primariamente valorizado porque era considerado o mais potente significado de apelo para a emoção, e porque em retórica, da mesma forma, apela para a emoção dando ao orador grande influência sobre a mente do seu público.

Mas entremos a narrativa d'*Os Timbiras*, quando os índios se reuniram ao redor do seu morubixaba, enquanto Jurucei do pé ligeiro (um epíteto de sabor homérico frequentemente atribuído a Hermes) caminhava em direção aos Gamelas, no final do Canto Primeiro. Recordando que, no início do Canto, Itajuba estava sentado e descansado em um sítio escuso, agora, para finalizar, o poeta volta à floresta, o único lugar onde se via alguma luz de felicidade. A felicidade da floresta contrasta com o ambiente hostil dos Timbiras, das contendadas de agora há pouco. Jurucei cruza por entre as aves que docemente chilreiam de ramo em ramo, docemente também o bosque rumoreja e o rio escoar-se e murmura (lá atrás, antecedendo a chegada de Jurucei com o avistamento dos Gamelas, o rio se queixava: 1.166). Os raios do céu dilatam-se dourando o ocaso, é o último som que morre, o último raio (1.377-386), e o canto encerra-se com a certeza de que tudo está incerto, uma incerteza que encerra, com segurança, maus agouros:

Oh! hão de ver a luz de novo
E o romper d'alva, e os céos, e a natureza
Risonha e fresca, – e os sons, e os ledos cantos
Ouvir das aves timidas no bosque
Outra vez ao surgir da nova aurora?! (1.387-391).

O último verso denota uma esperança, porque um dos atributos da aurora é trazer luz à terra, atributo positivo como já dissemos anteriormente¹⁹⁶⁸. O Canto Segundo inicia-se com o cair da noite, com uma leve brisa subtil pela floresta. Com o

¹⁹⁶⁶ O pecado de Adão e Eva, por exemplo, é a causa de todas as calamidades humanas. *Gênesis* 3.16-19.

¹⁹⁶⁷ Syed, 2005, 33.

¹⁹⁶⁸ Pereira, 2008, 77-82. López e Pociña citam *Aen.* 11.182-183 “Aurora interea mortalibus almam | extulterat referens opera atque labores...” (Entretanto a Aurora tinha devolvido a luz benéfica aos míseros | mortais, levando até eles de novo os trabalhos e os sofrimentos...) exemplificando o caráter da esperança em Virgílio. López e Pociña, 2008, 148.

cair da noite reina na floresta um silêncio profundo e o poeta diz: “Nem saberás tu como | Essa imagem da morte é triste e torva, | Se nunca, a sós contigo, a presentiste” (2.4-6)¹⁹⁶⁹. Ingressamos com o poeta no ermo, nas selvas onde o último som brame, no extremo alento que exala no final do dia a natureza, ali o pensamento voa incessante, do som à mudez, da luz às sombras, da terra sem flor ao céu sem astro. Mas ainda se lembra de um arremedo, de uma fraca luz em ledos sarau que no extremo despertava, mas no salão deserto geme e apaga (2.8-16). Fomos conduzidos pelo poeta, migrámos do passado nas Tabas de Itajuba, no Canto Primeiro, e deparamos com o presente, quando o poeta vai recordar o apogeu das tribos Timbiras; mas a lembrança já é a de quem não está presente nos acontecimentos, senão de uma coisa passada, perdida.

Este retorno ao passado pujante está alicerçado nas filosofias do Bom Selvagem, mas essa figura é utópica, de uma utopia no entanto muito anterior. Frederico Lourenço utiliza o caso da terra dos Ciclopes para conjecturar a utopia homérica e faz uma comparação com a *Utopia* de Tomás More: ambas as sociedades eram feitas de homens gigantes e igualmente antropófagos, que de fato não correspondem aos padrões físicos conhecidos. “É a falta de estruturação política desta sociedade que faz dela uma utopia¹⁹⁷⁰”, e é curioso percebermos as palavras de Ulisses ao se aportar à terra dos Ciclopes: “Chegamos à terra dos Ciclopes arrogantes e sem lei / que, confiando nos deuses imortais, nada semeiam / com as mãos nem aram a terra; mas tudo cresce / e dá fruto sem se arar ou plantar o solo: / trigo, cevada e as vinhas que dão o vinho a partir / dos grandes cachos que a chuva de Zeus faz crescer. / Para eles não há assembleias deliberativas nem leis; / mas vivem nos píncaros das altas montanhas / em grutas escavadas, e cada um dá as leis à mulher / e aos filhos. Ignoram-se uns aos outros” (*Od.* 9-106-115).

Poderíamos estabelecer um elo entre esta sociedade utópica homérica e a forma como o Europeu terá imaginado o índio. Aquela sociedade harmoniosa não tinha soberano, nem credices ou princípios régios. Somente uma sociedade utópica pode desfrutar de semelhante característica e continuar simetricamente feliz. Destes valores criados pelos cronistas, Gonçalves Dias restituiu apenas a sociedade harmoniosa, mas descartou a inexistência de fé, leis e reis. Contudo o poeta deixa escapar que por mais harmoniosa que fosse a sua América infeliz antes da chegada dos Europeus, ela era governada por heróis implacáveis como Itajuba, por homens despeitados e sedentos de glória como Icrá e perversos como Gurupema. A utopia é a denominação dada à comunidade ideal, na qual as pessoas vivem em harmonia e em condições perfeitas. A palavra, etimologicamente, vem do grego *ou* (com o significado de ‘não’), em junção com *tópos* (que quer dizer ‘lugar’), pelo que, em rigor, utopia é o *não-lugar*¹⁹⁷¹. Da mesma forma, o poeta d’*Os Timbiras* não nos diz onde ocorreu a batalha entre Icrá e Itajuba, não sabemos onde viviam os Gamelas e tampouco os Timbiras. Somente um local histórico e real é indicado – Tapuitapera¹⁹⁷² (hoje município de Alcântara, margem ocidental da foz do Mearim, noroeste de São Luís), mas pouco dele é dito senão que ali os Franceses reinaram, fato que corresponde historicamente¹⁹⁷³. De resto, o que nos é

¹⁹⁶⁹ Mas a morte é um acontecimento metempírico à margem de tudo e de toda e qualquer tentativa de o embargar; porque o homem não para de morrer. O seu paradoxo é a própria morte em si, porque é o único acontecimento solto, desirmanado, desaparelhado, ainda que presente ao longo da vida, o nascimento como separação e morte parcial. Couto, 1989, 173-174.

¹⁹⁷⁰ Lourenço, 2009, 23-24.

¹⁹⁷¹ Berrini, 1997, 11.

¹⁹⁷² Tapera, palavra presente atualmente no Português brasileiro, significa ‘aldeia velha’, ‘ex-aldeia’, e constitui, na língua tupi, o antepassado do substantivo *taba* (‘aldeia’). Abreu, 1960, 280.

¹⁹⁷³ Nimuendajú, 1946, 2.

dito dos Timbiras? Sabemos apenas que viveram no Maranhão e Piauí, mas não por via da informação de Gonçalves Dias poeta.

Mas Lourenço também questionou a existência de Ítaca. Ao contrário da *Ilíada*, onde o poeta dá mostras de conhecer a zona de Tróade, o poeta da *Odisseia* refere-se a Ítaca como um lugar imaginário sem nunca ter ido lá, mas Raoul Schrott propõe que a própria Tróia seja de fato na Cilícia e não na Tróade, sendo assim uma cidade imaginária dentro da poesia homérica¹⁹⁷⁴. O poeta é livre para criar a sua sociedade utópica, e Gonçalves Dias sabe que pode fazer o mesmo. O poeta mistura a realidade histórica e a ficção, porque no fundo os Timbiras e Gamelas eram um retrato daquilo que sucedeu com todos os povos indígenas; e, ao elegê-los, o poeta une elementos de requintes histórico-narrativos – Índios do interior recebendo Índios da costa e posteriormente fugindo dos Europeus –, além de retratar a disputa entre os próprios Europeus na luta pela terra; apesar de que a biógrafa do poeta, Lucia Pereira¹⁹⁷⁵, suspeitar de que as guerras entre Gamelas e Timbiras não tenham sido históricas.

Nesse regresso, o poeta diz: “Era pujante o chefe dos Tymbiras, | Sem conto seos guerreiros, tres as tabas” (2.17-18). A aldeia Timbira estava habilmente localizada entre duas colinas e cercada pela natureza tropical de viçosa florescência¹⁹⁷⁶. Alguns têm questionado a importância histórica das guerras Timbiras versus Gamelas; mas podemos presumir que estas três tabas citadas por Gonçalves Dias eram históricas. Francisco Ribeiro em 1841 recorda que no ano de 1800, quando se achavam perto de Pastos Bons, ouviu dizer de alguns habitantes, que os dilatados campos a Oeste do rio Grajaú eram possuídos por três tribos Timbiras: Cupinharó, Timbira Grande e Bú. Mas como em 1815, transitando por aquelas vizinhanças não ouviu falar delas, resolveram acreditar que as tais tribos nunca existiram, ou que se existissem foram destruídas nesse meio tempo pelas tribos Piocobgê e Purecamekra, únicos timbiras que se conheciam mais próximos daquela região¹⁹⁷⁷; e o poeta certamente conhecia o texto, porque foi publicado pelo IHGB. A aldeia Timbira era um território fecundo, um refúgio no meio da mata, comparada como três flores em três hastes diferentes mas de um mesmo tronco, como três irmãs formosas unidas por um laço de amor no ermo, mas vivendo no meio de bem-aventuranças (2.19-25). Situava-se entre dois montes e em chã copada do bosque frondoso, perfumada pelo cajazeiro, as mangueiras, a sapucaia, os maracujazeiros e o cajueiro durante a primavera. Recordando-se o poeta das folhas avermelhadas que tanto o cajueiro quanto as mangueiras possuem nesta estação, elabora um símile com o sangue, porque a hemolinfa é o símbolo da vida, e daqui talvez venha a primeira analogia da poesia brasileira entre o arco do índio e o formato singular da mangueira (2.26-35). O poeta observa os mínimos detalhes da natureza, inclusive os musgos, os parasitas de matiz brilhante, a úsnea que estrelava nas palmeiras (2.37-38). Não se esqueceu da árvore que tem sido símbolo de quase todos os países sul-americanos, o ipê, e de entre as suas variedades e cores o poeta citou o ipê amarelo, também conhecido por pau d’arco (eis um paradoxo: porque ele não usou o nome ipê? Com efeito, além de ser o nome mais cògnito, provém do Tupi *i’pé* e significa “árvore cascuda”, portanto mais americano; mas ele é demasiado europeu, prefere chamá-lo “pau d’arco”). Fez mesmo um símile a partir do ipê fabricando dossel de cróceas flores (2.35-36); porque estas árvores durante a floração e destacam-se entre as demais com as suas matizes singulares.

¹⁹⁷⁴ Lourenço, 2009, 25. *Homers Heimat*, Raoul Shrott *apud* *ibidem*.

¹⁹⁷⁵ Pereira, 1943, 127.

¹⁹⁷⁶ Ackermann, 1964, 117.

¹⁹⁷⁷ Ribeiro, 1841, 314.

O quadro indígena é multicolorido, e o poeta não evidencia apenas o verdor das matas brasileiras, antes une o amarelo do ipê com o rosa avermelhado da sapucaia, e recorda que as mangueiras dão um belo espetáculo, enquanto suas folhas estão sofrendo uma mutação entre o verde e o bordô, porque nela pode ser vista nesta ocasião um emaranhado de diversas cores. Não se pode negar que, ao recordar justamente as árvores de folhas caducas, como a sapucaia e o ipê, ou as árvores coloridas, que são todas menos abundantes na floresta brasileira, o poeta talvez quisesse contrastar com a Europa, onde árvores deste género são mais abundantes. Mas esta afirmação torna-se um terreno argiloso se formos olhar para o Brasil na sua totalidade, e dessa forma estou invocando unicamente a região equatorial onde os Timbiras viveram.

Mas, por via das dúvidas, no verso a seguir o poeta traça uma comparação entre a América e a Europa (2.39-47). Gonçalves Dias eleva o orgulho pelo fato de as terras dos Timbiras nunca terem sido povoadas de castelos, palácios e torres ou construções de granito ou mármore. Não era necessário ter mais do que “rudas palhoças”, já que não teriam mais do que um sol de vida. Eis uma verdadeira visão indígena, e aqui o poeta pronuncia como proferiu um chefe indígena da Samoa Ocidental no início do século XX. O Índio não via necessidade de acumular bens materiais, de fazer construções monumentais que pudesse deixar para a posteridade, pois não queria mais do que o necessário para viver aquele dia. Qual a carência, se jazeriam antes do ocaso? Mas o poeta pergunta: “Que mais?” (2.48), que mais há de suceder ali onde o índio vivia o seu dia-a-dia sem preocupar-se com o legado para a posteridade? O poeta sabe, porque canta um povo extinto:

Tão bem a dor ha de sentar-se
E a morte revoar tão sôlta em gritos
Alli, como nos atrios dos senhores.
Tão bem a compaixão ha de cobrir-se
De dó, limpando as lagrimas do afflicto.
Incertesa voraz, tímida esp'rança,
Desejo, inquietação tambem lá morão; (2.48-54).

Essa propensão em cantar o povo extinto é extraída de Virgílio, veríamos também Eneias desolado, invejando aqueles que morreram em Tróia (*Aen.* 1.94-96) porque ele sabe que é vão todo o esforço humano à medida que a morte é o caminho certo. Contudo, os versos 2.48-54 são claramente copiados da *Ode* 1.4 de Horácio: *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas | regumque torres*¹⁹⁷⁸. O seu sofrimento se traduz nas dolorosas contradições da condição humana enxergada pelo próprio Virgílio¹⁹⁷⁹; veríamos Eneias em momentos estranhos, temendo a morte no mar e desejando ter morrido em Tróia, porque assim é o homem¹⁹⁸⁰. Carlos André¹⁹⁸¹ cita a repugnância dos romanos ao sacrifício humano e reflete a repulsa que tiveram perante as vítimas de Otávio na guerra de Perúsia, ou perante Eneias, que em momento de fúria, sacrificou guerreiros inimigos. Da mesma sorte, Gonçalves não consegue compreender este Império cuja fundação exigiu o sangue de tantas gentes, e ainda continuava a reclamá-los. Por isso, ele coloca uma pergunta na boca dos Timbiras: o que sobra em nós (Índios), que falta neles (Europeus)? Essa comparação tinha sido feita por Rousseau, e em termos físicos ele conclui que as comodidades inventadas pelo homem branco colocava-o em estado inferior diante do índio, porque com a ausência dos

¹⁹⁷⁸ “A pálida morte com imparcial pé bate à porta das cabanas dos pobres e dos palácios dos reis”.

¹⁹⁷⁹ André, 1992, 69, (b).

¹⁹⁸⁰ Thomas, 1998, 275.

¹⁹⁸¹ André, 1992, 49, (b).

dispositivos tecnológicos adaptaram-se aos meios naturais, ao passo que a dependência europeia forçou-os à procura de novas provisões¹⁹⁸². Certamente que os índios ficaram admirados com as necessidades dos Europeus, como demonstra o fato de Léry ter narrado que um Tupinambá ficou pasmado como os Franceses e Portugueses «mairs e però» saíram de tão longe para carregar o seu *arabutan* (“pau-brasil”)¹⁹⁸³. A diferença em relação aos discursos de *O Papalagui* é que lá, supostamente, um alemão transcreveu as anotações de um chefe Tiavéa, ao passo que, n’*Os Timbiras*, é o poeta quem defende o suposto atraso tecnológico e da engenharia indígena, um questionamento (2.55) é dirigido exclusivamente a tudo o que não era índio, a tudo o que tinha-se tornado imitação da Europa. Gonçalves Dias não se identifica como índio, mas como o cantor do índio, e o seu falar aqui é do “outro”, daquele que observa, e por isso o poeta se inclui na europeidade da nação pela posse do pronome pessoal “nós” (2.55). Como quem quer dizer “não somos nós melhores, se a morte entra tanto no palácio como numa ruda palhoça, a incerteza e a inquietação está em todos os lugares”. É o mesmo poeta buliçoso de *Meditação*, que não compreende porque uma classe era tão opressora, obrigando uma outra à maior de todas as escravidões e outras duas menores ao ócio.

Os Timbiras estão reunidos ainda com a ausência de Jatir. Entretanto, quando se separam, não se vê a mesma euforia de quando Itajuba tocara o atroador membi. Agora, eles se apartam mudos, saindo das “sombrias tabas”, imóveis como duros troncos, meditam e esperam a guerra (2.56-60). Entretanto, a expressão tristonha e pessimista dos guerreiros (que certamente deviam estar eufóricos com a possibilidade de guerra, porque é o momento em que os seus brios são postos à prova e dali podem sair gloriosos) contrasta com a informação que só o poeta sabe: “O encanto, os manitôs inda protegem, | Vela Tupan sobre elle” (2.61-62). Estão melancólicos, mas ainda contam com a proteção divina. Os manitôs e Tupã não o abandonaram, ainda não pode o cantor da América infeliz queixar-se, como em *Deprecação*, que o Tupã vela com um denso velâmen de penas gentis cobrindo o rosto. Mas é tudo uma questão de tempo; apesar de sabermos que eles contam com protecção, sabemos que não há esperança, porque desde o início o poeta já nos disse isso mesmo. No meio desse cenário aparece o Piaga, que sai da caverna com o seu ruidoso maracá para rogar a visita de Tupã durante a noite, para espantar os espíritos maus e o poder de Anhangá.

No seu cântico, Croá revela-nos que os males já tinham chegado aos Tupinambás, porque Anhangá havia rebocado estreitas igaras contra as correntes (2.220-221). Esta assertiva é uma reprodução de um poema anterior, mas é impossível falar de *Deprecação* sem consultarmos a evolução artística com o seu protótipo. O poema *Morro do Alecrim* falava-nos desse aporte amparado por Anhangá, mas naquela

¹⁹⁸² Este fenómeno também acontece entre os animais; aqueles que estão em estado selvagem são mais robustos e mais vigorosos do que aqueles que foram domesticados. Da mesma forma, o homem ao se tornar sociável e escravo, torna-se fraco, temeroso e subserviente, e a sua maneira de viver mole e efeminada acaba por debilitar ao mesmo tempo a sua força a sua coragem. Rousseau, 1995, 27-31.

¹⁹⁸³ Segundo Léry, um velho tupinambá questionou-o porque motivo os Franceses e Portugueses valorizavam tanto a lenha, ao que Léry respondeu que não só a queimavam, como supunham, mas que extraíam dela tintas para tingir objetos, como faziam os indígenas. Custou-lhe ainda ao selvagem entender por que precisavam os Franceses de tanta madeira, vendo-os como loucos por granjear tantas riquezas para deixar a outros após a morte (Léry, 1941, 154, 155). Coincidentemente, D’Evreux relata um episódio muito semelhante acontecido no Maranhão, cujos acontecimentos e respostas não diferem em nada (D’Evreux, 1929, 122). Diniz, nas *Notas críticas e históricas sobre a viagem do Padre Ivo De Evreux por mr. Ferdinand Diniz*, chamou a atenção para este acontecimento do ano 1612, que evocava a resposta de Léry no Rio de Janeiro, de 1556 (Diniz, 1929, 401 n.36).

ocasião Gonçalves Dias demonstrou ter pouca experiência indianista. Por isso, ali Tupã e Anhangá aparecem como cúmplices na destruição dos Índios.

Entretanto, de 1846 para 1857, o poeta alterou “O triste Anhangá de mui longe nos trouxe | Filhos de Tupã”, a cuja raça em vão o Piaga dera oferendas sagradas ao som do maracá; para em *Deprecação* dizer que a destruição é responsabilidade exclusiva de Anhangá, ao passo que Tupã é omissa; mas aqui não podemos saber em que se imputa essa omissão. Assim a nova frase é: “Anhangá impiedoso nos trouxe de longe | Os homens que o raio manejam cruentos”. Não se pode falar em cumplicidade, mas em omissão, a partir do momento que ele concede os seus poderes aos filhos de Anhangá e que o centenário narrador não compreende: “Por que lhes concedes tão alta pujança, | Se os raios de morte, que vibram, são teus?”.

Agora, numa versão mais alargada destes versos de *Deprecação*, Orapacén, o Tupinambá famoso, chega aos domínios dos Timbiras contando prodígios, em linguagem bastante camoniana, de uma raça estranha, tão alva como o dia quando nasce ou semelhante à areia cândida e luzente (2.225). Aliás, complementando a assertiva anterior da linguagem camoniana em Gonçalves Dias, a referência da brancura da areia é por várias vezes referida¹⁹⁸⁴. Esta raça tão alva como o dia quando nasce e branca como a areia cândida e luzente que as águas de um regato sempre lavam, vinha servida do raio, do trovão e do relâmpago (2.223-228). Os guerreiros de Orapacén tinham encontrado o ingrato destino, as suas tabas tinham sido feitas em cinzas e “[clamavam] vingança em vão contra os estranhos” (2.231), que talvez viessem fugindo já de outros estranhos, em punição quiçá de algum atroz delito (2.229-233). De fato, o poema *Deprecação* parece muito unido ao episódio (2.220-242), porque lá figura-se a destruição dos Tupis e o clamor em vão de um centenário em prol do auxílio de Tupã, o deus que tem o rosto coberto com um denso velâmen de penas nobres.

Orapacén, fugindo, brada o nome do invasor (“Maír! Maír!”), ele que trouxera o terror sobre as suas tabas e que reinava desde Tapuitapera com indómita pujança, enquanto lamenta a sorte que sobre o seu povo se submetera:

Ai! não viesse nunca as nossas tabas
O tapuya mendaz, que os bravos feitos
Narrava do Maír; (2.239-241)

Em *Deprecação* o poeta não diz quem são estes que invadem a América, e só nos é dado saber que são os Europeus; mas nesta ocasião o poeta identifica quem são os invasores, são Franceses, e mais tarde falará de Holandeses, Espanhóis e Portugueses.

A desventura dos Timbiras foi terem ouvido a voz de Orapacén, foi ter recebido aqueles que vinham subindo rio acima com as estreitas igaras fugindo dos feitos dos franceses, um pequeno prenúncio da chegada destes; coincidentemente, o Tupinambá famoso rouba a mulher do Morubixaba, e a paixão de Orapacén é um protótipo do entusiasmo português com a índia brasileira. Itajuba os recebeu porque a cega desventurada movera-o à compaixão, e em prontidão auxiliaram os estrangeiros, da vil dureza do seu fado (2.243-246):

dormem
Nas nossas redes, diligentes vamos
Colher-lhes fructos, – descansados folgão
Nas nossas tabas: Itajuba mesmo
Off’rece abrigo ao palrador tapuya!
Hospedes são, nos diz; Tupan os manda:
Os filhos de Tupan serão bem vindos,

¹⁹⁸⁴ Lus. 4.84.3-4; 92.7; 7.9.2; 9.53.7.

Onde Itajuba impera! – Ai que não erão,
Nem filhos de Tupan, nem gratos hospedes
Os vis que o rio, a custo, nos trouxera;
Antes dolosa resfriada serpe
Que ao nosso lar creou vida e peçonha. (2.246-257)

O canto de Croá é cheio de tristeza, e Itajuba é um retrato de Tabira nessa ocasião, não pelo aspeto guerreiro ao qual também se assemelha, mas pelo aspeto hospitaleiro: ambos os chefes receberam a corja estrangeira crentes na prática da hospitalidade. Tabira com um tratado, e Itajuba porque certamente eram os filhos de Tupã.

Há também uma analogia entre o canto de Croá e o canto da América Infeliz. Em Croá a voz do poeta se ouve na voz do cantor indígena, e aqui é a voz do próprio poeta que vai lamentar a sorte que encontrou a América. Lá, Croá lamenta a morte de Coema; aqui, o poeta lamentará a morte de todos os selvagens, lamentará a formação e as condições que se encontrava o Império.

A AMÉRICA IRRECUPERÁVEL

Antes de entrarmos a analisar o poema propriamente dito, a ideia de um paraíso destruído pela Cruz de Cristo que se abre sobre essa terra virgem também é uma reação ao mito do Quinto Império do Padre António Vieira¹⁹⁸⁵. Para Vieira, a nação portuguesa era o povo eleito para instaurar e dirigir o império de Cristo na terra, o Quinto Império profetizado por Daniel, que sucedia aos Assírios, os Persas, os Gregos e os Romanos. Império que se inicia com o nascimento de Cristo e que seria consumado em breve e sucederia diretamente ao quarto império, o Romano, que persistia na casa de Áustria¹⁹⁸⁶.

A imagem de um paraíso destruído pelos europeus é uma *mimesis* da heurística bastante anterior a Gonçalves Dias. Contrastando com a filosofia do Bom Selvagem de Rousseau, Lafitau e Diderot onde encontramos uma lacónica imagética da destruição desse paraíso e do seu habitante endémico. Mais tarde, Oswald de Andrade dissera no seu *Manifesto antropológico* que antes de os portugueses chegarem na América, o Brasil tinha descoberto a felicidade¹⁹⁸⁷. De qualquer forma, a América Infeliz é a concretização de um prognóstico de Montaigne¹⁹⁸⁸, que reparando a ignorância dos três índios Tupinambás apresentados ao rei Carlos IX em Rouen, lamenta dizendo que aquele era o fim do repouso e felicidade deles, porque a sua ruína viria logo depois de conhecerem as corrupções dos europeus. Lá no princípio o Frei Bartolomeu de Las Casas relatou na sua *História das Índias Ocidentais*, que antes de terem sido descobertas em 1492 havia uma vivência paradisíaca; e que agora os Espanhóis tinham criado o avesso do Paraíso. Pedro Mártir de Angleria toma parte do mesmo tema e lamenta esta América perdida pela ambição europeia¹⁹⁸⁹. Para Berrini¹⁹⁹⁰, Las Casas

¹⁹⁸⁵ *Sermam do esposo da Mãe de Deos, S. Joseph*, in Vieira, 1692, 495-525.

¹⁹⁸⁶ Para Vieira, o poder espiritual era representado pelo Sumo Pontífice de Roma e o temporal por um príncipe cristão, o rei de Portugal. Este novo estado da Igreja e do Reino de Cristo seria perfeito, completo e consumado porque permitiria o encontro e a incorporação das dez tribos perdidas de Israel, bem como a conversão dos hereges, judeus e pagãos ao evangelho de Cristo. Tapia e Folch, 1990, 411.

¹⁹⁸⁷ Andrade, 1928, 7.

¹⁹⁸⁸ Montaigne, 1910, 216.

¹⁹⁸⁹ Carbonari, Formento e Travaglia na abordagem da “Utopia Americana” estudaram a construção histórica americana à partir da célebre obra *De Orbe Novo*, traduzidas em espanhol como “Décadas del

preocupado em defender o índio da ferocidade dos conquistadores, sedentos de ouro, e talvez ofuscado pela primeira impressão de deslumbramento que as novas terras tinham provocado nos navegadores, terá possivelmente exagerado um pouco a inocência e a bondade natural dos habitantes, esquecendo os seus defeitos. O padre António Vieira, é bom ressaltar, não defende, nem participa no mito do bom selvagem, apesar da sua crença na igualdade das raças gentílicas que se encontravam atrasadas na escala da civilização¹⁹⁹¹. Do Brasil, Prazeres¹⁹⁹² lembra que as produções naturais eram promissoras e admiráveis, e que foi por este motivo que o Milton Português (Tomás António dos Santos e Silva), na sua *Braziláda ou Portugal immenso, e salvo*, não hesitou em chamar este país de Nova Canãa¹⁹⁹³. Tânia Pêgo¹⁹⁹⁴ lembra que Wilkens na sua *Muhuraida*, à semelhança do *Caramuru* de Durão e d'*O Uruguai* de Basílio da Gama, defendem a inocência e o direito natural dos índios. Toda a ferocidade do índio nesses autores é fruto da adversidade do colonizador, que se apropria da sua terra e abusa da sua confiança. O europeu é que os transforma em fera, corrompendo-os, e que longe desse contato impuro eles eram apenas silvícolas. Movendo-se no seu habitat natural o “bom selvagem” humaniza-se, sendo capaz de ouvir a voz divina e, por essa pureza de espírito torna-se superior ao homem branco.

A imagem da América se torna menos latente no terceiro canto, que se inicia com o verbo “ser” conjugado no pretérito imperfeito do indicativo e por 148 versos o poeta falou apenas da destruição do paraíso americano:

Era a hora em que a flôr balança o calix
 Aos doces beijos da serena brisa,
 Quando a ema soberba alteia o collo,
 Roçando apenas o matiz relvoso;
 Quando o sol vem doirando os altos montes,
 E as ledas aves á porfia trinão,
 E a verde coma dos frondosos cerros
 Move o perfume, que embalsama os ares;
 Quando a corrente meio occulta sôa
 De sob o denso veô da parda nevoa,
 Quando nos pannos das mais brancas nuvens
 Desenha a aurora melindrosos quadros
 Gentiz orlados com listões de fogo;
 Quando o vivo carmin do esbelto cactus
 Refulge á medo abrilhantado esmalte,
 Doce poeira de aljofradas gotas,
 Ou pó subtil de pérolas desfeitas. (3.1-17)

Nuevo Mundo”, de autoria do humanista italiano Pedro Mártir de Angleria (1457-1526). Carbonari, Formento e Travaglia, 1997, 52-53.

¹⁹⁹⁰ Berrini, 1997, 17.

¹⁹⁹¹ Tapia e Folch, 1990, 416.

¹⁹⁹² Prazeres, 1891, 14.

¹⁹⁹³ Já novos peixes, aves, gados, fructos,
 De vario gosto, de matiz diverso
 Por toda a costa a vizinhança inculcão
 Do novo Canaan, em cujo Sólo,
 Se o centro lhes profundão são diamante
 As pedras, oiro a terra, prata a arêia;
 E se lhe olhão a vasta superficie,
 São o cardo a farinha, a silva o assucar,
 Jardins os Matos, Balsamos os Lenhos!... (*Braz.* 12.1126-1134).

¹⁹⁹⁴ Pêgo, 2010, 73.

O verbo volta a ser repetido, era a hora gentil, o despertar de um dia – recordando que o Canto Segundo se passou todo durante a noite, e que no término do Primeiro o poeta lamentava quantos dos Índios não veriam novamente o crepúsculo¹⁹⁹⁵. Nascia o dia, libando as meigas e risonhas faces da aurora luzente, “Era o canto e o perfume, a luz e a vida, | Uma só coisa e muitas” (3.21-22). Era o momento que o poeta considera a melhor face da natureza, sempre diferente, um quadro antigo por todos avistado, mas que com prazer vemos novamente (3.18-25). O poeta se recorda como Itajuba e os seus impávidos guerreiros gostavam de contemplar o alvorecer, quando a luz nascia rósea ou branca nos céus, já carmim e já fogo, tímidos reflexos e torrentes de luz que fere oblíqua os cumes dos montes (3.26-33). Na verdade, esse alvorecer não se restringe a um dia astronômico; quando o poeta pergunta quantos haveriam de ver novamente o romper da alva (1.387-391), está a confundir o surgimento de uma nova raça como um efeito congênito, porque para ele as nações nascem, progridem e morrem (*Med.* 1.6.5). Como tal, muitos índios não participariam desse romper da alva porque sucumbiriam pelo preço que exige o contato de duas civilizações tão singulares. Gonçalves Dias tem um grande apreço pela alvorada, tanto que também diz que Itajuba ama contemplar a aurora risonha (3.27-28). Mas, quando ele se lembra do nascimento na *Canção do Tamoio*, convoca o índio para não chorar, porque a vida é uma luta renhida, um combate que aos fracos abate e que aos fortes só pode exaltar. Ele foi otimista com o Índio, mas cultivou também um pessimismo que encerra duas grandes verdades: o Índio está morto, e o seu descendente – o Brasileiro – não é capaz de lutar; ao contrário, folga e ri-se da própria vileza (*Med.* 3.12). Está morta a terra aprazível e tão saudável da filosofia montaigniana, onde raramente se encontravam doentes, donde nunca se encontrava gente com tremuras, remelento, desdentado ou vergado sob o peso da velhice¹⁹⁹⁶.

Foi Jaguar quem fundou aquelas três tabas, cresceram gigantescas como os cedros nas matas e, prolongando as suas sombras longe nos vales e na copa coava os abrasivos raios que vinham do sol (3.34-39), estas auríferas tabas, que já foram como cedros gigantescos da corrente empedrada, hoje jazem como fósseis que dormem sobre a terra crusta, que os homens e as nações sepultaram no bojo imenso (3.40-45). A referência ao bojo é pertinente, já que os índios sepultavam os seus mortos em grandes vasos convexos e dispostos de coque – isto é, com os joelhos juntos ao peitoral. O fragmento inacabado, *Meditação*, legitima uma comparação entre os povos indígenas e o futuro do Império apregoado por Gonçalves Dias. Para ele, o passado era o melhor amigo da nação, porque só este pode revelar o futuro; mas, quando olha para o passado do Brasil, sente uma forte agonia, porque a anomalia social fez os pagodes da China, a pedra druídica no meio das florestas gaulesas, e inclusive as inscrições imperfeitas de desenhos dos índios na superfície lisa dos rochedos do Iapurá¹⁹⁹⁷ serem mais mais belos

¹⁹⁹⁵ Garcia, 1956, 39. Garcia identificou que predominava no lirismo de Gonçalves Dias o entardecer, uma atmosfera catalisadora no seu lirismo ingênuo e triste, e que a alvorada será, com a sua explosão de luz, um apelo obsessivo, imagem recorrente no seu indianismo e n’*Os Timbiras*.

¹⁹⁹⁶ Montaigne, 1910, 200.

¹⁹⁹⁷ Maximiliano advertiu que, quem quer que quisesse descobrir a origem e a primitiva história dos povos indígenas do Brasil, não encontraria nem hieróglifos nem monumentos de quaisquer espécies para se guiar (Wied-Neuwied, 1958, 497). Obviamente que o príncipe alemão tinha razão, mas porque não chegou a ter acesso aos rochedos do Japurá e a ilha de Marajó – onde fabricavam o que hoje são as maiores fontes da arqueologia brasileira, para além dos sambaquis em Santa Catarina. A viagem do príncipe foi apenas do Rio de Janeiro até à Bahia, e não deverá ter-se afastado muito da costa, já que só fala de narrativas que no máximo entravam por Minas Gerais. Estes encontros arqueológicos da chamada “fase marajoara” datam do ano 1000 d.C. e são da fase áurea da cerâmica pré-colombiana no Brasil, contudo hoje sabemos que em 1500 os aruaques e caraíbas tinham contato com as Antilhas; consta ainda que a cerâmica foi introduzida na bacia amazônica por volta do ano 500 a.C. Wehling e Wehling, 1994,

do que os edifícios sem expressão nem sentimento do Império (*Med.* 1.5.13)¹⁹⁹⁸. O Império é um vasto domínio, mas ocupado de cidades, vilas e aldeias semelhantes a árvores raquíticas plantadas no meio dos desertos infrutíferos. Estas cidades tinham ruas tortuosas, estreitas e mal calçadas; suas casas eram baixas, feias e sem elegância, os palácios sem pompa e grandeza e os rios, obstruídos por troncos desenraizados, eram cortados por jangadas de uma marinha pobre (*Med.* 1.4.3-7). É fácil compreender que Gonçalves Dias depois de ter saído de Coimbra com as suas tradições milenares tenha se frustrado com a falta de tradição. Sentiu-se em Caxias como um passageiro, descreveu que sentia-se um estranho em sua própria terra. Mas esse é o caráter de muitas das cidades brasileiras até aos dias atuais, cidades que surgiram ao braço do colonizador, sem tradição e com pessoas oriundas de todas as outras partes. A análise de Lévi-Strauss talvez seja a mais convincente: a diferença entre a Europa e a América são as cidades mumificadas do Velho Mundo e as urbes fetais do Novo¹⁹⁹⁹. Onde estava o erro? *Meditação* travou um grande embate tentando responder a esta questão, mas não consegue, e a discussão reaparece pouco antes da América infeliz. Mas outra vez o poeta novamente naufraga e não consegue resolver o problema. T. S. Eliot²⁰⁰⁰ define a existência de três vozes dentro de uma poesia: a primeira voz é do poeta falando a si mesmo ou para ninguém; a segunda, dirigindo-se para um auditório; e a terceira é a voz do poeta em seu personagem falando em verso; quando ele diz não aquilo que ele diria pessoalmente, mas aquilo que é possível dizer dentro dos limites da sua personagem imaginária e que se dirige para uma outra personagem imaginária. Gonçalves Dias utilizou-se das três vozes no seu poema. Primeiro na sua própria voz o poeta manifestará o seu descontentamento, porque os homens da cidade ignoravam que se nas cidades bastava um punhado de homens para garantir a segurança, no sertão e no interior das províncias era necessário que o homem se convencesse da sua própria dignidade (*Med.* 3.5.30-31):

— Chame-lhe progresso

Quem do exterminio secular se ufana;
 Eu modesto cantor do povo extinto
 Chorarei nos vastissimos sepulcros,
 Que vão do mar aos Andes, e do Prata
 Ao largo e doce mar das Amasonas.
 Alli me sentarei meditabundo
 Em sitio, onde não oição meos ouvidos
 Os sons frequentes d'européus machados
 Por mãos de escravos Afros manejados:
 Nem veja as matas arrasar, e os troncos,
 D'onde chorando a preciosa goma,
 Resina virtuosa e grato incenso
 A nossa incuria grande eterno assellão;
 Em sitio onde os meos olhos não descubirão

88. Nas bacias amazônicas existem numerosos aterros, talvez o mais notáveis sejam na ilha de Marajó, onde entre outros há uma ilha artificial dentro do lago de Arary. Esses aterros por vezes afeta a forma de animal, como um que Magalhães encontrou no meio da ilha de Marajó sob forma de um jacaré colossal, sob cujo dorso deveu viver outrora uma tribo inteira. Magalhães, 1876.II, 27.

¹⁹⁹⁸ Anos mais tarde, Lévi-Strauss faria semelhante análise de Goiânia. Em 1937 na capital goiana descrevera-a como uma espécie de “baluarte da civilização”, num sentido figurativo com um valor singularmente irônico, como ele mesmo diz. Era um edifício sem graciosidade ao contrário de Goiás (localizada 100 km a oeste e que servira de capital ao Estado). Goiânia era uma cidade sem história, duração e hábito que lhe saturasse o seu vazio e adoçasse a sua rigidez; as pessoas sentiam-se ali sempre como passageiro e nunca como residentes, como numa estação ou num hospital. Lévi-Strauss, 2011, 115.

¹⁹⁹⁹ Lévi-Strauss, 2011, 122.

²⁰⁰⁰ Eliot, 1962, 117.

Triste arremedo de longinquas terras.
Aos crimes dos nações Deos não perdoa;
Do pae aos filhos e do filho aos netos,
Por que um delles de todo apague a culpa,
Virá correndo a maldicção — continua,
Como fuzis de uma cadeia eterna.
Virão nas nossas festas mais solemnes
Myriadas de sombras miserandas
Escarnecendo, seccar o nosso orgulho
De nação; mas nação que tem por base
Os frios ossos da nação senhora,
E por cimento a cinza profanada
Dos mortos, amassada aos pés de escravos.
Não me deslumbra a luz da velha Europa;
Hade apagar-se, mas que a innunde agora:
E nós! sucamos leite máo na infancia,
Foi corrompido o ar que respiramos,
Havemos de acabar talvez primeiro. (3.45-77)

A primeira voz, do poeta falando de si mesmo está nos versos 3.45-60; depois numa segunda voz ele se dirige para o Império do Brasil nos versos 3.61-77. Mas a terceira voz está latente o tempo inteiro, principalmente entre os versos 3.45-148. quando o poeta volta-se totalmente a sua reflexão começada em *Meditação*, da cidade soturna e silenciosa que se erguia soberba como a palmeira da várzea entre os arbustos mal nascidos (*Med.* 3.6.3). Sem muita delonga, os versos 73 e 74 são sistematicamente um empréstimo de Alexandre Herculano²⁰⁰¹, que fala de um Portugal talhando a mortalha para que o seu próprio cadáver possa descer à sepultura. O próprio Ferdinand Denis é mais otimista do que Gonçalves Dias, para o crítico francês um dia o homem americano visitaria a Europa da mesma maneira que o europeu se dirigia às ruínas do antigo Egito. Pediriam lembranças poéticas a esta terra que brilhara com tanto fulgor, pagar-lhe-iam justo tributo de reconhecimento. A Europa fundamentou a grandeza da América, e este, talvez seria o maior título de glória do Velho Continente²⁰⁰². O poeta inova. Tudo é velho na Europa, toda ela há-de morrer, no entanto contrapõe-se aos mestres europeus porque não apregoa um império vasto, rico, destinado pela situação e pelo favor da natureza, fadado pela opulência. Em *Meditação* tem sérias dúvidas sobre esse Brasil promissor, e novamente nos versos 3.75-77 d'*Os Timbiras* assume esse medo de que, por ter sido mal alimentado, o Brasil venha a ruir primeiro do que Portugal, porque é natural que na sua infância as pessoas sejam mais susceptíveis às doenças. O poeta de *Meditação* sabe que Deus não perdoa os erros de uma nação, porque como revela Dante «o inferno está dentro de nós»²⁰⁰³, “a alma «pagará» o seu *pecado*, a sua *falta* pecaminosa, todavia, nesse nosso mundo, um mundo «estranho mundo de oposições»”²⁰⁰⁴; o poeta sabia que a próxima geração seria predestinada pelos erros e acertos da geração do seu tempo.

Mas, conforme Wittgenstein²⁰⁰⁵ afirmou, quando alguém vaticina a próxima geração dizendo quais males ela receberá, trata-se geralmente de um anseio, de uma maneira de se desculpar a si próprio por aquilo que deveria ter realizado e não realizou; e esta é a causa real do pessimismo gonçalvino. Anquises nos Campos Elísios também

²⁰⁰¹ Herculano, 1998, 97-98.

²⁰⁰² Denis, 1978, 38.

²⁰⁰³ Ao contrário de Sartre, J.P., in *L'Être et le néant*, para quem o inferno são os outros; em concordância com Dante: Sollers, P.H., «Dante et la traversée de l'écriture», *L'Écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, 1971. *Apud* Couto, 1989, 101.

²⁰⁰⁴ Couto, 1989, 101.

²⁰⁰⁵ Wittgenstein, 2000, 44.

fez uma exposição filosófica sobre as origens e os últimos fins do homem (*Aen.* 6.756-776)²⁰⁰⁶; os brasileiros tinham perdido a essência do indígena que mesmo na tribulação se mostraram estoicos; porque o homem civilizado, como observa Rousseau, é mais fraco que o homem selvagem²⁰⁰⁷. Como estoicos os índios tornaram-se modelos, e Itajuba personifica este estoicismo, mas também Eneias foi um exemplo de uma vida estoica²⁰⁰⁸, porque mesmo contra a própria vontade ele parte para fundar Roma. O estoicismo fala de uma “arte de vida”, uma *ars vivendi*, não no senso de alguma ação inspiradora, mas no senso de uma determinada disposição que marca a ação do homem, com a certeza de um artesão perfeito, que ensina como fazer as coisas em uma ordem invariável²⁰⁰⁹.

Foram três os fatores que causaram as migrações pós-colombianas dos tupis-guaranis: o desejo de escapar à escravidão, a natureza belicosa e nômada da raça e (cria-se) a esperança de alcançar a “terra onde não [se] morria”²⁰¹⁰. Os povos que o puderam fazer, fugiram mata adentro horrorizados com o destino que lhes era oferecido no convívio com os brancos, seja com a cristandade missionária, seja na vida pecaminosa dos colonos²⁰¹¹. Só a atração irresistível das ferramentas, dos adornos e da aventura era capaz de os fazer retornar. Mais tarde, Maximiliano²⁰¹² registou que os tupinambás estavam tão diferentes da sua originalidade em 1815 que os seus costumes iam desvanecendo e que não se encontraria nada mais deles futuramente; e, de fato, deles só saberíamos através de Hans Staden, Léry e outros cronistas.

Santa Rita Durão canta “o antigo Portugal (...) no Brasil renascido” (*Car.* 1.7-3-4)²⁰¹³. Gonçalves Dias usando-o como fonte vai acusar a América de ser arremedo das terras longínquas (3.60); mas Virgílio também canta a Tróia renascida no Lácio. Martindale²⁰¹⁴ convoca-nos a ver a *Eneida* como uma obra sutil para o Império e depois nos conduz a Adam Parry²⁰¹⁵ que enxergou algo comum entre os Americanos e os habitantes do Lácio. Os Troianos encontraram e fundaram a sua cidade conforme estava escrito nos anais dos deuses e a mensagem de Virgílio era a reconciliação entre Roma e os povos locais; inclusive porque na formação do Império Romano a Itália perdeu a sua pureza. *Os Timbiras* restabelece esse elo dos Brasileiros com os povos locais, porque ele é o poema do reconhecimento da grandeza daquele povo extinto. Portanto, os seus descendentes podiam se orgulhar. Isto explica o paradoxo lembrado por Darcy Ribeiro²⁰¹⁶: dessa gente brasileira dotada da doçura mais terna e da crueldade mais atroz, porque são carne da carne daqueles africanos e americanos supliciados e sangue do sangue daqueles que castigaram e mataram porque assim é que se erguem os estandartes da verdadeira civilização. Gonçalves tinha os mesmos motivos de Virgílio que foram elencados por Carlos André²⁰¹⁷: talvez o poeta da *Eneida* receou que no futuro os romanos não compreendessem a mensagem que ele deixou: que o reverso da vida é a morte, e o preço da glória é a dor e o futuro tem o seu passado – infeliz. Eneias sabia que ia morrer sem ver edificada a cidade do futuro. A vida só tem sentido com

²⁰⁰⁶ Pereira, 1989, 315.

²⁰⁰⁷ Rousseau, 1995, 31.

²⁰⁰⁸ Nisbet, 1990, 378.

²⁰⁰⁹ Edelstein, 1966, 71.

²⁰¹⁰ Pinto, 1935, 97.

²⁰¹¹ Ribeiro, 1995, 43.

²⁰¹² Wied-Neuwied, 1958, 65.

²⁰¹³ Romero, 1888, 232.

²⁰¹⁴ Martindale, 1993, 42.

²⁰¹⁵ Parry, 1987, 60.

²⁰¹⁶ Ribeiro, 1995, 115-120.

²⁰¹⁷ André, 1992, 74, (b).

essa crença no futuro, que muitos chamam esperança. Itajuba não sabe o futuro que lhe aguarda, espera a volta do emissário Jurucei, o regresso de Jatir e as profecias do Piaga, mas está preso ao seu passado – na morte de Coema. Gonçalves, lamenta naquilo que ele é: um Brasileiro. Um mestiço que vê a sua sub-raça vilipendiada diante da raça que ele cantou, os índios; da que ele admirou, o português e daquela que ele se envergonha, a africana. Seu lamento recai sobre esse Portugal mal nascido nos trópicos e com um futuro incerto.

O próprio Durão não consegue cantar esse renascimento sem reconhecer a faceta que tem por trás, como Silvio Romero²⁰¹⁸ diz: se ele canta os lusos renascidos na América e também canta “o povo do Brasil convulso” (*Car.* 1.8.5). A escravidão era, sem dúvida, a maior vergonha do poeta; anos antes José Bonifácio, o patriarca da independência política do Brasil pregava e procurava um fim desse cancro na Assembleia Constituinte, contudo ele não pensava em acabar com a escravidão de um dia para o outro, achava que isso traria muitos males para o Brasil mal acostumado – “o mal está feito, senhores” (dizia ele), “mas não o aumentemos cada vez mais”²⁰¹⁹. Para Gonçalves Dias o rei dormia (*Med.* 3.10.20), para José Bonifácio, os legisladores do vasto Império dormiam também, e conclama os seus conterrâneos a despertarem do sono amortecido em que jaziam há séculos²⁰²⁰; mas o *Meditação* é um conclame ao povo, porque estavam inconscientes e entregues à própria vileza (*Med.* 3.12.5-9) e *Os Timbiras* diz: isto (3.48-60) não é progresso (3.45-46).

Mas esse Portugal renascido no Brasil tem um novo tipo de habitante, diferente do lusitano e definidos por Darcy Ribeiro e Sílvio Romero, o mameluco²⁰²¹. Para Lévi-Strauss²⁰²² a Europa situa-se entre o que era a América e o que era a Ásia. O fracasso da Índia mostrou que uma sociedade numerosa não pode perpetuar-se senão segregando a servidão. Quando os homens começam a se sentir apertados num espaço geográfico começam a negar a qualidade de vida a uma parte de sua espécie; para sentirem-se à vontade é necessário fazer uma expulsão. Quiçá por isso Gonçalves Dias viu uma imitação gratuita da Europa. Por outro lado os brasileiros convictos, os mestiços, ainda viam a sua terra serem invadidas por escravos africanos. O poeta acreditava em uma revolução dos mestiços e índios, donde o povo pudesse mandar em si mesmo.

Para Magalhães²⁰²³, o grande reservatório de população do Brasil era o continente que o criou, porque o país deixava de importar africanos e os indígenas, por uma lei de seleção natural, estavam fadados a desaparecer. Aos índios couberam três destinos: algumas comunidades extinguiram-se na guerra e nas epidemias, outras foram aproveitadas pela nova nação através da miscigenação com o branco e mais tarde com o negro, e umas poucas relegadas para o interior sobreviveram, tendo no último século sido desagregadas e readaptadas em reservas indígenas, onde os seus descendentes ainda sobrevivem.

Aliás, Gonçalves Dias também é muito ambíguo enquanto etnógrafo quando, no final do *Brazil e Oceania*, conclui meditando e opinando sobre os rumos que a conquista do interior devia tomar, que ainda restavam dois terços do território para serem ocupados. Mas não poderemos culpar o poeta por esta visão, José de Alencar estava ao seu lado nessa empresa. Antes do Império do Brasil surgir como a promessa de um Império de Deus na terra, o Padre Antônio Vieira havia apregoado o Quinto

²⁰¹⁸ Romero, 1888, 232.

²⁰¹⁹ Silva, 2000, 32, (b). *AcliBe*.

²⁰²⁰ Silva, 2000, 41, (b). *AcliBe*.

²⁰²¹ Ribeiro, 1995, 128; Romero, 1888, 869.

²⁰²² Lévi-Strauss, 2011, 136-137.

²⁰²³ Magalhães, 1876, 101 (2).

Império sendo Portugal o responsável por sua instalação no Novo Mundo; também devemos recordar que um dos fundadores do indianismo nas Américas, Chateaubriand, no seu *Génie du Christianisme* descreve o prestígio da França na colonização missionária na América²⁰²⁴. Para Couto de Magalhães²⁰²⁵, a povoação do interior do Brasil significava em primeiro lugar importar colonos da Europa para as terras já desbravadas e aproveitar a população nacional para penetrar nas terras virgens, para assim tornar fértil uma população que ainda era improdutiva, e, em último plano, utilizar os cerca de um milhão de índios e educa-los (trata-se do mesmíssimo objetivo do *Directorio* de 1758 para as populações do Pará e Maranhão), porque estes dois terços ainda sem acessos só poderiam ser desenvolvidos por meio das indústrias extrativistas.

Gonçalves Dias acusa a América de arremedo, de ter sido passiva e complacente, não se deslumbra com a luz da Europa e lamenta que a América tenha sucado leite mau na infância e por isso esteja condenada a apagar-se juntamente com aquele que a amamentou (3.73-77), acusou mas defendeu que ela continuasse a reproduzir a evangelização que os Europeus fizeram – mais do que isto, sentiu um certo saudosismo por aquilo que ele considerava como instrução pública aos índios, feita pelos Jesuítas. Alguns anos antes José Bonifácio alertava o Brasil de que os índios eram fáceis de serem cristianizados, porque não tinham nenhum dogma, nem cerimónias velhas que devessem ser proscritas²⁰²⁶; Gonçalves Dias tomou o mesmo partido; lembremos da crítica endossada do poeta a obra de Berredo, o poeta sofreu dele, influxos poéticos reacionários mas foi muito além na sua receção. Berredo também encerra os *Anais* falando da sua sujeição a monarquia e a submissão a fé da igreja Católica²⁰²⁷, da mesma maneira concluiu o *Brazil e Oceania*. Em verdade o seu ressentimento era com a própria pátria, não porque não a amasse, mas sim porque amava-a desmesuradamente para perdê-la; ele elogia o costume semibárbaro, mas na verdade admira a Europa, porque ele sabe que no fundo o Brasil é um invento Português. Quiçá o seu sentimento de tristeza é por saber que esse Novo Portugal foi feito às tortas e às avessas, porque Lisboa não tinha nenhum plano de colonização sem a exploração e a matança de tantas gentes. Toda essa reflexão de Gonçalves Dias, em resgatar o indígena como antepassado da nação é para diferenciá-la da Europa, com quem ele encontra muitas semelhanças. Clado Lessa²⁰²⁸ manifestou anos depois o real sentimento dessa brasilidade gonçalvina – desse que declara amor ao índio, mas que quer continuar em posse da terra.

²⁰²⁴ Chateaubriand, 1948, 158-159, (2).

²⁰²⁵ Magalhães, 1876, XXI. Na introdução.

²⁰²⁶ Silva, 2000, 67, (b). In *Civilização de Índios e Coisas do Brasil*.

²⁰²⁷ Berredo, 1989, 682-683 (1491).

²⁰²⁸ “Mas eles são os verdadeiros donos da terra e... pois então arranjemossas nossas trouxas e toca a marchar; pois somos uns criminosos que estamos de posse que é de outrem; vós, augustos e digníssimos senhores representantes da Nação, para fora de vossos bancos, que aí devem estar e arengar os tapúias, cidades, vilas, freguesias, arsenais, alfândegos, páracos, frades, militares, juízes, empregados, toca tudo a embarcar; porque a terra é dos tapúias...! Miséria! Ignorantes! Não sabeis que essa gente era e é nômade, e sem assento fixo; e que só aproveita do território enquanto nele acha caça? E quem diz que essa raça, que está bravia, não veio em grande parte ao Brasil expelida do Peru à força pelos Pizarros e Almagros? Falemos é claro. O Brasil pertence-nos pela mesma razão que a Inglaterra ficou pertencendo aos normandos quando a conquistaram. Pela mesma razão que Portugal ficou pertencendo a Afonso Henriques e seus sucessores e vassallos que o tomaram dos mouros.” in LESSA, Clado Ribeiro de, *Vida e obra de Varnhagem*, 6º capítulo, Polêmicas com João Francisco Lisboa e Antônio Henriques Leal, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 227, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1955, 87-88. *Apud* Moreira Neto, 1989, LVI.

Para Oliveira²⁰²⁹ também não deixa de ser uma auto-acusação do próprio poeta, uma vez que é fruto da própria nação, e talvez por isso Gonçalves Dias é tridimensional – ele que fala enquanto brasileiro que observa o índio (3.66-77). Se, poucos versos atrás, acusava a América como se não fosse nem brasileiro, nem índio, mas um observador forasteiro que também não era europeu (3.45-64), mais adiante assume-se como índio (ou como se o brasileiro tivesse tomado o lugar do indígena) para lamentar a chegada do estrangeiro (3.88-89), tal como lamentava a adoção dos seus maus costumes. Clado Lessa tinha razão, os índios não eram mais brasileiros do que nenhum outro grupo, aliás, ele recorda como os Timbiras, Gamelas, Xerentes e outros povos indígenas foram um empecilho na colonização, tal como os próprios Mucuris que caçavam os escravos para comerem. Mas o que os tornaria brasileiros? Se cumprissem com as obrigações que tinham todos os cidadãos e contribuíssem para o desenvolvimento da nação²⁰³⁰. Por trás desse projeto de instrução pública do índio, estava obviamente o manifesto já dado por José Bonifácio: que os índios deviam, progressivamente serem misturados com os brancos através do casamento, e se lhes dessem terras suficientes, em pouco tempo tornaria desnecessária a mão-de-obra africana²⁰³¹, como Portugal tinha feito nos primeiros séculos.

Acredito que o ápice poético motivador d’*Os Timbiras* foi a angústia do reconhecimento, de saber que o Brasil era no fundo uma Nova Lusitânia – pior ainda, um arremedo mal sucedido, tanto é que ele diz “longínquas terras” (3.60). Ou seja, além de ter matado os nativos (3.47) para estabelecer o Novo Portugal lembrado por Santa Rita Durão; também se tornou um arremedo da África como o poeta mesmo exemplificou²⁰³² (*Tim.* 3.54, 72; *Med.* 1.4) e é justamente aqui que reside a angústia do poeta, como acredita Gilberto Freyre²⁰³³. Na verdade, Portugal não estava muito ciente do seu projeto na América, e a fuga de Dom João VI para o Brasil talvez seja a principal prova de que a nação europeia nunca tenha assimilado bem o espaço da colônia ultramarina, um ponto controverso na história de Portugal. Alguns dirigentes do Reino chegaram a manifestar frequentes vezes a vontade de assentar na América do Sul os alicerces de um vasto Império, onde, sob a proteção da Coroa bragantina, viesse a reflorir, livre e desembaraçada de quaisquer empecilhos, a velha raça lusitana²⁰³⁴. D. João VI foi o único capaz de realizar esse projeto, talvez porque no fundo as circunstâncias a isso o forçaram. Quando partiu do Brasil colocou parte do plano em ação, e quando a situação política ardeu os Braganças ficaram do lado da oligarquia local, apaziguaram os ânimos dos lisboetas com a ajuda da Inglaterra e proclamaram a independência, com isto mantendo-se no poder por quase sete décadas. Gonçalves Dias nasceu e viveu nesse país, que ainda palmilhava entre o auto-reconhecimento, ao passo que sentia necessidades de dar-se a conhecer pelo resto do mundo. Carvalho²⁰³⁵, no

²⁰²⁹ Oliveira, 2006, 150-151.

²⁰³⁰ Lessa, 1955, 87-88 *apud* Moreira Neto, 1989, LVI.

²⁰³¹ Silva, 2000, 72, (b). In *Civilização de Índios e Coisas do Brasil*.

²⁰³² De acordo com Zenzo e Pelosi, a poesia é fundada em grande parte no ódio do real, e sobretudo no ódio pela sua degradação. Zenzo e Pelosi, 1976, 22. O choque entre *A Canção do Exílio* e a América Infeliz demonstra a grande diferença entre a utopia e a distopia gerada pela ausência da pátria – na primeira, e no regresso – com a experiência de ter vivido um outro mundo mais humano, na segunda.

²⁰³³ Freyre, 2000, 616.

²⁰³⁴ Carvalho, 1931, 73, (b).

²⁰³⁵ Gustave Le Bon declarou que o Brasil era hispano-americano, semelhante à Argentina, ao Peru e ao Chile; Lapouge afirmou, no *Aryano*, que o Brasil era um grande Estado negro que regressava à Barbárie; o conde de Gobineau escreveu que o Brasil era uma sub-raça sem importância histórica e indigna de merecer a atenção dos sociólogos avisados; Paul Adam humilhou a nação com hiperbólicos louvores; Blasco Ibañez disse que o Rio de Janeiro era uma colmeia de negróides seminus regando as sargetas das ruas, ao sol candente dos trópicos abrasadores, com secreções da bexiga; um francês deu-nos a famosa

início do século passado, ainda diria: “somos um povo muito mal julgado. A Europa nos desconhece, confunde as nossas origens étnicas e históricas com as dos nossos vizinhos espanhóis, sabe apenas que habitamos um território imenso, rico de metais e pedrarias, abundante de matérias primas de toda espécie.” O Brasil tornou-se um triste exílio de forças criadoras, incompreendidas e desaproveitadas²⁰³⁶.

Mas Gonçalves Dias não refletiu sozinho, antes foi buscar os clássicos da poesia brasileira colonial e apoiou nos fluídos repelidos pelo Velho Mundo a ideia da América criada sozinha – longe dos destinos maus, pode ser de algum modo retratado como reminiscência de Camões²⁰³⁷. A seguinte oitava narra exatamente a corrida lusitana em busca de novas terras, algo que está intrinsecamente ligado a *Os Timbiras*. Mas, sem dúvida, o canto tem uma influência muito maior de Basílio da Gama, como observou Veríssimo²⁰³⁸. Senão vejamos:

E o Índio, um pouco pensativo, o braço
E a mão retira; e, suspirando, disse:
Gentes de Europa, nunca vos trouxera
O mar e o vento a nós. Ah! não de balde
Estendeu entre nós a natureza
Todo esse plano espaço imenso de águas.
Prosseguia talvez; mas o interrompe
Sepé, que entra no meio, e diz: Cacambo
Fez mais do que devia; e todos sabem
Que estas terras, que pisas, o Céu livres
Deu aos nossos Avós; nós também livres
As recebemos dos antepassados.
Livres as hão de herdar os nossos filhos. (*Ura*. 2.169-181)

Sousa Pinto e Cândido²⁰³⁹ alertaram para estas imitações de Basílio da Gama em América infeliz; Para Sousa Pinto trata-se duma releitura dos versos (*Ura*.2.171-174). Já para Ackermann²⁰⁴⁰, os 99 versos de América infeliz (3.26-125) são um enunciado “in persona” e de forma mais desenvolvida das mesmas ideias presentes em *Deprecação*. Gonçalves Dias queria evidenciar que, para o índio, a chegada do Europeu

epígrafe: No Brasil, os frutos não têm sabor, os homens não têm vergonha e as mulheres não têm pudor. Chamberlain teve uma visão simpática do Brasil. Carvalho, 1931, 111, 112, (b).

²⁰³⁶ A respeito da geração de Affonso Arinos, e seus companheiros e discípulos de Jean Lorrain, de France e de Wilde, desprenderam-se da substância nacional, perdendo a medida brasileira no racionalismo paradoxal e pedante de Mr. De Phocas ou de Dorian Gray. Carvalho, 1931, 139, (a).

²⁰³⁷ Mas entanto que cegos o sedentos
Andais de vosso sangue, ó gente insana!
Não faltarão Cristãos atrevimentos
Nesta pequena casa Lusitana:
De África tem marítimos assentos,
É na Ásia mais que todas soberana,
Na quarta parte nova os campos ara,
E se mais mundo houvera, lá chegara. (*Lus*. 7.14)

Os dois últimos versos dessa oitava foram representados em todos os números do *Correio Braziliense*, tido como primeiro jornal brasileiro que circulou entre 1 de Junho de 1808 a 1 de Dezembro de 1822, contando com 175 números agrupados em 29 volumes, apesar de o jornal ter sido considerado ilegal pelo Reino Português e, conseqüentemente, tivesse entrada proibida no Brasil. Contudo há também alguma reminiscência de Anchieta, porque ele recorda o isolamento dos americanos quebrado pela graça do faustoso dia em que o Brasil viu chegar Mem de Sá (*Ges.Men*. 178-180). Gibbon e Mitchell atribuem a localização geográfica da América – separada por amplos mares – como responsável pelo seu isolamento, apesar de correr de polo a polo. Gibbon e Mitchell, 2000, 87-88.

²⁰³⁸ Veríssimo, 1916, 248.

²⁰³⁹ Pinto, 1928, 20; Cândido, 1993, 84.

²⁰⁴⁰ Ackermann, 1964, 133.

significou uma catástrofe, o desfazer de um mundo, uma derrota coletiva com dimensões verdadeiramente cósmicas²⁰⁴¹, porque para o Europeu o Índio estava abandonado nesta porção de terra do mundo à espera do contato, vivendo como um animal irracional²⁰⁴². Mas este contato com os homens através do mar levou a ira às florestas e às nuvens, donde os raios descem fragorosamente enchendo a noite de pavores horríveis; este mar, que uma tribo avizinha e julga ter chegado ao fim do mundo, este mar de murmúrios que beija a praia com a ternura da luz de prata nas noites de luar e que irado atira-se contra os rochedos e penhascos, espumando-se de cólera; as florestas próximas bramem também com a ventania que passa e se arrasta em verdes ondulações²⁰⁴³. A *Muhuraida* também trazia uma versão da América infeliz. A narrativa de um velho Mura exterioriza a verdade vista pelo lado índio, fala da traição sofrida por seu povo e justifica a rejeição à pacificação e a violência generalizada que eles praticavam contra os europeus²⁰⁴⁴.

Ja não lembra o agrávo, a falsidade,
Que contra os Brancos maquinárão?
Os Authóres não forão da crueldáde?
Elles, que aos infelices a ensinárão?
Debaicho de pretextos de Amizáde,
Alguns mattando, outros maneatárão,
Levando-os para hum triste Captiveiro,
Sorte a mais infeliz, mal verdadeiro.

Grilhões, ferros, algemas, gargalheira,
Açoutes, fomes, dezampáro, e morte,
Da ingratição foi sempre a derradeira
Retribuição. Que teve a nossa sorte.
Desse Madeira a exploração primeira,
Impedio, por ventura, o Muhura forte?
Suas Canoas vimos navegando,
Diz, fomos, por ventura, os maltractando? (*Muh.* 3.17-18)²⁰⁴⁵.

Estes mesmos versos certamente podem ser encontrados em *Deprecação* e n' *O Canto do Piaga*, e há muito dessa traição do europeu na América infeliz. No caso da *Muhuraida*, não era apenas o caos e a destruição das tribos que lhe movia, o poeta tinha outra preocupação em vista: porque a ganância e cobiça que dizimava as tribos era a responsável por frear a evangelização dos índios (*Muh.* 6.10)²⁰⁴⁶. Contudo, sou levado a crer que Gonçalves não terá conhecido o poema de Wilkens, apesar que sabemos que ele frequentou diversas bibliotecas em Portugal.

Todorov faz uma leitura da escassa compreensão que Colombo teve dos índios, apresentando-a como um misto de autoritarismo e condescendência, pois ignorou a língua deles e os seus sinais, dando preferência à terra em detrimento dos homens²⁰⁴⁷. E

²⁰⁴¹ Oliveira, 1992, 6.

²⁰⁴² Thévet, 1978, 98.

²⁰⁴³ França, 1923, 14. In Silva, s/data, 100.

²⁰⁴⁴ *Obj. Cit.* Pêgo, 2010, 67.

²⁰⁴⁵ Em uma nota do manuscrito original, o poeta aponta na 17ª oitava que aludia ao tempo em que os moradores do estado do Pará e Maranhão compravam índios escravos nas chamadas Guerras Justas. Quem quiser conferir a edição de 1819, de Cipriano Pereira Alho, encontrará um erro, ao contrário do manuscrito original, ele inverteu os versos, assim as oitavas 7 a 18 do segundo canto estão no terceiro e vice-versa. Dessa forma, os versos supracitados, na edição de 1819 estão no segundo canto. Outrossim, o verso 3.17.6, por algum lapso do compilador, não aparece na edição de 1993, mas pode ser conferido no fac-simile na página ao lado.

²⁰⁴⁶ Pêgo, 2010, 68-69.

²⁰⁴⁷ Todorov, 1990, 46.

por fim conclui que o navegador “descobriu a América, mas não os americanos²⁰⁴⁸”. No Brasil, o maior erro da historiografia é desconsiderar o evento na América Central, ou seja, os Brasileiros mantêm-se quase sempre com os punhos cerrados sobre a carta de Caminha, escrita quase uma década depois. Claro que para o Brasil e Portugal esta missiva tem maior importância porque se trata do eido, mas para a fenomenologia americana a de Colombo adquire proporções universais muito mais dilatadas, cujos resquícios não necessitam tanto ser mencionados. Colombo chega à América e escreve no seu diário que estava persuadido de que era terra firme, imensa por causa do tamanho do rio e daquele mar que podia ver²⁰⁴⁹, sendo essencialmente os três argumentos do navegador: a abundância de água doce, a autoridade dos livros sagrados e a opinião daqueles que havia encontrado.

A intrepidez de Colombo é muito maior do que a de Caminha, sendo que o primeiro atribui novos nomes às terras que encontra, embora não ignore a existência de nomes pelos habitantes locais²⁰⁵⁰. Claro que os portugueses fizeram o mesmo, e basta recordar o tão aclamado primeiro nome atribuído ainda à distância e sem saber que terra era – podia ser a própria Índia como eles supunham, mas trataram logo de atribuir um nome, o famigerado monte Pascoal, pois que era a ocasião da Páscoa. Tomás Silva, que exalta o cetro lusitano por estender-se sobre dois mundos, o velho e o novo (*Braz.* 1.38-51) e Durão faz semelhante afirmação (*Car.* 1.8.4), a *Muhuraida*, ao contrário, tem uma velada preocupação em denunciar a exploração e o massacre dos índios; processo desencadeado pelos colonizadores e pela aculturação manipulada pelos missionários²⁰⁵¹; semelhantemente *Os Timbiras* lamenta a descoberta da América e exalta os feitos do Criador, não revelado contudo, pelo poeta.

America infeliz! — que bem sabia,
 Quem te creou tão bella e tão sosinha,
 Dos teos destinos máos! Grande e sublime
 Corres de polo a polo entre os dois mares
 Maximos do globo: annos da infancia
 Contavas tu por seculos! que vida
 Não fora a tua na sazão das flores!
 Que magestosos fructos, na velhice,
 Não deras tu, filha melhor do Eterno;
 America infeliz, ja tão ditosa
 Antes que o mar e os ventos não trouxessem
 A nós o ferro e os cascavéis da Europa?!
 Velho tutor e aváro cubiçou-te,
 Desvalida pupilla, a herança pingue
 E o brilho e os dotes da sem par belleza!
 Cedeste, fraca; e entrelaçaste os annos
 Da mocidade em flôr — ás cans e a vida
 Do velho, que ja pende e ja declina
 Do leito conjugal immerecido
 Á campá, onde talvez cuida encontrar-te! (3.78-97)

²⁰⁴⁸ Todorov, 1990, 64.

²⁰⁴⁹ Todorov, 1990, 25. Cita Colombo aqui *Esdras* 4:6 onde diz que seis partes do mundo eram de terra firme e uma de água; livro aprovado por Santo Ambrósio no seu *Hexamerón* e por Santo Agostinho que, além dos Índios canibais que havia aprisionado, afirma a existência de terra firme ao sul.

²⁰⁵⁰ À primeira ilha deu-lhe o nome de São Salvador, em agradecimento à Alta Majestade, mas reconheceu que os Índios a chamavam de Guanahani. Às outras ilhas chamou Ilha de Santa Maria de Concepción, Fernandina, Isabela e de Juana: “a cada uma delas eu dei um novo nome” disse o navegador. Todorov, 1990, 39-40.

²⁰⁵¹ Pêgo, 2010, 76.

Ackermann²⁰⁵² descreve a América infeliz como “sentida queixa sôbre a destruição das florestas e a escravização dos habitantes”, um protesto que chega a ser uma maldição contra “a luz da velha Europa”, da qual ele próprio assevera que não se deixa ofuscar. E em nenhuma outra ocasião Gonçalves Dias exprimiria tão manifestante a identificação subjetiva da sua pessoa com o povo aborígine da sua terra, um protesto que se prolonga, por assim dizer, até a atualidade, segundo Ackerman. Esse retrato da América é derivado dos “prazeres da imaginação” do poeta, porque deriva da visão concreta e da percepção de objetos exteriores. Tais prazeres, como julga Joseph Addison²⁰⁵³, procedem sem exceções, da visão do que é grande, belo ou fora do comum. Mas até que ponto a imagem da América infeliz pode compreender-se aos prazeres da imaginação poética? Segundo Addison a imaginação presta-se à dor, tanto quanto ao prazer²⁰⁵⁴, o que justifica a beleza da *Eneida* em quadros de requintada comisseração, como a ida ao reino dos mortos²⁰⁵⁵; aliás, Gonçalves Dias falava em quadros horrivelmente belos como quando Itajuba erguia o corpo esquelético de Icrá (1.147). Para William Bryant²⁰⁵⁶, a mais bela poesia é aquela que tem o mais forte apoio no sentimento, e se é realmente belo, então é o sentido mais elevado. Contudo para Horácio não basta que os poemas sejam belos, força é que sejam emocionantes e que transportem, para onde quiserem, o espírito do ouvinte²⁰⁵⁷. A beleza do *Meditação* e consequentemente da América Infeliz deve-se ao alto sentimento do poeta ao refletir a sociedade que existia no seu país, o poeta levou um choque ao retornar da Europa e encontrar um triste arremedo, com instituições falhas e fadadas ao fracasso, é nítida a sua comoção²⁰⁵⁸.

De fato, o poeta disse na sua crítica que os índios pertenciam tanto a esta terra como os seus rios, como os seus montes e como as suas árvores; quiçá por este motivo tinham índole e feições diferentes de todos os outros povos, tal como era distinto aquele clima de todo e qualquer outro clima do universo²⁰⁵⁹. Mas a ideia da América oculta não era exclusiva de Basílio da Gama; ela veio sendo dita muito tempo antes, e um contemporâneo do Arcade, o Padre João Daniel²⁰⁶⁰, por exemplo, impressionado, escreveu: “quem diria que uma tão grande porção da terra como as três partes do mundo, e por isso com muita razão chamada o Novo Mundo, havia de estar tantos mil annos occulta aos homens, quantos vão desde o princípio do mundo até o de 1500”.

²⁰⁵² Ackermann, 1964, 133.

²⁰⁵³ Addison, 2002, 49. Conforme Addison os prazeres da imaginação não são rudes como os dos sentidos, nem refinados como os do entendimento, embora sejam tão grandiosos e arrebatadores como o entendimento. Assim, por causa da imaginação do poeta é que o leitor deleita muito mais a sua alma numa descrição de Homero do que num capítulo de Aristóteles. *Ibidem*, 46.

²⁰⁵⁴ Addison, 2002, 95-98.

²⁰⁵⁵ Addison, 2002, 77. Johnson analisando a influência da *Odisseia* 8.83-96 sobre a *Eneida* 1.459-465 revela que na cena virgiliana a lágrima de Eneas serve para enfatizar o que está em fato o conteúdo artístico dessa cena, a saber *lacrimae rerum*. Aqui, nomeadamente, os caracteres e *muthos* existem para revelar emoção e meditação sobre a emoção. Johnson, 1976, 101. A emoção é a essência da tragédia grega. Farron, 1993, 39.

²⁰⁵⁶ Bryant, 1965, 216-217.

²⁰⁵⁷ Hor. *Ars* 99-100.

²⁰⁵⁸ A sueca Frida Strandberg Vingren (1891-1940), missionária protestante, na sua canção *Bem-aventurança do crente*, disse que “os mais belos hinos e poesias, foram escritos em tribulação” (in *Harpa Cristã*, CPAD, nº 126). O próprio William Bryant diz que a grande fonte da poesia é a emoção: “the great spring of poetry is emotion”. A emoção, que por sua vez tem o significado de perturbação moral provocada pela alegria, pela surpresa, pela dor, etc., isto é, comoção. Bryant, 1965, 218.

²⁰⁵⁹ Dias, 1868, 206.

²⁰⁶⁰ Nessa ocasião, o Pd. Falava de um suposto lago forrado de ouro e de uma cidade oculta no meio da selva amazônica que inspirou muitos Europeus a embrenharem-se na esperança de as encontrar. Daniel, s/data, I. 18-19.

A América (Novo Mundo) está para uma jovem pupila desvalida como a Europa (Velho Mundo) está para um tutor velho e avaro, e Gonçalves Dias se apossou desta imagética inaugurada por Herculano para criticar a colonização. Contudo isso encerra uma imagem frágil da América, dum anti heroísmo sem precedentes. Gilberto Freyre²⁰⁶¹ aborda o encontro das duas civilizações como o encontro de “uma cultura exuberante de maturidade com outra já adolescente [...] quase que bando de crianças grandes [...] ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas”, que ele identifica como Astecas, Incas e Maias. Gonzaga Filho abordando a questão gonçalvina compara o homem americano a uma fruta que cai da árvore antes de amadurecer²⁰⁶². Nestas épocas, em geral a América em comparação com a Europa, esta última é invariavelmente amesquinhada, e essa visão é vista como um outro recurso no processo de consolidação da nacionalidade americana²⁰⁶³.

O velho cobiça a herança vasta e os dotes inigualáveis da pupila que, fraca, cede às artimanhas do velho algoz, unindo-se “no leito conjugal imerecido” ao velho conquistador. A América teve a sua mocidade entrelaçada à impassibilidade do outro, perdendo assim o seu viço e o seu futuro idílico e restando-lhe apenas um destino decadente e fúnebre semelhante ao do seu velho tutor²⁰⁶⁴. Dessa má união entre a Europa e a América formou-se a nação do poeta, herdeira de uma maldição secular que devia ser expiada, mas não expia os crimes cometidos pelos ancestrais Europeus; por isso apareceria pairando como “miríades de sombras miserandas” a debochar de suas solenidades, secando o seu orgulho de uma nação²⁰⁶⁵. Que crimes? Aqueles que desonravam a não diante das demais constituídas; porque assim como existe a vaidade do homem, também há vaidades universais, que compreendem a nações inteiras e de onde resulta a própria sociedade²⁰⁶⁶. E Não há maior injúria para a vaidade do que o desprezo e o escárnio²⁰⁶⁷, logo o poeta adquire a conotação tristonha do lado negro dessa imitação. Alguns anos antes José Bonifácio já se envergonhava desse Brasil e dizia: “Já que somos uma nação à parte, sejamos também originais; e nos envergonhemos de nossas macacadas pueris²⁰⁶⁸”.

Andrey Oliveira²⁰⁶⁹ recorda a problemática do opressor europeu que destrói o americano e escraviza o africano. Gonçalves Dias culpou a Europa de ter cobiçado a América e fez uma símile disso; mas ele não deixa de acusar os crimes da América, e

²⁰⁶¹ Freyre, 1974, 97.

²⁰⁶² “fruto precioso, embora verde e prenhe de acidez, a raça americana caiu, secou e desapareceu, primeiro que amadurecesse.” Gonzaga Filho, 1940, 89.

²⁰⁶³ Secchin, 2008, 174.

²⁰⁶⁴ Oliveira, 2006, 147.

²⁰⁶⁵ A referência as miríades miserandas são uma clara evidência do conhecimento do poeta em reconhecer o passado da nação, já que o universo é povoado por homens do presente e do passado, como recorda Leenhardt: Comte no seu *Catecismo Positivista* cita que “Os vivos são sempre, e cada vez mais, governados necessariamente pelos mortos”. *Et Apud* Leenhardt, 1980, 146. Há crimes cuja atrocidade exige uma pena maior, isto é, uma pena sucessiva, indelével e permanente: que compreenda culpados e inocentes; que induza a infecção fatal não só no sangue daqueles que estão detestáveis, mas do sangue desses que ainda há-de vir; não só o autor, mas a sua descendência. Eça, 1971, 47. Gonçalves Dias referia-se, obviamente, a escravidão, e segundo Torres-Homem o tráfico de africanos continuava a vista mediante o contrabando e que os brasileiros renunciavam a qualificar. Torres-Homem, 1836, 38. O tráfico, mais ativo do que nunca, trouxe aos engenhos e às fazendas cerca de 700 mil africanos entre os anos de 1830 e 1850. Bosi, 2001, 196.

²⁰⁶⁶ Eça, 1971, 20.

²⁰⁶⁷ Eça, 1971, 18.

²⁰⁶⁸ Silva, 2000, (b), 149. In *Reflexões sobre literatura, filosofia e religião*, sobre as «Heresias literárias».

²⁰⁶⁹ Oliveira, 2006, 148.

esse mesmo tipo de advertência tinha já sido feito por José Bonifácio²⁰⁷⁰. A origem ele diz, mas também foi dita num poema póstumo, em a *Lenda de Sam Gonçalo*, na primeira sextilha elogia o Santo e as suas virtudes, lembrando contudo que tinha sido português. Mas é na vigésima sextilha que ele faz a declaração cabal nas palavras de um luso: “Sei que ser Português hoje | É crime d’alta treição.” Já na América infeliz o poeta une os lusitanos e brasileiros e funde-os em dois versos (3.60-61). Mas por trás do pessimismo desse arremedo está a auto-afirmação brasileira – a de que na sua origem tinham sido perfeitos. Esse tipo de afirmação cultural de quem adquiriu identidade ao afirmar-se contra um Outro visto como uma espécie de forma sucedânea ou subterrânea não é novidade, como Edward Said observou no *Orientalismo*, foi a forma que a Europa encontrou para se afirmar diante do Oriente²⁰⁷¹. Mas agonia de Gonçalves Dias é porque o Brasil continuaria a reproduzir os erros aprendidos com Portugal, nessa época a colonização do interior do Brasil ainda era um motivo de muita discussão, o Estado mais povoado do Brasil na atualidade, São Paulo, por exemplo, até a metade do século passado, como acusa Lévi-Strauss ainda tinha conservado o seu interior praticamente virgem²⁰⁷²; e de acordo com o líder indígena Marcos Terena, o maior morticínio de indígenas no Brasil aconteceu entre 1900 e 1930²⁰⁷³.

Os índios receberam estes estrangeiros com uma *xénia* tão boa que, segundo D’Evreux²⁰⁷⁴, ao ancorarem um navio, diziam uns aos outros: “ahi vem navios de França, e eu vou ter um bom compadre, elle me dará machados, foices, facas, espadas, e roupa: eu lhe darei minha filha, irei pescar e caçar para elle, plantarei muito algodão, dar-lhe-hei gaviões e ambar, e ficarei rico, porque hei de escolher um bom compadre, que tenha muitas mercadorias.” Foi sobre a hospitalidade do Índio que mais justamente recaiu a crítica de Gonçalves Dias, pelo seu excesso de confiança no Europeu. Diferente do que se passava no Mundo Antigo, onde o homem grego constrói um espaço antropológico socializado pela realização de festas e de banquetes nos quais se realiza o ritual de hospitalidade, troca de presentes, trazendo à memória o passado dos ancestrais que definia a sua linhagem e a sua identidade. E através das festas e banquetes o homem grego expressava o seu *status* social, a sua riqueza, através da qual estabelece e ratifica a rede de alianças necessárias para a sobrevivência da vida em colectividade entre os parentes e os amigos próximos, e entre os estrangeiros através do estabelecimento da relação de *philia*, ratificado pelo processo da *xénia* sagrada. Mas os banquetes hospitaleiros dos Tupinambás com os Europeus tiveram um desfecho diferente; ao invés de trazerem a memória dos ancestrais, os Índios foram se confundindo com ela, à medida que adotavam cada vez mais costumes dos estrangeiros. Por outro lado, existia uma visão depreciativa, já que de um lado estava o papel civilizador do Europeu e do outro o papel servil do selvagem. A miscigenação aparece assim como fator secundário, porque segundo o missionário o selvagem manifesta o interesse de dar a sua filha em troca de objetos (porque o Europeu não assimilou este fenómeno cultural, mas disso

²⁰⁷⁰ Silviano Santiago diz que a América transformou-se numa cópia, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando a sua originalidade não encontraria na cópia do modelo original, mas na sua origem, apagada completamente pelos conquistadores. Santiago, 2000, 14 Na sua representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, José de Bonifácio conclamava a nação a iniciar a expiação dos crimes e dos pecados pecuhos; recordava que o Brasil herdara o vício da escravatura com a nação, que “nenhuma talvez pecou mais contra a humanidade do que a portuguesa”. Silva, 2000, 24-25, (b). In *AcliBe*.

²⁰⁷¹ Said, 2004, 4.

²⁰⁷² Lévi-Strauss, 2011, 109.

²⁰⁷³ In Monteiro, Carlos Cáceres, *Amazônia Proibida: viagem proibida no território dos Waimiri-atroari*, Lisboa, Edições O Jornal, 1987, p. 27 *Apud* Domingues, 2000, 15.

²⁰⁷⁴ D’Evreux, 1929, 241.

tirou o maior proveito). Mas D'Evreux revela ainda um fator novo para o universo indígena – o desejo de constituir riquezas. Até então, todos os historiadores e cronistas da época concordavam em dizer que os selvagens eram desprendidos de riquezas, e o próprio missionário se contradisse, já que antes tinha dito que, para o selvagem, o maior interesse estava nos objetos essenciais para a vida²⁰⁷⁵. Ora, de que riqueza estaria a falar D'Evreux naquele fragmento?

Buarque de Holanda fala-nos da cordialidade, da lhanza no trato, da hospitalidade e da generosidade, virtudes gabadas por estrangeiros que visitam o Brasil²⁰⁷⁶. Este “homem cordial²⁰⁷⁷” já estava no indígena, ao ponto de ser encarado pelos Europeus como bestialidade, e poderíamos até sugerir que na fusão entre a noção ritualista da vida do europeu e a bestialidade do indígena é que surge o “homem cordial”. A vida em sociedade é para o “homem cordial” uma libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo. Para Buarque de Holanda, esta expansão para com os outros reduz o indivíduo à parcela social, periférica, mas há que confrontar a sua afirmação com a ideia difundida sobre a bestialidade dos Índios durante os três primeiros séculos da colonização. Buarque²⁰⁷⁸ define que é para este tipo de humano que Nietzsche se dirigiu ao dizer: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo”. Assim, o Índio comportou-se bestialmente, na medida em que não foi capaz de enxergar o que estava por trás da capa civilizadora europeia, portadora de benfeitorias que escondiam a morte. O machado (3.53) é aquele que corta e esmiuça, que mata a árvore e abre caminho para mais vida para o homem, mas é também o que reduz o Africano à condição de escravo e o Índio à condição de guia colonial. As tribos amigas não apenas colaboravam com os Franceses²⁰⁷⁹ como também educavam os seus filhos no mesmo exercício²⁰⁸⁰. É um erro muito comum dizer-se que o Índio não participou ativamente da colonização, tanto quanto o Africano. Um erro grave, porque ele tem a mesma parcela de responsabilidade, ele fez o que nenhum povo europeu ou africano podia fazer, e por isso a poesia de Gonçalves Dias está dotada de pessimismo que rebenta em lamúria e recriminação²⁰⁸¹:

Tu, filho de Jaguar, guerreiro illustre,
E os teos, de que então vos ocupaveis,
Quando nós vossos mares alinhadas
As náos de Hollanda, os galeões de Hespanha,
As fragatas de França, e as caravellas

²⁰⁷⁵ D'Evreux, 1929, 121.

²⁰⁷⁶ Holanda, 1971, 106.

²⁰⁷⁷ Expressão do escritor Ricardo Couto, em carta dirigida a Alfonso Reyes, por este inserta em sua publicação *Monterrey*. Apud Holanda, 1971, 106.

²⁰⁷⁸ Apud Holanda, 1971, 108.

²⁰⁷⁹ D'Evreux perguntou a um velho, dos Índios que trabalhavam carregando terra para a construção do forte de São Luís, por que motivo os filhos dos indígenas também trabalhavam carregando terra, “alguns com três anos de idade, faziam força com suas mãozinhas e de nem ter forças para conduzir”, ao que respondeu o intérprete: “Temos muito prazer vendo os nossos filhos conosco trabalhando n'este Forte, para que um dia digam os seus filhos e estes a seus descendentes “eis a Fortaleza, que nós e nossos pais fizemos para “os Franceses, que trouxeram Pais, que levantaram casas “a Deus, e que vieram defender-nos de nossos inimigos.” (D'Evreux, 1929, 75).

²⁰⁸⁰ D'Evreux reparou, numa visita a *Thion*, principal dos *Tobajaras* (“Pedras-verdes”) que, ao chegar à aldeia e ao procurar por este, encontrou-o trabalhando debaixo de um sol escaldante. Ao perguntar-lhe porque motivo se entregava com prazer ao ofício, este respondeu que era porque servia de exemplo para os Índios mais novos. Porque, vendo eles que o seu chefe já velho estava trabalhando, sentiriam vergonha e também não trabalhariam; enquanto ficasse na ociosidade, os demais selvagens novos também não fariam nada. D'Evreux confessou, na ocasião, desejar ver semelhante ação entre os Franceses (D'Evreux, 1929, 118).

²⁰⁸¹ Calmon, 1948, 59.

E portuguesas naós se abalroavão²⁰⁸²,
Retalhando entre si vosso dominio,
Qual se vosso não fora? Ardia o prelio,
Fervia o mar em fogo a meia noite,
Nuvem de espesso fumo condensado
Toldava astros e ceos; e o mar e os montes
Acordavão rugindo aos sons troantes
Da insolita peleja! — Vós, guerreiros,
Vós, que fasieis, quando a espavorida,
Fera bravia procurava azilo
Nas fundas matas, e na praia o monstro
Marinho, a quem o mar, ja não seguro
Reparo contra a força e industria humana,
Lançava alheio e pavidó na areia?
Agudas setas, validos tacápes
Fabricavão talvez! ai não capellas,
Capellas ennastravão para ornato
Do vencedor; — grinaldas penduravão
Dos alindados tectos, por que vissem
Os forasteiros, que os paternos ossos
Deixando atraz, sem manitôs vagavão,
Os filhos de Tupan como os hospedão
Na terra, a que Tupan não dera ferros! (3.98-125).

Os versos 110 a 116 são claramente reproduções de versos d'*O canto do Piaga*, já que em ambos os poemas se ouve falar de um monstro marinho. Gonçalves Dias não foi um antilusitano, mas antieuropeu. Nos versos supracitados falou das naus da Holanda, dos galeões de Espanha, das fragatas da França que com as caravelas dos Portugueses retalharam entre si os domínios indígenas²⁰⁸³ (*Med.* 3.2.2). Mas perceba-se que a América infeliz se restringe ao Brasil²⁰⁸⁴, que o poeta não cita nenhum Mayflower²⁰⁸⁵, mas apenas os tipos de embarcações respeitantes a países que ocuparam por algum tempo o Brasil²⁰⁸⁶, apesar de que o Brasil também tenha sido invadido por ingleses em três ocasiões conhecidas²⁰⁸⁷. Depois dos Portugueses, os Franceses foram

²⁰⁸² Saragoça recorda que, antes de 1580, as terras pertencentes ao Império Português eram cobiçadas pelas principais potências europeias, pelo que Inglaterra, França e Holanda tornaram-se sérias competidoras de Portugal em África, no Oriente e na América (Saragoça, 2001, 83-84). Ainda sob domínio espanhol (1580-1640), mais propriamente em 1615, os Franceses foram expulsos da Ilha do Maranhão e os Portugueses trataram de ocupar a foz do Amazonas, porta aberta para as colônias espanholas da América.

²⁰⁸³ Ribeiro, 2011, 189.

²⁰⁸⁴ Quanto ao poema de Basílio da Gama, como Sousa Pinto observou, é um poema mais americano do que propriamente brasileiro; já que a ação decorre em território que, na sua maioria, não pertence ao Brasil. Pinto, 1928, 11.

²⁰⁸⁵ O Mayflower era um navio que transportou ingleses e holandeses, puritanos separatistas para Plymouth, em Massachussetts, em 1620. Tratava-se de um grupo religioso separatista com muito poder, sustentavam a crença na palavra de Deus e, usavam a *Bíblia* como a base de toda sua fé e do seu trabalho. Pretendiam criar uma nova comunidade onde eles pudessem adorar livremente, sem a hegemonia da Igreja Anglicana. Os peregrinos do Mayflower foram os primeiros colonos a se estabelecer naquela região onde fundariam mais tarde, os Estados Unidos da América. Bragg, 2003, 154-156.

²⁰⁸⁶ A Espanha, durante o poder sobre Portugal (e os seus domínios) pela dinastia Filipina (1580-1680) – época que a colônia ficou dividida em duas partes: Estado do Maranhão (capital em São Luís) e Estado do Brasil (capital em Salvador); a Holanda pela invasão de Salvador (1624-1625) e de Pernambuco (1630-1654), a França pela fundação da França Equinocial no Maranhão (1612-1615) e da França Antártica no Rio de Janeiro (1555-1560).

²⁰⁸⁷ Cavendish em 1581 e Fenton em 1583, ambos em Santos; Withrington e Lister em 1587 em Salvador. Além de uma invasão anglo-francesa em Recife, em 1595. Wehling e Wehling, 1994, 75.

os primeiros a invadirem a terra²⁰⁸⁸. Vieram estas nações da Europa e havia espaço para todas elas. Brandonio havia declarado, anos antes, que desde o Pará ou rio das Amazonas, situado na linha equinocial, até a capitania de São Vicente (São Paulo), a costa tinha quase setecentas léguas, e de norte a sul, contado por rumo direito, quatrocentas e vinte léguas; terra mais que suficiente para nela se poderem situar grandes reinos e impérios²⁰⁸⁹. E, ainda assim, diga-se que essas medidas são inferiores às que atualmente sabemos serem as verdadeiras. O lamento de Gonçalves Dias recai justamente sobre aquilo que o Padre Anchieta havia louvado séculos antes, o braço potente de Mem de Sá, trazido pela caravela dos portugueses em favor da gente brasílica (*Ges.Men.* 127-128).

Eneias lamenta Tróia arruinada para sempre, aqui Gonçalves chora a América; e tal como a *Eneida* é o poema da fundação de Roma, *Os Timbiras* é o da criação do Brasil. São tantas as semelhanças nesse aspeto: o poema de Virgílio revela uma dura verdade, porque o fundador de Roma perde a pátria, os camaradas, os familiares e se torna vagabundo a procura de uma terra prometida²⁰⁹⁰, Tróia está extinta, apagada para sempre. De igual modo, Gonçalves Dias declara que os Timbiras foram extintos e revela como eles foram apagados: não apenas por via da guerra conforme os gritos de Orapacén; mas também sobre o excesso de filantropia com os estrangeiros, porque os índios, tão maravilhados com as ferramentas dos Europeus, esqueceram-se de fabricar tacapes e setas para os combater, antes passaram a fabricar capelas para alegrar os visitantes (3.118-120)²⁰⁹¹; isso remete para o início do poema donde ele havia dito que os piedosos braços da Cruz de Cristo haviam sido abertos naquela terra (i.3-4). Abertos por quem? Pelos morubixabas convencidos pelos sacerdotes europeus, naturalmente, que comandaram a construção das capelas, tal como os deuses convenceram Eneias a abandonar Tróia ardendo em fogo para fundar uma nova pátria (*Aen.* 2.594-620). Os Timbiras enquanto sociedade estão tão mortos como os Troianos estavam.

Logo, a teoria gonçalvina contradiz Castrioto²⁰⁹², que disse que faltou ao índio a cooperação que só o influxo civilizador compreende e realiza. No entanto, é sobre esse influxo recebido que *Os Timbiras* sentiu a sua maior aflição, e diga-se que os poemas indianistas apocalípticos como *Deprecação*, *O canto do Piaga*, *Marabá*, e *Tabira*, à excepção de *I-Juca Pirama*, são os mais profundos. Em toda a sua poética, os heróis são descritos como bravos, destemidos e honrados nas relações entre si, mas são vistos como ingénuos, tolos e belicosamente impotentes perante o discurso e as armas dos colonizadores europeus²⁰⁹³. Ele tinha razão: o índio foi complacente com o estrangeiro, e sem o seu auxílio o domínio dos Europeus jamais teria sido levado a cabo. Mas o carácter filantrópico do índio fez Vieira, e inclusive os mais afeiçoados aos Índios, como D'Evreux, acreditar que a chegada dos Europeus ao Brasil havia sido predita na *Bíblia*: a dos Portugueses através do profeta Isaías²⁰⁹⁴, e a dos Franceses através de uma profecia do rei David, nos *Salmos* 28:9²⁰⁹⁵:

²⁰⁸⁸ Segundo Prazeres, 1891, 19-20. Durante a ocupação espanhola de Portugal, o cacique Ovirapive convidou por amizade o pirata Jacques Rifault a procurar em suas terras maiores fortunas, e prometera ajuda-lo pessoalmente neste empreendimento. Mas, por motivos que o levaram de volta a França, Rifault deixou entre os Índios parte da equipagem às ordens de Carlos des Vaux.

²⁰⁸⁹ Brandão, 1943, 77.

²⁰⁹⁰ Pereira, 1992, 86-87.

²⁰⁹¹ E não apenas capelas, mas também cidades. Quando Tomé de Sousa iniciou, no terrapleno da baía de Todos-os-Santos, a ereção da nova vila, ajudaram-no os Índios. Pinto, 1935, 193.

²⁰⁹² Castrioto, I-06,10,007, pg. 13.

²⁰⁹³ Oliveira, 2005, 55.

²⁰⁹⁴ Chaui, 2001, 77.

²⁰⁹⁵ “A voz do Senhor contorce os carvalhos, despe as florestas.”

Coisa admirável, digna de ser pensada e considerada: apenas a vóz do Evangelho tropejou, e fuzilou por essas florestas desertas, por estas sarças, cheias de agudos espinhos, esses pobres bichos (estes selvagens) presos nos laços do cruel caçador Satanaz, começaram animados pela força e impetuosidade d'essa vóz a construir seus pequenos templos²⁰⁹⁶.

Para Lopes²⁰⁹⁷, diante da realidade da história, é mister dar um pequeno desconto às absolutas excelências do arianismo e do lusitanismo e desculpar um pouco os Tabiras cavaleirescos e as Iracemas sentimentais. Uma raça, que preenchendo na formação brasileira um papel largamente necessário, produziu um Camarão e um Araribóia, uma raça assim não era tão desvaliosa como elemento social suscetível de idealização estética²⁰⁹⁸. Sebreli²⁰⁹⁹ declarou, da mesma forma, que todas as civilizações pré-colombianas tinham morrido, e que o fato de terem sido assassinadas pelos conquistadores é um problema que só interessa aos historiadores e não aos políticos e aos homens ocupados com os dilemas contemporâneos.

Quando Eneias partiu para o Lácio carregava consigo uma forte lembrança de Tróia e a propósito Carlos André²¹⁰⁰ observou que, para aniquilar uma cidade, não basta que destruam os seus edifícios e incendeiem suas casas ou que arrasem as suas muralhas. É necessário também destruí-la no coração dos seus habitantes, morte que é muito mais árdua e demorada. A quantidade de sangue indígena que se tem misturado e confundido com a população do Brasil foi muito maior do que comumente se pensou²¹⁰¹, e Gonçalves Dias percebeu que os ardilosos planos de Manuel da Nóbrega tinham sido levados a cabo. O índio foi o principal responsável pela conquista europeia, porque admirou o Europeu, agradou-o, imitou-o e aliou-se a ele, deu-lhe as suas filhas e criou a sua prole, sucumbindo lentamente pela miscigenação e adoção dos costumes da nova nação.

Gruzinski²¹⁰² considerou que as relações entre vencedores e vencidos também assumiram a forma da mestiçagem. E, no caso americano, os primeiros emigrantes eram sobretudo homens e comportaram-se ainda com mais liberdade por estarem numa terra pagã. As índias eram presas fáceis dos invasores, que mantiveram com elas relações violentas e efêmeras. Estupros, concubinagens e raros casamentos geraram uma população de tipo novo, de estatuto indefinido (o mestiço), a respeito da qual não se sabia muito bem se devia ser integrada no ambiente europeu ou no índio. Buarque de Holanda²¹⁰³ dá-nos uma explicação um tanto plausível para esse fenómeno, a ausência completa ou quase completa do orgulho de raça entre eles: o fato de os Portugueses serem já, na época do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços, em parte próximo da estirpe latina e ainda mais dos muçulmanos do norte de África²¹⁰⁴. Desta forma, diz, “o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade²¹⁰⁵”.

²⁰⁹⁶ D'Evreux, 1929, 248.

²⁰⁹⁷ Lopes in Silva, I-06,12,002. Vs. fl. 36 à fl. 37.

²⁰⁹⁸ Lopes in Silva, I-06,12,002. fl. 37.

²⁰⁹⁹ Sebreli, 1991, 63.

²¹⁰⁰ André, 1992, 48 (b).

²¹⁰¹ Magalhães, 1876.II, 96.

²¹⁰² Gruzinski, 2001, 77-78.

²¹⁰³ Holanda, 1971, 22.

²¹⁰⁴ A mestiçagem em Portugal se fez tão forte, que em 1530 mais de 10 mil africanos salpicavam as ruas de Lisboa, e o mesmo se sucedia nos outros lugares. Em Évora tinham maioria entre os brancos. Garcia Resende, um poeta do tempo manifestou a sua preocupação. Cunha, 2000, 73.

Vmos no reino meter,
Tantos cativos crescer,
Irem-se os naturais,
Que, se assim for, serão mais

Para Buarque de Holanda²¹⁰⁶ o sucesso da colonização portuguesa se deveu à plasticidade dos conquistadores. Por outro lado, a falta dela provocou a derrota dos Holandeses, porque o tipo de colono que aquele país podia enviar durante todo o tempo de domínio nas costas brasileiras era incompatível com a necessidade de um país em formação. Recrutados entre todos os países europeus, homens cansados e perseguidos em suas pátrias chegavam no Brasil mais interessados em fortunas impossíveis do que em criar fortes raízes no novo país. As várias experiências coloniais dos Países Baixos no continente americano, durante o século XVII, foram então sobretudo fomentadas pela ausência da mãe-pátria e pelos descontentamentos que impeliam à imigração em larga escala. E o empenho em transformar o Brasil numa extensão tropical da pátria europeia sucumbia, já que poucos elementos abandonavam a cidade pelas plantações de cana. Mas sabia-se que só com a superação dos Portugueses pelos Holandeses na nova pátria seria possível assegurar um território. Trouxeram da metrópole entre mil a três mil camponeses, mas em vão, porque ficaram trancados em seus lares, porquanto não os seduzia uma vida de aventura que tinham boas razões para supor arriscada e duvidosa²¹⁰⁷. O próprio Gonçalves Dias observou que se os Holandeses tivessem eles se unido aos indígenas, soubessem eles apelar ao seu partido, compreendessem eles o que estes queriam, em relação ao país que queriam avassalar, seriam vencedores²¹⁰⁸. Desprezaram os indígenas e foram vencidos, destruíram em vez de edificar, uniram a população ameaçando-a com um perigo comum, em vez de dividir com a diversidade de interesses que de fato existia²¹⁰⁹. O insucesso dos Holandeses no Brasil levou alguns antropólogos a difundir uma ideia ainda hoje corrente de que os Europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais. Que o indivíduo isolado pode perfeitamente se adaptar a estas regiões, mas a raça do norte já não se adapta, nem mesmo à Europa do Sul. Ao contrário dos Holandeses, os Portugueses entraram em contato íntimo com as populações de cor²¹¹⁰.

Quando D'Evreux²¹¹¹ refletiu sobre a possibilidade de os Franceses residirem definitivamente no Brasil, concluiu que tal poderia no início ser um sacrifício, e indagou se não seria, em todo o mundo, um incômodo principiar uma vila ou aldeia. Os Franceses tentaram ludibriar os indígenas, trazendo consigo a imagem de libertadores do cativo antes imposto pelos Peró²¹¹². Almeida destacou que, nas biografias dos

Eles que nós, a meu ver. (Garcia de Resende *Apud* Cunha *ibidem*).

²¹⁰⁵ Holanda, 1971, 22, 32; Cunha, 2000, 73.

²¹⁰⁶ Holanda, 1971, 32.

²¹⁰⁷ Herрман Wätjen, *Das holländische Kolonialreich in Brasilien*, Gotha, 1921, 240, *apud* Holanda, 1971, 34.

²¹⁰⁸ Dias, 1868, 203.

²¹⁰⁹ Dias, 1868, 204.

²¹¹⁰ Holanda, 1971, 34.

²¹¹¹ Eis a comparação, a fim de convencer os Franceses a ocuparem o Brasil: “não eram mui dedicados os cidadãos romanos? E comtudo não deixaram Roma e Italia para plantarem suas colonias nas florestas gaulezas e allemans? O portuguez não é, como nós os francezes, na Europa sugeito a todas as molestias, trabalhos e fadigas? Sim! porem é neste ponto mais soffredor do que nós, pois bem sabe ser necessario primeiro lavrar para depois colher: comtudo estabelece-se muito bem no Brasil, faz grandes negocios, sendo a terra bem preparada e cultivada. Havendo dinheiro há ahi de tudo, como em Lisboa. Eu vos lembro, que a paciencia dos homens tem tornado, dentro de oito mezes, boas e ferteis as terras crestadas pelo gelo ou congeladas, uma terra, o coração do mundo, não será habitavel pelos francezes? É até loucura pensar n'isto, e portanto concludo, que esta terra é apropriada á natureza dos francezes como é a França, si for bem cultivada e provida de viveres necessarios e acomodados ao gosto francez, como sejam pão e vinho: quando á carne, peixe, legumes e raises, ha de tudo isto incrível abundancia, tendo apenas o trabalho de colher e plantar os vegetaes.” (D'Evreux, 1929, 232, 233).

²¹¹² Os Portugueses eram chamados de Peró por causa da vulgaridade desse nome entre eles durante o século XVI. Prazeres, 1891, 19.

ilustres do Pará e Maranhão, o Índio não era propriamente o inimigo, era um agente passivo, objeto de disputa entre os grupos e do conflito entre os Europeus²¹¹³. Para ganharem os Tupinambás, os Franceses levaram alguns para visitarem a França, tendo estes de lá voltado ludibriados, e narrando aos Índios que o rei da França era o maior do mundo²¹¹⁴. Já os Portugueses, em meados do século XVIII, passaram a conceder patentes militares aos líderes indígenas, e uma das transformações nos primeiros cento e cinquenta anos foi que os Índios deixaram de atacar os colonos e passaram a servi-los como seus guerreiros²¹¹⁵.

O processo de ocupação não foi simples, já que os Portugueses tiveram de lutar contra outros Europeus e contra Americanos. Gonçalves Dias, apesar de criticar a bestialidade de Itajuba e dos seus índios, também recorda como estes lutaram bravamente contra os Lusos. Usando as descrições de Berredo, o poeta compõe *Meditação* se recordando do índio Amaro, morto vilmente à boca de um canhão depois da conquista do Maranhão, nomeadamente a antiga Capitania de Cumã:

E a luta durou muitos anos, até que nas tabas das três embocaduras – um índio converso – o primeiro brasileiro que encontramos na História – cioso da liberdade em que nascera, morreu nobremente de morte ignominiosa por ordem de um Albuquerque²¹¹⁶ (Med.3.2.24).

Aparecida Ribeiro²¹¹⁷ vê neste episódio as dores trazidas pela civilização e desencadeadas pela perda da liberdade do Índio. Mas nas últimas décadas os estudos têm mudado de direção, não sendo os Índios mais vistos como vítimas indefesas, antes como aliados importantes. A colonização ofereceu escolhas e preferências, porque os Portugueses, em número bastante inferior, precisavam de segurança para se instalarem. Para Saragoça²¹¹⁸, sem os indígenas aliados os Portugueses não teriam sobrevivido neste meio inóspito e diferente; assim, o problema foi a desunião entre as tribos, segundo a qual, ao aliarem-se com uma, os Portugueses automaticamente granjeavam inimigos noutra tribo. Por outro lado, foram igualmente estas alianças e este bom relacionamento com os brancos, seus aliados nas guerras, o que possibilitou a formação do Brasil.

Houve momentos na história que os índios se uniram contra um inimigo europeu em comum: os tamoios confederaram-se para repelir os invasores – em cujo ato histórico Gonçalves de Magalhães influenciou-se para a confecção de seu poema épico; os guaianases do campo, guaianases do mato, tupiniquins e carijós vieram contribuir com os Tamoios. Um dia todo esse povo provocou uma carnificina sobre Piratininga – ao alvorecer entraram tremendamente na vila e se não fosse o pulso de Tibiriçá a vila

²¹¹³ Em *A relação por mapa dos governadores capitães-generais e dos capitães-mores que governaram o Maranhão e Pará* (BA, 54. XI.27, nº 17). *Apud* Almeida, 1997, 177.

²¹¹⁴ O índio de *Maioba* (“Maranhão”), em cujo pedido de proteção D’Evreux diz que sabe pelos outros índios que visitaram a França que o rei francês era o maior do mundo. D’Evreux, 1929, 113.

²¹¹⁵ Almeida, 1997, 261.

²¹¹⁶ Provável referência a uma aldeia Tupinambá, Tapuitapera, na embocadura dos três rios – Munin, Tabacuru e Mearim – que desaguam na Baía do Maranhão. Marques, 2010, 265, n. 26. Brandão cita a conquista do Maranhão, da qual atesta Brandonio ter pouca notícia, visto que a comunicação entre os territórios do Brasil e do Maranhão era demasiado escassa nos dois primeiros séculos. Brandão, 1943, 52-53. Marques faz uma análise deste acontecimento: Marques, 2010, 224-229.

²¹¹⁷ Ribeiro, 2011, 190.

²¹¹⁸ Saragoça, 2001, 87. Nesta primeira fase, em que mal se afastavam dos fortes, era o Índio que lhe colhia o alimento, que lhe cortava a madeira para as casas, para os barcos, para as cercas, era o Índio quem pescava, caçava, quem conhecia os perigos e conseguia mover-se pelos labirintos aquosos do Amazonas e seus afluentes, que conhecia a floresta e lhe servia de guia e que constituía o forte das colunas militares para enfrentar os inimigos, fossem eles nativos ou filhos das grandes potências europeias. Mais tarde, a conquista do interior concretizar-se-ia com os sertanistas.

seria irremediavelmente arrasada. Tibiriçá não se rendeu as leis da religião. Nem Anchieta, nem Nóbrega foram capazes de freá-lo; nem o seu sobrinho Jogoanharo teve clemência, Tibiriçá matou-o quando viu escalar a trincheira de uma igreja. Essa derrota exacerbou os ânimos tamoios, ao que se dizia eram para mais de cem mil, e fizeram reduzir São Vicente às cinzas. Devastaram a capitania de Martim Afonso e foram para o norte arrasando Ilhéus, Bahia e até Pernambuco. Seria a desgraça total do domínio português no Brasil. Anchieta e Nóbrega ofereceram-se para ir as tribos inimigas negociarem a paz para os colonizadores – nunca nenhuma empresa fora tão arriscada, enquanto não vingassem a morte de Jogoanharo e das monstruosidades dos portugueses, ninguém os deteria. Guiavam-se pela vaidade arrogante de Cunhambebe – o mais sanguinário dos selvagens e que gabava-se de ter comido mais de cinco mil inimigos cuja lenda dizia que ficava dias sem comer na abstinência pela falta de carne humana. Guiava-os também Aimbirê, teimoso como nenhum outro e inimigo mortal dos portugueses de quem carregava a mágoa de ter sido feito prisioneiro e metido a ferros no convés de um navio. Mesmo assim, os dois jesuítas foram em Iperoig, sozinhos, a cumprir a missão de paz. Os homens de batina se impunham diante dos inimigos furiosos porque os índios sabiam que eles tinham um coração diferente dos seus patrícios – ninguém mais do que eles amaldiçoava a ambição dos seus patrícios e o cativo que queriam reduzir o povo caboclo²¹¹⁹. Esse ódio inveterado, esse desejo de vingança e as atrocidades sem freio, fizeram do índio brasileiro um homem novo, cuja fraqueza e covardia dadas por alguns escritores europeus desapareceram no século XIX, e uma coragem e valentia, de que quase não se encontrava na Europa, tomam o seu lugar. José Bonifácio chama a atenção para os índios valentes que Léry descreveu ao presenciar algumas guerras, e para o modo como Tibiriçá²¹²⁰, cacique da aldeia de Piratininga se houve na expugnação da fortaleza de Villegaignon, no Rio de Janeiro, quando dali expulsaram os franceses; bem como para o famoso índio Camarão²¹²¹, na guerra contra os holandeses em Pernambuco²¹²².

O domínio europeu no Brasil, sob o olhar de Buarque de Holanda²¹²³, fora mole e brando. As potências europeias souberam aproveitar as dissidências indígenas para fazer as suas guerras de conquista do território, mas também os Índios lançaram mão desse expediente para conseguir o seu próprio objetivo. Por outro lado, os Astecas eram milhões quando os Espanhóis chegaram ao México; ou seja, como poderiam ser derrotados pelos estrangeiros sendo estes bastante inferiores? Basicamente, os Espanhóis ficaram de um lado da guerra entre as facções astecas, ajudaram os índios e ganharam o seu apoio.

Sem querer entrar no mérito de qual raça terá contribuído mais para a miscigenação, Koster²¹²⁴ concluiu, pela sua observação, que os Europeus iam ao Brasil para primeiro desposar as índias e posteriormente as africanas. Na realidade, o

²¹¹⁹ Corrêa, 1956, 7-16; Fausto, 1998, 384-386.

²¹²⁰ Tibiriçá (?-1562), cacique de Piratininga, convertido e batizado por José de Anchieta, foi o principal aliado na guerra contra a confederação dos Tamoios. Nota de Miriam Dolhnikoff in Silva, 2000, 76, (b).

²¹²¹ Índio Camarão: D. Antônio Filipe Camarão, cacique potiguar, nascido em Pernambuco, comandou forças luso-brasileiras no combate aos holandeses que invadiram a região no século XVII. Nota de Miriam Dolhnikoff in Silva, 2000, 76, (b).

²¹²² Silva, 2000, 49, (b). In *Aparentamentos para a Civilização dos índios bravos do Império do Brasil* (projeto apresentado na Assembleia Constituinte, em 1823).

²¹²³ Holanda, 1971, 22.

²¹²⁴ Koster, 1942, 474.

casamento com a negra só foi aceite mais tarde²¹²⁵, e ainda apresentou-se muito mais forte do que a política da época considerava. O cruzamento étnico de Portugueses com ameríndias e negras, com as diversas variantes possíveis, contribuiu para criar no Brasil uma sociedade fortemente miscigenada do ponto de vista biológico, com intercâmbios linguísticos, religiosos e técnicos, o que gerou uma cultura profundamente original²¹²⁶.

Os índios foram vencidos, desbaratados e escravizados. Quando não podiam derrotá-los com as armas, mandavam-lhes um padre da Companhia com um crucifixo e palavras de paz, que os trazia sujeitos e cativos para definhar e morrer nas plantações²¹²⁷. E Gonçalves Dias não estava errado ao fazer esta leitura. Todos os índios foram vítimas dos Europeus, direta e indiretamente, e o que sobrou pelo território nacional é uma fração diminuta que ainda procura a sua identidade trucidada e ignominiada pelo homem europeu – ironicamente o mesmo que hoje se sente no direito de cobrar dos estados americanos a obrigação de salvaguardarem os seus nativos, quando eles, na posse da terra, não fizeram. O genocídio é a destruição metódica de um grupo étnico e religioso pela exterminação dos seus indivíduos, mas por extensão é a exterminação de uma comunidade de indivíduos em pouco tempo, e é inegável que ele tenha acontecido no Brasil, por via da extinção e transformação de comunidades. De contrário, torna-se injustificável a esmagadora quantidade de índios que hoje se concentra no Norte e Centro-Oeste do país.

HAVERÁ ESPAÇO PARA NOVAS UTOPIAS?

Lacroix, ao analisar a origem do mal no mundo, constata o fracasso da razão em explicar a sua existência. Leibniz²¹²⁸ definiu o mundo como uma obra de arte: tal como a dissonância torna a música harmoniosa, e da mesma forma que não há pintura bela sem uma mistura de sombra e de luz, assim também o sofrimento e o pecado concorrem para a perfeição da criação. Anteriormente expusemos a condição do *pharmakós*, ele que é o guardião da criação e cuja incumbência incide em impedir a volta do caos, pois que, antes que se prolifere, é seu papel rompê-lo. Dentro da tragédia era ele o responsável pelo impacto, ele que, enquanto sujeito trágico, devia sofrer tudo conscientemente. Ao invés, nos casos em que uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro, aí não há impacto trágico²¹²⁹. Dentro da epopeia clássica, Pátroclo é a vítima levada para o matadouro, porém inconsciente daquilo que se tornou, diríamos que à semelhança da filha de Jefé²¹³⁰, que sai ao encontro do pai e desconhece que, ao fazê-lo, está para tornar-se vítima. Pátroclo é o ancestral do *pharmakós*, mas o seu caso não chega a ser o de um sacrifício voluntário, como nos termos da cristologia e das tragédias euripidianas como *Hécuba* e *Ifigênia em Áulide*. Se Camões teve grandeza

²¹²⁵ Em 6 de agosto de 1771, o vice-rei do Brasil fez um decreto dando baixa do posto de capitão-mor a um índio, porque se mostrara de sentimentos vis ao ter contraído matrimônio com uma preta, manchando o seu sangue com esta aliança. Sodré, 1969, 276; Grizoste, 2011, 82-83.

²¹²⁶ Couto, 1998, 336. Note-se que o autor lusitano usou os termos “ameríndias” e “negras” no feminino. Justifica-se pelo fato de o seu estudo datar do primeiro centenário de colonização, e é mister que nos primeiros anos era maioritariamente assim constituída a população do Brasil. A miscigenação neste modelo produziu resultados animadores para o lado luso, e em 1551 o fundador da Província do Brasil informava o rei D. João III da prioridade do envio de órfãs para o restante das capitânias, porque já o Pernambuco tinha muitas filhas de brancos e de índias da terra, prontas para casarem-se. *Ibidem*, 312.

²¹²⁷ Pereira, 1943, 309.

²¹²⁸ Leibniz (1646-1716) *Apud* Lacroix, 1998, 27-28.

²¹²⁹ Lesky, 1996:34.

²¹³⁰ *Juízes* 11.

épica, exemplificando o melhor da sua coletividade, Gonçalves Dias foi o mais infeliz dentre os infelizes. Estigmatizado pela singularidade do seu destino, ele é vítima, em meio de um périplo que não se completou²¹³¹.

Quando Medeiros²¹³² analisou a morte cruel de Dido, questionou: “que deuses são estes que oprimem inocentes? Que deuses são estes que alimentam de sangue e de dor, com o ventre de Moloque dos corpos das crianças?” Após Dido, viria Palinuro, Miseno, Euríalo, Niso, Palante, Lauso, Camila, Turno e Marcelo. Virgílio tentava entender, Eneias também – “mas acabavam por chorar, um com o outro, tantas vítimas *ante diem* imoladas”. Segundo Carlos André²¹³³, a *Eneida* exemplificou “quão alto era o preço da fundação de uma nova raça”. Também Gonçalves Dias percebeu quão custosa era tal tarefa, mas não soube muito bem como desenvolver isto na literatura, refletindo-o da mesma maneira como se comportou: o poeta, que usufruiu sempre da figura de vítima e influiu na maioria dos críticos um sentimento de compaixão, fez a mesma coisa em favor dos seus selvagens. São vítimas! E quem dirá que não são? Fez isto porque o lugar de vítima é confortável, porque o padecimento provoca a compaixão, porque é cômodo, na medida em que o interlocutor sabe que não é responsável pelos seus males. Além disso, pode contestar – e convenhamos que, após a independência, era muito fácil apontar o dedo a um opressor. No entanto, sob a égide do protesto, o Brasil continuou a cometer os mesmos equívocos. Os índios e escravos em geral passavam pelos mesmos padecimentos e, até hoje, não houve ainda um ajuste de contas com estas classes. Como explicar isso? Foi sempre culpa de Portugal e da Europa! Fica mais fácil resumir assim todas as mazelas de um país.

Roma nasceu da fusão do sangue Troiano com o sangue Itálico²¹³⁴; o Brasil da fusão do Americano, o Europeu e o Africano. Assim, é difícil compreender qual era a verdadeira América infeliz, quando o poeta lamenta aquela civilização harmoniosa, que convivia com os seus vizinhos, inclusive em batalhas harmoniosas – no sentido em que estas batalhas só dignificavam o viver dos Índios, que preferiam morrer nos combates do que viver uma vida mesquinha (*Med.* 3.1.11-14). Em verdade, este louvor do estoicismo dos selvagens deveria ser interpretado muito mais do que como crítica à ganância dos Europeus porque, ao passar por esta transmutação utópica, o lugar dantes ocupado pela civilização harmoniosa será ocupado por uma civilização jovem, entremeada com o lamento de Gonçalves Dias. A explicação da América infeliz é dada nas explanações de Euclides da Cunha, porque ele não vê com bons olhos a mestiçagem: o mestiço, o mulato, o mameluco ou cafuzo, é um tipo menos que um intermediário, é um decaído, sem energia física dos ascendentes selvagens, sem a atitude intelectual dos ancestrais superiores²¹³⁵. Nessa luta sem tréguas o mestiço é um intruso, não lutou, não é uma integração de esforços, é alguma coisa de dispersivo e dissolvente. Surge de repente sem caracteres próprios, oscilando entre influxos opostos de legados dicordes²¹³⁶. Dessa forma a angústia de Gonçalves é bastante semelhante à angústia de Virgílio: porque olhando para Eneias ele viu um homem derrotado e

²¹³¹ Longo, 2006, 45.

²¹³² Medeiros, 1992, 16.

²¹³³ André, 1992, 47, (b).

²¹³⁴ André, 1992, 49, (b).

²¹³⁵ Para Euclides da Cunha, a mistura de raças é mui diversas e na maioria das vezes prejudicial, porque ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo da raça superior, despontam gravíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro é um estimulante à revivência dos atributos primitivos dos últimos. Cunha, 2000, 86.

²¹³⁶ Cunha, 2000, 86-87.

esmorecido deixando Tróia para fundar Roma; bem semelhante as miríadas de sombras do Brasil (3.66-72).

O índio padeceu inocente, e inocente uma multidão imensa paga pelo bojo que recebeu dos seus antepassados. Ricoeur²¹³⁷ reconhece o sofrimento do inocente, refletindo a partir da sua própria experiência de vítima, prisioneiro da Segunda Guerra Mundial que vivenciou a ruína e mesmo a morte de muitos de seus conterrâneos. Por causa disso, Lacroix²¹³⁸ disse que já não existem ideologias ou filosofias da história susceptíveis de proporcionar a chave de uma interpretação para o bom uso do mal. Portocarrero²¹³⁹ destaca que esta problemática do mal e do sofrimento foi sempre um tema forte do Cristianismo, consequentemente para todo o mundo ocidental, chegando a ser, na apreciação de alguns, uma das suas obsessões ou doenças hereditárias. De fato o mal, na ótica cristã, sempre foi observado pelo prisma da culpa, isto é, enquanto mal moral e associado à condição corpórea e finita do existir²¹⁴⁰. A *Eneida* demonstra a crueldade de Júpiter, a crueldade da vida, mas não há nenhum ponto às claras que possibilite analisar os seus motivos, que não podem ser conhecidos e para os quais não podemos procurar explicações, já que esta está além da nossa compreensão²¹⁴¹. *Os Timbiras*, nomeadamente a América infeliz, demonstra a crueldade da vida. Mas a explicação do poeta não fornece uma lógica – uma hora ele assume uma roupagem cristã e quer culpar os Índios de não cultuarem os seus deuses como deveriam (3.558-593), outra sugere a bestialidade dos indígenas (3.98-125). O certo é que nem uma nem outra explicação convencem.

Na verdade, Gonçalves Dias não sabe muito bem dizer como as coisas aconteceram. Queria que os Índios relegados para o interior fossem evangelizados, esperava uma participação deles na política do país (*Med.* 3.5.20-26) e dizia mesmo que “somos todos irmãos [...] a nossa causa é a mesma” (*Med.* 3.5.22). Mas isto é mentira! Na verdade, mesmo se a América infeliz fosse resgatada, ela seria incompatível com o Império, e foi por isso que ela morreu, porque era mais fraca ainda do que as instituições fracas desse Império que critica (*Med.* 2.11.11). Não puderam ambos coabitar no mesmo espaço. Ao longo da história universal, sempre no encontro entre civilizações venceu a mais avançada tecnologicamente, e, quando sucedeu o contrário, os vencedores terminaram aceitando a civilização dos próprios vencidos: os Amoritas submeteram-se aos derrotados Sumérios; os Romanos aos Gregos; os bárbaros aos Romanos; os Árabes e Turcos aos Bizantinos; os Persas, Tártaros e Manchus aos Chineses. Se as civilizações pré-colombianas tivessem sido superiores, como querem sustentar alguns indianistas, os conquistadores teriam por sua vez sido conquistados e a Europa colonizada culturalmente pela América²¹⁴². Mesmo assim, não se pode descartar que uma série de valores e costumes dos indígenas foram adotados pela civilização conquistadora.

Os Timbiras assemelha-se à *Eneida*, porque nela não há *nostos*, mas apenas nostalgia²¹⁴³. Ulisses chora diante da corte de Alcínoo ao ouvir o canto de Demódoco, mas ele está voltando para casa. Eneias chora diante da evocação da guerra de Tróia nas pinturas de um templo, em Cartago, mas sabe que nunca mais verá a sua terra natal,

²¹³⁷ *Apud* Portocarrero, 2005, 17, (a).

²¹³⁸ Lacroix, 1998, 17.

²¹³⁹ Portocarrero, 2005, 16, (a).

²¹⁴⁰ Portocarrero, 2005, 17, (a). Embora, a tragédia grega demonstra que se o homem não fosse culpado o Destino não o destruiria, essa culpa não o diminui, mas o engrandece, como no caso de Prometeu, Antígona e Édipo. Paz, 1982, 248.

²¹⁴¹ West, 1998, 315.

²¹⁴² Sebreli, 1991, 65.

²¹⁴³ Medeiros, 1992, 12.

porque ela foi destruída para sempre; e o choro n’*Os Lusíadas* exprime apenas uma fraqueza humana²¹⁴⁴. Gonçalves Dias lamenta o mundo perdido, tal como Itajuba, diante do cântico de Croá, reviveu o sofrimento de ter perdido a sua amada pela audácia de um hóspede. Mas o choro do poeta é pela deformação da América; e a culpa, se pode ter sido pela hospitalidade dos indígenas, muito mais o foi pela arrogância e cobiça dos Europeus.

No final da *Eneida*, a vida dissipou-se *indignata*, com um protesto. Segundo André²¹⁴⁵, Eneias não foi capaz de quebrar a cadeia de destruição, não soube alicerçar na vida a civilização nascente, antes a fundou no ódio e na morte. O Brasil está fundado no ódio e na morte, e Gonçalves Dias disse isso mesmo sem nenhuma indiscrição, com os ossos frios da nação senhora e a cinza profanada dos mortos amassadas aos pés de escravos (3.69-72). Não diz quem eram os mortos, mas nós subtendemos que eram os índios porque ele havia-se denominado cantor do povo extinto, e também porque todos os indianistas deram uma importância às cinzas indígenas. Chateaubriand²¹⁴⁶, em *Atala*, disse que os “índios infelizes” vagavam pelos desertos do Novo Mundo com as cinzas dos seus antepassados; mas, ao deixar esta lacuna, podemos dizer que também Gonçalves Dias terá inserido ali os afros mortos, porque todos foram profanados, índios e negros, mesmo se o poeta não tenha feito isto voluntariamente. O poeta não consegue compreender o preço da fundação da nova raça. Carlos André²¹⁴⁷ lembrava que a *Eneida* cantou o Império nascente formado a partir das cinzas de outro povo – “tão alto era o preço da fundação da nova raça!” Um nascimento precedido de morte, tal qual encontramos n’*Os Timbiras*. O poema vai concluir-se com uma incerteza, que encerra a própria indeterminação das ideias concatenadas. Contudo, para Sebreli, lamentar o problema indígena como um caso de “nacionalidades oprimidas” ou “rasas irredentas” é dissimular a filiação do índio não com uma raça, mas com uma classe social: o proletariado rural, o sub-proletariado dos subúrbios, a classe residual das economias pré-capitalistas. A desigualdade econômica e social que sofre o Índio é assunto que compete à política e nada tem que ver com a filosofia racial, a antropologia cultural e o folclore²¹⁴⁸.

O canto da América infeliz é uma imagem de realismo estético, e a atitude artística d’*Os Timbiras* atinge os três princípios que Amora credita à imagem estética²¹⁴⁹: intuir diretamente, ser criada a partir de um fato que teve existência real (e nesse caso físico, não psicológico) e, finalmente, buscar uma aproximação da arte à realidade. Ignorando a imagem poética, a invasão da América existiu de fato, e elucidamos já muitos exemplos a favor e contra essa teoria. Gonçalves Dias viveu numa sociedade bastante estratificada, numa época em que o Brasil não só era um dos maiores praticantes, senão dos mais contrários à escravatura, que começava a ser repelida pelos países. O poeta procura enxergar o futuro da nação, futuro que ele próprio jamais verá; mas tem de olhar para o passado, para o passado que tampouco viu. Mas, na sua época, ainda sentia o cheiro destas cinzas amalgamadas pelos pés dos escravos, ainda podia ver estas hostes fugindo pelo ínvio sertão enquanto uma multidão de Afros salpicada de Europeus invadia o litoral; contorceu-se e lamentou-se de não conseguir enxergar um futuro auspicioso, já que a sociedade estava demasiada estratificada e o poder na mão de uma minoria opressora.

²¹⁴⁴ Carvalho, 2008, 29, (b).

²¹⁴⁵ André, 1992, 70-71, (b).

²¹⁴⁶ Chateaubriand, 1972, 88.

²¹⁴⁷ André, 1992, 47, (b).

²¹⁴⁸ Sebreli, 1991, 66.

²¹⁴⁹ Amora, 1964, 53.

O retrato da América infeliz é a reconstrução de um mito. Gonçalves Dias lamenta a destruição deste paraíso, e ninguém poderá dizer que ele não estava já perdido, para sempre. Neste paraíso, os papagaios apareciam como aves prodigiosas, porque podiam falar e possuíam uma vida longa; além da crença de que os índios supostamente possuíam uma longevidade incomum, conforme atestavam os cronistas. Montaigne acrescentou, com base na carta de Caminha, que a linguagem indígena desconhecia as ideias de mentira, traição, inveja, perdão, etc. Não havia doentes, nem cultivadores de terra, nem roupa, nem ricos, nem pobres. Caminha parecia ter encontrado o paraíso do *Gênesis*, onde Adão e Eva andavam nus, tal como os índios também. Mas de imediato os Portugueses procuraram conhecer os rios, acreditando que poderiam encontrar ouro²¹⁵⁰, e puseram-se então a assalta-los.

Mas este canto da América infeliz é uma contradição sem precedentes que contrariou a crença auspiciosa que no Brasil depositavam os Europeus. Enquanto, do outro lado do oceano, Herculano²¹⁵¹ chama Portugal de velho, decadente e transeunte, a terra brasílica era jovem e cheia de vida; mas, para Gonçalves Dias, o Brasil estava fadado a desaparecer junto com os ossos da nação senhora, porque se tinha tornado um simples arremedo desta. Basicamente, foi o que Nimuendaju observou cinquenta anos depois da morte do poeta, dizendo acerca dos Guaranis de Mato Grosso que não só estavam cansados de viver como toda a natureza estava velha e cansada de viver; e mais curioso ainda foi o relato que colheu dos curandeiros, que em sonhos ouviam a terra implorar: “Devorei demasiados cadáveres, estou cheia e esgotada. Pai, faz com que isto acabe!” E o mesmo faziam as águas cansadas de toda a agitação, como também as árvores e toda a natureza²¹⁵². A América, n’*Os Timbiras*, aparece cansada, infeliz, abatida diante de tantas calamidades, de tantos corpos quanto havia devorado. Gonçalves Dias era advogado de formação e pôs-se a advogar em prol da América e do seu habitante. Há quem olhe com desconfiança para qualquer poesia que possua uma determinada finalidade, poesias em que o poeta advogue causas sociais, morais, políticas ou religiosas. T. S. Eliot²¹⁵³ dá ênfase a função social da poesia e conclui que, não interessa se o poeta se serve da poesia para advogar ou atacar uma atitude social. Os maus versos poderão ter uma voga transitória, mas a verdadeira poesia subsiste, não apenas a uma mudança da opinião popular, mas ainda ao desaparecimento de todo e qualquer interesse que motivaram a inspiração poética.

A calamidade que os Europeus impuseram à América era duradoura, e o poeta percebeu isso. Centena de anos depois, Viana²¹⁵⁴ pergunta-nos: como viver numa terra que foi tão violentada, onde ainda reina a violência, o medo, a insegurança, a miséria, o desrespeito e a desesperança? Encontra a solução comparando a *Canção do Exílio* de Gonçalves Dias com a *Nova Canção do Exílio* de Drummond de Andrade, as quais podem ambas facilmente compreender-se se buscarmos, na origem, a forma como os índios viram suas terras invadidas e foram exilados dentro do seu próprio país. Mas como enxergar um futuro esperançoso se, olhando para trás, vemos essa turba confusa ser enganada e morta? Desde muito cedo o IHGB procurava soluções para acabar com o uso da mão-de-obra africana no Brasil e substituí-la pela indígena. Januario da Cunha Barbosa²¹⁵⁵ enfatizou a importância da temática indígena, desvendando as suas relações

²¹⁵⁰ Apud Bitan, 2001, 147-150.

²¹⁵¹ Herculano, 1998, 97.

²¹⁵² Apud Eliade, 1989, 54.

²¹⁵³ Eliot, 1962, 66.

²¹⁵⁴ Viana, 1999, 234.

²¹⁵⁵ Apud Guimarães, 1988, 26. “Se a introdução do trabalho africano em raça a civilização dos nossos indígenas”, in *Revista do IHGB* (3). 159-166. Jun/Set. de 1839.

com a questão da escravidão negra, que a seu ver poderia provar que os patronos da escravidão africana haviam pintado os indígenas como avessos ao trabalho. Entretanto, cria que, se os indígenas fossem bem tratados, se se cumprissem fielmente as convenções que com eles haviam sido firmadas, se fossem docilmente chamados a um comércio vantajoso e a uma comunicação civilizadora, se não fossem habituados à vida nômade, ao menos em seus filhos e netos se conseguiria uma classe trabalhadora. Mas não eram estes os planos da Coroa lusitana? Muito antes, o Padre Nóbrega tinha elaborado estas sugestões. Foi com este intuito que surgiu o pacificador Marechal Rondon, tido como o defensor dos índios²¹⁵⁶.

Esta imitação da Europa não pôde e nem poderá ser camuflada. Em Novembro de 1807, o Lord Strangford aconselhou Dom João VI a fugir de Portugal. Para Carvalho²¹⁵⁷, isto foi o fermento ativo para a independência do Brasil. Se a família bragantina não tivesse ido para o Brasil, certamente ele não se libertaria sob a figura de um príncipe e dentro da fórmula de unidade territorial, mas com um pugilo de caudilhos, mutilado em vários núcleos de exasperada demagogia. Estes grupos eram tão visíveis que Gonçalves Dias identificou-os em *Meditação*, pois que o poeta temia ainda que o Brasil se dividisse em dois – já que o antigo estado do Maranhão ainda não se tinha despojado de suas antigas roupagens²¹⁵⁸. José Bonifácio já havia considerado que a moralidade e a justiça social de qualquer povo se fundava em parte nas suas instituições religiosas e políticas e em parte na filosofia²¹⁵⁹. A presença de um Bragança era o sinal pudico do decalque brasileiro naquele século, mas as instituições não suportaram o peso dos anos e o Brasil modificou-se algumas vezes. Assim, longe ou próximo daquele que era, segue ainda com as mesmas roupagens, e não poderá olhar para o futuro sem procurar historicamente o que fomentou a sua criação, da mesma forma que não soube ainda resolver as suas mazelas. A verdade é que a maleabilidade portuguesa foi suficiente para reproduzir uma sociedade anômala; porque nunca teve o gosto pela solução, Portugal nunca esboçou um plano e talvez a explicação mais lógica seja a de Buarque de Holanda, para quem Portugal parecia tímido e mal aparelhado no exercício da colonização, embora o esforço dos Portugueses se tenha distinguido com o caráter de exploração comercial, repetindo o exemplo de colonização dos Fenícios e dos Gregos. Os Castelhanos, pelo contrário, queriam fazer do Novo Mundo ocupando uma extensão orgânica do seu território, e o desejo de fazer destas terras mais do que simples feitorias levou ao desenvolvimento de um aparato colonial mais desenvolvido. Sendo assim, já em 1538, criaram a Universidade de São Domingos e a de São Marcos, em Lima, com privilégios, isenções e limitações em relação à de Salamanca, em 1551, apenas vinte anos depois da conquista de Francisco Pizarro, o mesmo ano em que

²¹⁵⁶ “Rondon não foi grande como pacificador (Nunes não acredita nesta política), mas por ter constituído uma comissão científica sem precedentes, que produziu obras fabulosas: Roquete-Pinto (médico e antropólogo), Alípio de Miranda-Ribeiro (zoólogo), Euzébio de Queiroz (geólogo), J. Barbosa (linguística), Adolfo Ducke, os irmãos Kuhlman, Hoene e Schild (botânicos), etc.” 34-10, 23 nº002 - Nunes Pereira em entrevista a *O estado do Maranhão*, São Luis, 30/01/1975. Publicado também em *DN*, Salvador, 20/01/1975.

²¹⁵⁷ Carvalho, 1931, 158, (b).

²¹⁵⁸ Euclides da Cunha considerou que o norte e o sul do Brasil são historicamente e totalmente distintos. Duas sociedades em formação alheia. Ao sul debuxavam novas tendências e uma subdivisão maior na atividade e maior vigor de um povo mais heterogêneo. Cedo o Sul emprestou mais vigor aos forasteiros: São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e o restante do Centro-Sul, foram os locais onde se erigiu uma sociedade mais autônoma e aventureira, rebelde, libérrima com a feição de dominadores do sertão, emancipando-se insurreto da tutela longínqua e afastando-se do mar e dos galeões da metrópole, investindo-se nos sertões desconhecidos, delineando a história dos Bandeirantes. Cunha, 2000, 65-66.

²¹⁵⁹ Silva, 2000, 27, (b). *AcliBe*.

fundaram a Universidade da cidade do México²¹⁶⁰. Contudo, os filhos dos colonizadores do Brasil precisaram transpor o oceano para completar os seus estudos na metrópole, o que sugere que a imitação tenha sido mal feita no Brasil.

Para Fry²¹⁶¹, hoje o Brasileiro se orgulha da recetividade de outros povos e outras culturas, e segundo o movimento modernista na década de 20 do século XX, foi canibalizado com gosto, pelo que a “autenticidade” parecia fora de questão. Os Brasileiros desenvolveram uma concatenação *sui generis* de tipos físicos e formas culturais que são orgulhosamente projetados como características fundamentais da nação. É a “democracia racial”, e talvez Fry estivesse errado na sua afirmação, já que, por mais distante que o Brasil esteja de Portugal, no fundo ele foi e é a continuidade de um plano português que surgiu no passado e que ainda hoje não foi bem assimilado por ambos os lados. Continuaremos a sonhar com esta América infeliz, mas cientes de que ela é uma utopia, termo que, como vimos, na sua aceção etimológica se pode traduzir em nenhures por oposição a alhures. Lourenço²¹⁶² utilizou como exemplo os Campos Elísios na *Odisseia* (*Od.* 4.563), a Nefelocuculândia de Aristófanes e as Ilhas dos Amores em Camões. Estes locais utópicos são sítios ideais e paradisíacos, onde vive uma sociedade ideal e onde todas as injustiças do nosso mundo são milagrosamente desviadas. Assim, quiçá, a América Infeliz seja a mesma Tróia chorada por Eneias, destruída pelos Gregos e descrita no poema da glorificação de Augusto e da missão civilizadora de Roma – a *Eneida*²¹⁶³.

O poeta identificou o futuro desse paraíso pós-europeização; por outro lado, continua-se a excluir o passado das Américas do compêndio de História Universal²¹⁶⁴. Por todas as mudanças contudo talvez o poeta não tivesse tanto motivo para lamentar a sorte da América, ele faz porque em primeiro lugar ele é o indivíduo que não se encontrou no mundo. Gilberto Freyre chegou a dizer que para além de ambicionar a imortalidade, Gonçalves Dias queria ressurgir como qualquer mortal branco²¹⁶⁵. Ele foi pessimismo mesmo quando um Lévi-Strauss tenha sido otimista ao afirmar que o nível da degradação humana no Brasil estava muitíssimo distante do que se podia observar na Índia, para ele a América ainda tinha muitos locais naturais e urbanos definidos por muitas cores, enquanto na Índia todos os objetos desapareceram arruinados pela História e reduzidos a única realidade, o homem. Mas a diferença da dificuldade brasileira frente a indiana estava na sua história²¹⁶⁶: a América só começou a ser a saqueada em alguns pontos a cinco séculos enquanto na Índia, agrícola e manufatura existem há mais de 5 mil ou 10 mil anos; as florestas desapareceram; na falta de madeira é preciso recorrer a um estrume que é negado aos campos; a terra arável, lavada pelas chuvas, foge para o mar; o gado esfomeado reproduz com mais lentidão que os humanos e a sua sobrevivência se deve ao fato de eles se privarem dele como alimento.

²¹⁶⁰ Holanda, 1971, 64.

²¹⁶¹ Fry atesta que a homogeneidade alcançada no Brasil atingiu o ponto de ser mais fácil compreender a língua falada na costa e do outro lado do país do que em duas cidades inglesas tão próximas, como Liverpool e Newcastle. E que a homogeneidade da língua alcançada pelos Portugueses nas suas colônias não pode ser observada nas colônias inglesas. Fry, 2001, 73.

²¹⁶² Lourenço, 2009, 22.

²¹⁶³ Pereira, 1992, 79.

²¹⁶⁴ Iglesias cita nomeadamente as *Lições Sobre a Filosofia da História Universal* de Hegel, donde o filósofo declara que a Europa setentrional e a Ásia remota devem ser excluídas, e o que entendemos hoje por África é algo isolado e sem história, e que a América não interessa. A América entra para a história na chamada Idade Moderna, e de lá para cá, o que temos é uma reconfiguração da Europa no chamado “Novo Mundo”. Iglesias, 1997, 34.

²¹⁶⁵ Freyre, 2000, 618.

²¹⁶⁶ Lévi-Strauss, 2011, 130-131.

4.6. GURUPEMA: ANTI-HERÓI POR EXCELÊNCIA

Acendamos pois o facho da discórdia, e arremessemo-la no meio do povo vitorioso e do povo vencido – e no meio dos nossos próprios filhos, para que eles se despedacem mutuamente.

Gonçalves Dias, in *Meditação* 3.10.4

Segundo Sellar²¹⁶⁷, os mais importantes personagens do ponto de vista antagonista, na *Eneida*, são Turno, Mezêncio e Dido. De fato, Turno se destaca ainda mais entre eles e se torna, de acordo com Ross²¹⁶⁸, a segunda figura predominante dentro da obra, embora só tenha sido introduzido no canto 7.56. Gonçalves Dias, aparentemente, copiou esse modelo de Virgílio, pois também demora a introduzir o principal antagonista, Gurupema, que só aparece n’*Os Timbiras* no Canto Quarto, e só depois de passados 1526 versos é que o seu nome é referido pela primeira vez. Ele devia se tornar a segunda personagem predominante na epopeia, entretanto é demasiado temeroso atribuir-lhe esta característica apenas pelo que temos d’*Os Timbiras*, já que a obra, inacabada, excluída a introdução, só possui um quarto dos cantos apregoados pelo poeta. Em cada canto o poeta realçou alguns personagens: no primeiro é Jatir e Icrá (que ainda não conhecemos pelo nome), no segundo temos uma abundância de pequenos relevos – o Piaga, Croá, Coema, Piaíba e Ogib –, no terceiro, o Piaga sobressai diante dos pequenos relevos de Mojacá, Catuba e Japegoá, e inclusive de Jatir, e finalmente, no quarto, Gurupema, dividindo o espaço com Jurucei, embora seja o morubixaba Gamela quem mais se destaca. Jatir, Jurucei e o Piaga são os que mais abundam na narrativa, mas nenhum deles assume as características de um personagem digno de se tornar a segunda personagem predominante. Em segundo lugar devemos esclarecer o lugar das personagens secundárias dentro das epopeias: de acordo com a definição de Madelénat²¹⁶⁹, no plano da oralidade primitiva os personagens secundários são excluídos, a seleção de informações reduz ao microcosmo épico qualquer companheiro que se define por contraste do herói principal. Mesmo partindo do pressuposto de que os personagens secundários existem.

Não sabemos muitas coisas sobre Gurupema, a origem etimológica vem de *gorupema*, dada pelo próprio Gonçalves Dias²¹⁷⁰ e era o nome de uma peneira usada para escorrer mandioca. Gurupema é o nome do índio concorrente de Jatir na lenda de Jandira²¹⁷¹. Nessa lenda ele atinge Jatir com uma flecha traiçoeira e depois volta para os Purias alegando que o concorrente os tinha traído e unido aos Emboabas guiados por Araribóia. Esse caráter traiçoador de Gurupema subsiste à lenda e entra para *Os Timbiras*, porque como tudo indica que tenha sido este opositor de Itajuba quem pôs em fuga os Gamelas, ele que assume o posto deixado pelo chefe Gamela matado por Itajuba

²¹⁶⁷ Sellar, 1897, 401.

²¹⁶⁸ Ross, 2007, 44.

²¹⁶⁹ Nessa segunda categoria, aparecem os adversários, parelhas sem cor (doublets pâlis) e humanizados: Enquidu, Pátroclo, Telémaco, Ferdiad, Olivier e Peul Poullôri em face de Gilgamesh, de Aquiles, de Ulisses, de Chuchulainn, de Roland e de Silâmaka. Madelénat, 1986, 53.

²¹⁷⁰ Dias, 1998, 1172. *Dicio*.

²¹⁷¹ Silva, 2000, 234, (a).

(1.139-155), que também era seu pai (4.17) e é, aparentemente, o primeiro que avista Jurucei, a quem saúda em nome dos Gamelas:

Melifluo Jurucey, bem vindo sejas
Dos Gamellas ao chefe, Gurupema,
Senhor dos arcos, quebrador das setas,
Das selvas rei, filho de Icrá valente. (4.14-17)

Temos dito que Virgílio extorquiu a língua no momento da raiva de Mercúrio, quando ofende Eneias por ter se esquecido do próprio reino e estava entregue a paixão de Dido (*Aen.* 4.267)²¹⁷². Naquele episódio o poeta havia reunido no mesmo verso *coniunx* e *uxorius*, que em suma querem dizer a mesma coisa. Num momento anterior Dido sentindo-se enganada pela morte havia dito: “*Postquam primus amor deceptam morte fefellit*” (*Aen.* 4:17)²¹⁷³; ou seja, o seu senso de engano pela sorte está expresso em «*deceptam*, do verbo *decipio*», e, foi reforçado com «*fefellit*»²¹⁷⁴. O verso 4.17 d’*Os Timbiras* diz que Gurupema era “filho de Icrá”, e este nome foi o único em todo o poema realmente tirado da língua timbira. Em primeira mão, a extorsão poética é involuntária porque Gonçalves provavelmente não sabia o significado. Icrá em timbira é filho²¹⁷⁵, e Gurupema não pode ser “filho do Filho”; ou seja, soa tão estranho como nos soaria se um bretão escrevesse “son of Filho”, assim se um timbira que lesse o poema perceberia tal incoerência.

Mas, voltemos a análise dos acontecimentos no verso supracitado. A primeira questão que se põe é: porque razão os Gamelas fugiram? Pode haver aqui uma questão de fundo histórico, na narração sobre estes índios, e Machado²¹⁷⁶ atestou que estes, à semelhança dos outros indígenas, não se acomodavam com a servidão. Nem mesmo os gentios novos queriam boas casas e boa comida. Mas muitos outros motivos poderiam suscitar o interesse de Gonçalves Dias em pôr em fuga os seus índios. O tema da fuga é um argumento bastante virgiliano, na *Eneida* enquanto Tróia ardia em rolos de fumaça que subiam aos céus, misturado ao grito dos infelizes que eram trespassados pelo bronze das armas gregas, Eneias escapava com vida por uma das seis portas da cidade carregando nas costas o seu velho pai Anquises, tendo o seu filho preso à mão, e perde ainda no meio da fuga a sua esposa Creúsa. Ele foge para o sul da Frígia, para o Monte Ida, dali embarca com destino a uma terra prometida, o Lácio (*Aen.* 1.1-7); o segundo verso indica que Eneias é *fato profugus*, isto é, fugitivo por obra do destino; n’*Os Timbiras* o décimo sexto verso cita o índio que embalde “procura asilo” no vale do Amazonas – na terra dos seus ancestrais; dessa forma, a fuga dos Gamelas é um acontecimento premonitório do que acontecerá com todos os Timbiras, e não somente; o desastre trazido pela visita do prófugo Orapacén vindo das terras junto à praia, próximo a ilha do Maranhão, também anunciava aquilo que estava por acontecer. A fuga também é uma conceção de Maquiavel²¹⁷⁷: quando os povos estão habituados a viver sob um príncipe e quando esse sangue é extinto e não tendo mais aquele que indique a quem deverão obedecer ou não, o mais óbvio é que os povos se desentenderão e voltarão a pegar em armas, de modo que a forma mais segura é aniquilá-las ou habitar lá. Gonçalves soube representar isto na fuga dos Gamelas e no desentendimento entre eles.

²¹⁷² Lyne, 1989, 47.

²¹⁷³ “desde que o meu primeiro amor me desapontou, frustrando a[s] minhas esperanças com a sua morte”. Lyne traduziu para “after my first love cheated me deceived by death”

²¹⁷⁴ Lyne, 1989, 31-32.

²¹⁷⁵ Sampaio, 1912, 162, 164, 170, 205.

²¹⁷⁶ Machado, 11,2,011, fl. 16.

²¹⁷⁷ Maquiavel, 2011, 132.

Desde o duelo entre Icrá e Itajuba que podemos perceber como o poeta simpatiza com os Timbiras e como despreza os Gamelas. Gonçalves Dias, possivelmente, conhecia a *Breve narração do que se tem sucedido na missão dos Gamellas, desde o anno de 1751 até 1753*, missiva que estava disponível na Biblioteca de Évora, onde sabemos que o poeta andou na busca de documentos para a sua *História dos Jesuítas*. Mas, se de fato contactou com tão singular obra, é surpreendente que tenha criticado Berredo tão veementemente em virtude dos seus *Anais* e sequer citado esta epístola, até então de autor desconhecido, mas detentora de uma crítica ferrenha aos Gamelas. O autor usa todos os verbos possíveis para falar da inconstância destes índios e conclui dizendo que, se um missionário quisesse evangelizá-los, era mais para servir-lhes de escravo do que para mandar neles, chegando mesmo a compará-los ao Demônio em pessoa. Independente das opiniões expressas nessa epístola, os Gamelas de Gonçalves Dias são tregos e pérfidos até na morte (3.227-229), não se identificam muito bem com a figura de Icrá, sendo mais semelhantes a Gurupema, mas só no quarto canto é que podemos compreender um pouco a vida dos Gamelas e do seu novo morubixaba.

Junto com a aparição de Gurupema descobrimos quem foi o morubixaba que Itajuba matou no primeiro canto – Icrá. Aliás, este verso (17) é a única aparição do nome do herói cacique morto em todo o poema. Porque terá Gonçalves Dias ocultado o seu nome? Certamente que este não é o mesmo índio que atrás proclamava que, cheio de glória, o seu nome voaria além dos Andes (1.71-72). Que guerreiro valoroso é este, que provoca a glória em Itajuba mas não tem glória em si mesmo? Não condiz com a voz de um outro Timbira que dissera “Não queremos | com carne vil enfraquecer os fortes²¹⁷⁸”, isto no sentido que não pode um herói sem nome, com morte ignominiosa, servir de glória para um herói clássico. Mas este herói sem nome surge no epíteto do seu filho, Gurupema, o Senhor dos arcos, quebrador das setas, rei das selvas e filho de Icrá.

Gurupema é dono de um arco só usado por si próprio (nisso se assemelha a Itajuba, porque também ele tinha um arco que nenhum outro Timbira era capaz de vergar: 2.300-302), o qual demorara mais de um ano a fabricar. Tinha as pontas levemente recurvadas, onde figuravam cabeças bicéfalas de serpentes, iguais no peso e na forma e melhor equilibrado do que nenhum outro, com os desenhos lavrados com tal arte que, sem tirar-lhe a força, mais flexível e mais pesado o tornavam com mais graça (4.450-459). O arco de Gurupema pode ser o vestígio daquilo que foi revelado em um sonho dos Timbiras. Um índio cujo nome não nos fora revelado sonhara com uma cobra, uma coral que desdobrava o seu corpo lubrico em três voltas, circundando-lhe o braço; ele, apavorado, agitava-o em vão para arrancá-la (3.207-216). A serpente na cristandade assume uma posição traiçoeira, e os Gamelas são traiçoeiros; ela é o símbolo que estava lapidado no arco do chefe deles, e o seu arco voava com silvos de serpente (4.461-463). Os Timbiras viviam a iminência de uma guerra com estes inimigos, e um dos índios sonhou com o ataque de uma cobra coral, pelo que não se pode descartar que todas estas coisas estivessem intrinsecamente ligadas, que o poeta tivesse um interesse na pintura destes quadros.

Jurucei caminha rumo às hostes e, diante da turba, de arco e flecha na mão, feito em pedaços, com certo sinal de respeito lança-o por terra (4.18-24). Gurupema fica ansioso com os gestos do Timbira, e por dentro cerca-se de dúvidas: que devia fazer? Quiçá receando as forças dos Gamelas, o Timbira oferecia a paz e, em sinal dela, entregaria o corpo do Gamela vencido (4.25-29). Certamente que a sombra vagarosa de Icrá haveria de aplacar-se, ouvindo a mesta voz das carpideiras e vendo, no sarcófago, as armas que lhe serviriam no Ibaque dispostas junto ao seu corpo, e as plumas,

²¹⁷⁸ *I-Juca Pirama*, 231-232.

insígnias de um morubixaba, de quando era vivo (4.30-36). Isto foi a representação de um costume dos Índios. Gurupema queria enterrar o pai já morto. Gonçalves Dias incorpora um ritual de passagem no seu poema. De acordo com Mircea Eliade²¹⁷⁹, para certos povos só o enterramento ritual confirmava a morte de fato, portanto aquele que não estava enterrado ainda não estava morto. A morte só é reconhecida pela comunidade quando as cerimônias funerárias são efetuadas e a alma do defunto é conduzida à sua nova morada, e lá no outro mundo foi aceite pela comunidade dos mortos. Por outro lado, o funeral é um tema épico, porque ele está presente em Homero e em Virgílio, os últimos versos da *Ilíada* descrevem o funeral de Heitor; a *Eneida* não termina com um funeral, mas nas suas últimas palavras Turno encomenda que o seu corpo seja entregue a Dauno, seu pai, e aos seus companheiros. De acordo com Couto, na teogonia tupinambá o morto era amarrado com ligaduras para impedir o seu regresso, e outra prevenção consistia em conceder-lhe, na sua sepultura, os instrumentos pessoais a fim de que chegasse ao paraíso: arco, flecha, tacape e maracá²¹⁸⁰. Enquanto estivesse em decomposição, ao lado do defunto eram depositadas comidas e era acesa uma fogueira, com vista a espantar Anhangá, que poderia devorar o corpo do falecido²¹⁸¹. Contudo, continuaria Itajuba a ostentar o troféu conseguido e, preso junto à cinta, o guedelhudo crânio de seu pai aberto em croa. Mas Timbiras e Gamelas seriam tribos amigas e juntas, e as grandes tabas, ao largo, em roda na floresta, imperariam um dia, unidas em peso, afrontando o mundo (4.37-44).

O poeta contrasta a confiança e os questionamentos de Gurupema com a galhardia de Jurucei, que inspira a desconfiança dos Gamelas em relação ao poderio bélico do seu morubixaba:

— Missão de paz o traga, que se os outros
São tão feros assim, Tupan nos valha,
Sim, Tupan; que o não pôde o rei das selvas!“ (4.88-90)

A inconsistência de Jurucei no primeiro canto contrasta com a fragilidade de Gurupema; Itajuba havia chamado o seu mensageiro de trépido (1.184). O ledo núncio de paz entra no meio das hostes dos Gamelas pasmado com o poderio das hostes inimigas, mas isso não o impediu de entrar com o semblante sereno. Talvez a sua trepidez estivesse escondida diante dos gestos de galhardia e só manifestasse o seu medo diante do seu morubixaba, mas não seria iníquo mostrar-se fraco diante dos Gamelas. Os guerreiros sentiram receio dos Timbiras, ansiando por uma missão de paz ou a salvação de Tupã, porque de Gurupema nada podiam esperar.

Gurupema reúne os Gamelas em um lugar remoto para decidirem acerca das mensagens que trazia Jurucei. Mas o conselho dos Gamelas acaba por ser extraído do sentido de *agón* tão comum em Homero (*Il.* 7.298)²¹⁸². Este conselho não tem por finalidade os jogos, nem o combate, mas um acorde dos Gamelas sobre a vinda de Jurucei. O aspeto diplomático de Itajuba é lapidado pelo seu lado autoritário, enquanto Gurupema, chefe dos rebeldes Gamelas, era mais democrático. De um lado, Itajuba usa da força para resolver o conflito, enquanto Gurupema tem um rival de peso dentro das hostes: Itapeba²¹⁸³. São dois morubixabas singulares, o timbira desfruta da confiança dos índios porque já venceu muitos combates, enquanto Gurupema acabou de herdar o

²¹⁷⁹ Eliade, 1970, 192-195.

²¹⁸⁰ Nas culturas antigas o ritual de passagem desta para outra vida requeria uma série de atividades da comunidade, que de algum modo ativava a memória do morto. Eliade, 1970, 187-195.

²¹⁸¹ Couto, 1998, 113.

²¹⁸² *Obj. Cit.* Silva, 2006, 157.

²¹⁸³ Ackermann, 1964, 123.

comando de seu pai morto em duelo e ainda não terá feito nada para provar aos Gamelas a sua destreza de chefe. Aliás, a primeira ação de Gurupema foi pôr em fuga os tredos Gamelas, ao invés de resolver o conflito por meio de batalha. Ameaçado na liderança, o morubixaba propõe um concílio antes de ouvirem o mensageiro de Itajuba; diz-lhes que deviam vingar a morte indigna de Icrá, que cabia ao chefe fazê-lo, mas também ao desaire de todos os índios, porque o desagravo traria uma gloriosa herança (4.18-155). Essa ação de Gurupema se deve a sua falta de simpatia e o herói precisa ter a simpatia dos outros heróis, porque a empatia é o divórcio das vontades, na história as mais cultas perfeições sofreram desprezos pela empatia, e a mais inculta fealdade logrou finezas pela simpatia²¹⁸⁴:

Se nos busca
O filho de Jaguar, é que nos teme;
A nossa furia por ventura intenta
Voltar a mais amigo sentimento.
Talvez do vosso chefe o corpo e as armas
Com larga pompa nos envia agora:
Basta-vos isto? (4.155-161)

Depois da morte de Icrá, os Gamelas ficaram sem um referencial dentro da sua tribo. Gurupema, supostamente, deve assumir a posição deixada por seu pai, mas enfrenta problemas diante dos outros indígenas que ainda estavam saudosos do seu guerreiro e inseguros com a juventude do morubixaba, falta-lhe a própria simpatia do poeta criador, consegue ser mais desprezado que o seu pai, que ainda morreu como um herói esforçado²¹⁸⁵. Mas Gurupema tem o seu correspondente na *Eneida*. Turno é o maior entre os guerreiros do Lácio como ele próprio ostenta (*Aen.* 11.441)²¹⁸⁶, contudo é um homem muito jovem que morre porque não estava preparado para abandonar os planos que tinha feito em vida antes da chegada do invasor²¹⁸⁷. Não foi apenas em Turno que Gonçalves Dias se baseou para delinear esse herói, porquanto foi buscar características até de Eneias. Porque Eneias, ao contrário de Otávio, não poderia reivindicar qualquer grande vitória ou sequer o ter derrotado um dos principais Gregos na Guerra de Tróia. Então, Virgílio tem de configurar o troféu de uma vitória para Eneias, já que nenhum registo de destaque pode ser encontrado²¹⁸⁸.

Gurupema é como Eneias; não tendo nenhum troféu capaz de inspirar nos Gamelas a confiança no seu poderio bélico, ainda vai ter que enfrentar o apossador das feras, como se não bastasse ter lidado só com a fuga dos seus índios. Mas também é comparável a Turno, não tendo nenhum plano para lidar com os Timbiras – o que constituiu de resto um defeito inerente a Itajuba, que não sabe lidar com Orapacén, não foi capaz de desconfiar, e depois recebeu os Europeus com a mesma galhardia e filantropia. Gonçalves Dias vai buscar, a um e a outro, características para construir um herói novo, um herói Timbira, um herói brasileiro. Porque eles são um retrato fiel dessa gente do Império que não sabia lidar com os estrangeiros, mas que adotava os seus usos, leis e costumes, os piores possíveis (*Med.* 2.6.3-4), e que por isso foram chamados de triste arremedo das terras longínquas (3.60). Gurupema queria o corpo de Icrá para

²¹⁸⁴ Gracián, 1992, 41-42.

²¹⁸⁵ Isso lhe concede o conceito da *arete* grega, porque o conceito mais primitivo de ser nobre é ser valente, hábil e não no sentido de “bom” (excluindo do conceito o caráter de virtude moral), e por isso perdurou nas épocas posteriores a expressão ‘morreu como um herói esforçado’. Jaeger, 2001, 27-28. Aliás, a *arete* heróica só se aperfeiçoava com a morte física do herói. *Ibidem*, 32.

²¹⁸⁶ Ross, 2007, 43.

²¹⁸⁷ Williams, 1967, 32.

²¹⁸⁸ Stahl, 1998, 67.

sepultar conforme os costumes da sua tribo. Mas isto não era suficiente para arrancar-lhe o desejo de empreender uma guerra, embora não tenha nenhum motivo para a fazer.

O segundo hemistíquio do verso 161 encerra um novo paradoxo gonçalvino. Os Gamelas, que versos atrás receavam a galhardia e o semblante guerreiro de Jurucei e de quantos mais haveriam de encontrar assim entre os Timbiras, que ansiavam por uma missão de paz ou pelo o auxílio de Tupã, já que desconfiavam de Gurupema (4.88-90), anseiam agora por uma guerra. Não foi o discurso do cacique capaz de os convencer, ou talvez a alusão da fraqueza de Itajuba em procurá-los para um tratado de paz tenha ressuscitado o espírito seu guerreiro e agora, já esquecidos da galhardia de Jurucei, desejam a batalha. A aclamação dos Gamelas fez Gurupema lembrar-lhes a pungência de Itajuba, a facilidade que tinha nas vitórias e os triunfos que tinha conseguido (4.162-165). Os Gamelas dividem-se entre si:

„Embora, disem uns: outros murmurão,
Que de tão grande heróe qual quer que seja
A offerta expiatoria, em bem, se aceite.
Outros porém, e a maior parte, incertos
Vacillão no conselho. A injuria e grande,
Bem fundo a sentem, mas bem grande é o risco. (4.166-171)

Os Europeus evidenciaram muitas vezes o poderio bélico das armas rudes dos americanos. Já abordamos a questão da retaliação indígena; estudando o indianismo brasileiro Maria Celeste Ferreira observou que vingança é de todo o vocabulário índio a palavra que mais vezes aflora nos lábios dos selvagens²¹⁸⁹. Os índios são de natureza rancorosos e de um caráter heróico, acostumados à guerra e a vida errante desde a infância, têm consigo certas máximas que atravessam de geração em geração, como um legado sagrado, e entre estas prevalece uma que diz que um guerreiro não deve erguer a cabeça enquanto aquele que o afrontou não for punido²¹⁹⁰. Agora, vemos os Gamelas no mesmo quadro do pai que perderia o filho num ritual antropofágico, e, mesmo sabendo da pungência de Itajuba, os índios consideram a injúria grande demais para ser esquecida e, lá no fundo, não a deixarão de sentir; grande é o risco, mas terão de o correr. Entretanto, a ideia não é unânime, e há os que murmuram que, por maior que seja a oferta expiatória vinda de um tão grande chefe, isso lhes seria bem-vindo. O medo do índio é a morte inglória, fenecer nas mãos incautas de um guerreiro ignóbil, pelo que qualquer sorte que viesse de Itajuba seria aceitável.

Itapeba levanta-se sobre os Gamelas e afirma que, se o orgulho de Itajuba descera ao ponto de propor a paz, supõe-se que o combate está vencido, e indaga se alguém pensa o contrário. Fá-lo encarando com despeito Gurupema (4.172-176), que lhe responde rispidamente:

Alguem, não eu! Se havemos de barato
Dar-lhe a victoria, humildes aceitando
O triste cambio (a ideia só me irrita)
De um morto por um arco tão valente,
Aqui as armas vis faço pedaços
Em breve tracto, e vou-me a ter com esse,
Que sabe leis dictar, mesmo vencido!“ (4.177-183)

Note-se que Itapeba não é nenhum Tersítes, nem um Catucaba, ele consegue espalhar a contenda, a turba divide-se entre as propostas de Gurupema e de Itapeba, e o

²¹⁸⁹ Ferreira, 1949, 217.

²¹⁹⁰ Couto de Magalhães *apud* Ferreira, 1949, 214-215.

poeta chama o episódio de “quadro pasmoso”, esse da ameaça do índio em passar para a hoste do mais poderoso, “que sabe leis dictar”. A propósito, Ackermann abre um parêntese (i.e., Itajuba)²¹⁹¹. Oquena e Caba-oçu põem-se ao lado do opositor que propunha a paz (4.184-201, 215-235). O morubixaba parece sozinho na busca de vingança pelo sangue do Timbira. Aqui reside uma grande diferença entre Gurupema e Itajuba, porque o Timbira resolve estes conflitos, ao passo que o primeiro só é capaz de lidar com as alianças, mas nunca com os seus inimigos, e por isso prefere negociar com os Gamelas a iniciar uma batalha:

Quadro pasmoso! os dois de mãos travadas,
Serenos a aspecto, placido o semblante,
A fúria popular se apresentava
De constancia e valor somente armados.
Erão escólhos gemeos, empinados,
Que a furia de um vulcão ergueo nos mares. (4.204-209)

Mas a comparação dessa fúria que se ergue como o vulcão nos mares também é semelhante ao penhasco que está todo escondido ou só à superfície do mar, eternos ali serão com os pés no abismo e com negras nuvens devassando de seus cumes, se não há força maior para os afundar. Ruge embalde o tufão, embalde as vagas e aceso do fundo à flor do mar borbulham (4.210-214). Esse episódio remete-nos à *Eneida*, lá Eneias também experimentou a fúria de parte do seu povo, as mulheres troianas cansadas de tanto peregrinar em busca da Itália elas se rebelaram e incendiaram os navios (*Aen.* 5.611-675), e Eneias mergulhava novamente na incerteza, sua tristeza é tamanha que ele chega a questionar a continuidade da viagem²¹⁹²; semelhantemente o quadro n’*Os Timbiras* é incerto, porque não sabemos se os Gamelas seguirão Gurupema.

Caba-oçu e Oquena se dispuseram ao lado de Itapeba na ideia de aceitar o tratado de paz dos Timbiras, sob a alegação de que assim venceriam a guerra, sem combate. A ufania de Caba-oçu diante do aplauso e dos gritos atreadores dos vulgos gamelas é quebrada com o gesto senhoril de Gurupema (4.242-244)

„Desde quando
Cabe ao soldado pleitear combates
E ao chefe em ocio vil viver seguro²¹⁹³.
Guerreiros sois, que os actos bem n’o provão;
Mas se vos não apraz ter-me por chefe,
Guerreiro tãobem sou, e onde se ajuntão
Guerreiros, hão-de haver logar os bravos!
Serei comvosco, (4.244-251)

Disse e passou aos três índios, soam os batidos arcos, rompem-se os gritos de festivo prazer e sobe do ponto o ruidoso aplaudir da turba. Só Itapeba, que ao seu rival deu azo de triunfo, insatisfeito e quase irado rosna (4.251-256), interessante colocação do poeta, mas não paradoxal, porque o verbo rosnar é comumente utilizado ao som produzido por certos animais e certamente este era o sentido que queria passar acerca desse personagem gamela. Dessa forma, Gurupema, que se mostrava um chefe democrático, ouvindo os seus soldados para saber se decidirá iniciar a guerra. O festim pela declaração de Gurupema contrasta com o ambiente desolador dos Timbiras, porque os Gamelas se mostravam felizes com a iminência de uma batalha.

²¹⁹¹ Ackermann, 1964, 124.

²¹⁹² Pereira, 1992, 101-102.

²¹⁹³ Manuel Bandeira introduziu um ponto de interrogação substituindo o ponto final. *Vd.* Pg. 28, *Aparato Crítico*.

As imperfeições de Gurupema são facilmente percebidas por um Tapuia. Do lado dele está a experiência de ter passado por muitas terras, e surge na narrativa como Icrá – sem nome. Critica a decisão de Gurupema, esse guerreiro adventício que, filiado por acaso pela tribo dos Gamelas, é um ancião robusto cuja experiência é admirada pela tribo. E o poeta dá testemunho do experimento do estrangeiro: viu muitas coisas, sofreu muitos reveses, correu por longas terras, aprendeu muito. “Mas quem é, donde vem, qual é seu nome?” (4.264) – isso ninguém sabe, nem ele nunca o dissera, e ignora-se ainda a vida que teve, a nação a que pertencia e inclusive o azar que traria à tribo dos Gamelas. Nem mesmo Gurupema era capaz de perguntar sobre tais coisas (4.257-269):

É forte, é sabio,
É velho e experiente, o mais que importa?
Chamem-lhe o forasteiro, é quanto basta.
Se á caça os aconselha, a caça abunda;
Se á pesca, os rios cobrem-se de peixes;
Se á guerra, ai da nação que elle indigita!
Valem seos ditos mais que valem sonhos,
E acerta mais que os piagas nos conselhos. (4.269-276)

O poeta denomina-o Tapuia, porque em tupi *tapy'yia*, quer dizer “estrangeiro” e, por consequência, “forasteiro” (4.270). É interessante como Gonçalves, tão prolixo em cantar os ritos dos Piagas, coloca em xeque a validade dos ritos religiosos diante do experimento de um homem anoso. Seu conhecimento de caça, pesca e guerra era válido aos Gamelas, mas não nessa ocasião – o testemunho inicial do poeta serve-nos apenas para provar quão estultos se tornavam diante de um agravo, enquanto não fossem à desforra. O discurso do Tapuia é classificado por Ackermann²¹⁹⁴ como “uma obra prima de retórica”, para o alemão o próprio Tapuia é em muitos traços a figura de Mojacá, de fato, ambos se apresentam prudentes²¹⁹⁵. O Tapuia apela para a argumentação. A argumentação apela não para o lado que pode ser resolvido e solucionado definitivamente e sem discussão ulterior, mas para o lado que apela para que os interlocutores negoceiem as suas distâncias, para que lidem com os diferendos que entre eles se estabelecem de uma forma inevitável e recorrente. A retórica, diz Rui Grácio²¹⁹⁶, aparece em tempo de crise, em épocas em que aqueles que pareciam ser sólidos princípios diretores da vida humana começam a se desmoronar, a perder a credibilidade, a insatisfazer, a ser questionados e a ser submetidos à controvérsia.

O Tapuia chama Gurupema de mancebo (4.277) sem quaisquer receios, o que demonstra o esguardo que conseguira dentro da tribo dos Gamelas. Mas o pessimismo dessa estima está no fato de não ter sido ouvido, isto é, a sua experiência e conselho não serviram para coibir o ânimo dos Gamelas. Evocando a própria experiência, o Tapuia comenta as imensas tabas de bárbaros inimigos sem conta, já que as tinha visto como nenhum dos Gamelas veria, nem que vagueasse a vida inteira (4.277-281). Na verdade, os excessos indígenas na exaltação dos próprios feitos eram notórios, e Gonçalves Dias tratou de os representar na evocação biográfica deste estrangeiro:

Estranhos casos vi, chefes pujantes!
Tabyra, o rei dos bravos Tobajaras,

²¹⁹⁴ Ackermann parece convencido de que a argumentação objectiva, lógica e formulada com todos os artificios da retórica dá a impressão de que Gonçalves se serviu de todos os recursos de seu talento retórico e jurídico. Ackermann, 1964, 125

²¹⁹⁵ Ackermann, 1964, 124. Tem razão Ackermann, já que a retórica no sentido lato, entende-se a arte do discurso em geral, é exercida por qualquer indivíduo que participa ativamente da vida de uma sociedade. Lausberg, 2011, 75.

²¹⁹⁶ Grácio, 1998, 89.

4.6. Gurupema: anti-herói por excelência

Alkindar, que talvez já não exista,
Ipperú, Jeppipó de Mambucaba,
E Konian, rei dos festins guerreiros;
E outros, e outros mais. (4.282-287)

O verso 283 cita Tabira, este personagem é reconhecidamente histórico e habitou os territórios do atual Pernambuco e Paraíba, mereceu de Gonçalves Dias um poema americano homônimo nos *Segundos Cantos*²¹⁹⁷. Os outros índios são igualmente históricos, contudo bastante menos conhecidos, à exceção de Coniã. Alquindar, Jepipó e Iperu são, obviamente, os três índios mencionados por Hans Staden, caído prisioneiro em 1554 na ilha de Santo Amaro, na costa de São Paulo²¹⁹⁸. Segundo a sua narrativa, foi regalado à Ipperu Wasu depois de ter sido feito prisioneiro pelos irmãos Jeppipo Wasu e Alkindar Mirĩ, Fizeram-no porque um ano antes Ipperu Wasu havia dado um prisioneiro a Alkindar Mirĩ, este matou-o e tomou dele o nome. Por isso, Alkindar Mirĩ havia prometido dar-lhe o primeiro que fizesse prisioneiro²¹⁹⁹.

Alguns dias depois de aprisionado, Staden foi levado à *Arirab* e apresentado a quem ele chamou de rei *Konyan-Bébe*. Em *A proposta da Ilíada Brasileira* fizemos uma assertiva na qual Gonçalves equivocadamente suprimiu o sufixo feito por Staden; dessa forma o Konian do verso 4.286, atualizado no início do século passado para Coniã, tornou-se um personagem desconhecido, que nem Manuel Bandeira, nem os outros teóricos souberam discernir. Contudo, *Konyan-Bébe* é Cunhambebe, famoso chefe Tamoio e inimigo dos portugueses; assim, o mais correto é que usássemos Cunhan ao invés de Coniã. Cunhambebe gabava-se de ter comido mais de cinco mil prisioneiros, e dizia a lenda que ficava dias sem comer na abstinência pela falta de carne humana²²⁰⁰. Staden²²⁰¹ revela como este cacique narrou com alegria os inúmeros prisioneiros que tinha feito, e mais tarde noutra referência o prazer que tinha em comer carne humana²²⁰². Tanto é uma cópia de Staden que Gonçalves citou Konian como “o rei dos festins guerreiros”. André Thévet²²⁰³ se rendeu à Cunhambebe fazendo uma imagem belissimamente literária, dizendo que era o mais terrível e temido entre os chefes indígenas, tão mais aguerrido e belicoso que, nem Menelau conseguiu causar tanto terror aos Troianos como ele causava aos seus inimigos. Contudo, “seu palácio, que não passa de uma choça igual às outras que se encontram nessa terra, tem o exterior decorado com cabeças de portugueses, pois os índios têm o costume de colocar, no alto das cabanas, este troféu tomado aos inimigos mortos”.

²¹⁹⁷ Bastante menos cónito e antecedendo *Tabira*, os *Segundos Cantos* tem outro poema com o mesmo título, mas dedicado aos pernambucanos, para cantar Recife e Olinda.

²¹⁹⁸ Staden foi confundido como sendo um português e estes índios estavam bastante irritados com eles. A cólera foi motivada depois que uma boa quantia de índios foi levada aos seus navios, fingindo-se-lhes ter amizade como costumavam fazer os franceses. Aproveitaram-se da ocasião, capturando-os e prenderam em cordas e os levaram aos seus inimigos para os devorarem. Atribuía ainda aos portugueses o arremesso de um projétil bélico que atingiu o braço do pai de Ipepipó Wasu e Alkindar Mirĩ, do que ele veio a falecer. Staden, 1988, 75-140.

²¹⁹⁹ Staden, 1988, 85-87.

²²⁰⁰ Thévet, 1978, 176; Corrêa, 1956, 7-16; Fausto, 1998, 384-386.

²²⁰¹ Staden, 1988, 93-97.

²²⁰² “E esse mesmo Konian Bebe tinha uma grande cesta cheia de carne humana diante de si e estava a comer uma perna, que elle fez chegar perto da minha bocca, perguntando si eu tambem queria comer. Respondi que sómente um animal irracional devora a outro, como podia então um homem devorar a outro homem? Cravou então os dentes na carne e disse: ‘*Jau ware sche*’ [o narrador quis dizer *Yauara ichê!* Que significa: sou onça] que quer dizer: ‘sou uma onça, está gostoso!’ Com isto, retirei-me de sua presença”. Staden, 1988, 129.

²²⁰³ Thévet, 1978, 176.

Foi um erro de Gonçalves Dias enumerar Alquindar e Jepipó como “grandes cabos”, porque eram simplesmente dois guerreiros que capturaram um alemão; nem sequer sabemos se Iperu era de fato um morubixaba, dessa lista somente Tabira e Konian são realmente confirmados.

O conselho do Tapuia contrasta com a repreensão do Piaga a Itajuba (3.443-447), quando o sacerdote divino pede prudência ao estulto chefe que derramara sangue de um Timbira sob a iminência de uma guerra. Agora, o Tapuia recorda que nenhum dos Morubixabas²²⁰⁴, que foram grandes e dos quais ele dá testemunho, foi capaz de uma façanha como aquela que ensaiava Gurupema (4.287-290), e diz do opositor:

Itapeba entre os seos não encontráras,
Que não pagasse com seo sangue o arrojo
De tanto as claras por-se-lhes contrario. (4.291-293)

Gurupema não é estóico, e a sua frouxidão é em parte devida ao coração juvenil que possui; e certamente que Itapeba, sendo um Timbira, não teria passado a afronta por uma simples reprimenda, e para tal basta recordarmos a ousadia de Itajuba ao desferir o golpe mortal sobre Catucaba²²⁰⁵. O Tapuia recorda como já viu tingidas de carmesim as cruas vagas de sangue e os turvos rios, volvendo mortos ao mar por tributo, e indaga que índio do sangue humano não se pejava, ou em que taba a glória da peleja infundia horror (4.294-300). Mas se o efebo não se peja, o ancião sim, e o Tapuia ofereceu-se a si próprio como exemplo: “Vi-as eu, inda novo; mas tal vista | Do humano sangue saciou-me a sede.” (4.301-302). Depois, solicitando a atenção de Gurupema e dos demais Gamelas, relembra-os do prêmio que obtivera no lacrimoso evento o morubixaba, o rei das selvas (4.303-305):

E era chefe brioso e bom soldado!
Só não pôde soffrer que alguém dicesse
Haver outro maior tão perto delle!
A vaidade o cegou! hardida empresa
Commetteo, mas por si: de fóra, e longe
Os seos o virão deslindar seo pleito. (4.306-311)

O Tapuia exalta os feitos de Icrá, que não pôde viver sabendo que havia um morubixaba maior do que ele tão próximo. Icrá grita na cara de Itajuba assim como Palante diante de Turno, porque ambos viram a pequenez da morte diante da glória com ela alcançada. Vencido, assim como Aquiles, Palante cai; e Icrá vencido pela vaidade, sua morte foi assistida pelos próprios Gamelas e, para convencer o cacique, Tapuia evoca as leis de guerra da tribo:

Vencido foi a vossa lei de guerra,
Barbara, sim, mas lei, — dava ao Tymbira
Usar, como elle usou, do seo triumpho. (4.312-314)

Então, em seis indagações o forasteiro pergunta ao chefe gamela as razões para empreender um novo combate, quando em verdade ele já estava vencido no duelo entre Itajuba e Icrá: para quê fabricar mais batalhas? (4.315); por que motivo queriam os

²²⁰⁴ Num completo pretexto de desapego da língua indígena, Gonçalves Dias emprega o substantivo “cabo” em lugar de “morubixaba”, mais difundido pelos cronistas, ou “cacique”, usado pelos Espanhóis e mais tarde incorporado ao Português, do qual ainda se faz maior uso no Brasil. O outro termo que foi usado largamente pelo poeta é “chefe”, tirado da crônica de Chateaubriand, (Chateaubriand, 1855, 183) já que os cronistas do Brasil utilizavam quase sempre os termos “morubixaba” e “principais de aldeia”.

²²⁰⁵ Ackermann, 1964, 123.

Gamelas empreender a guerra, quando justamente ela deveria ser empreendida pelos Timbiras? (4.316-317) O que importava aos Gamelas vencer esta batalha se já tinham rios piscosos, matas fundas, tabas fortes e inúmeros guerreiros? (4.318-320) Que mais era mister? (3.321) Tupã já os tinha agraciado, de um lado os domínios estendiam-se até ao mar sem limites e às pingues florestas, e do outro lado corriam sem limites; tinham muitas igaras, tantas quantos os arcos, nas florestas e no mar e nos rios caberia largas; então por que mais iriam batalhar? (4.321-327) Porque seriam tão insensatos ao ponto de buscarem o inútil, o que era necessário aos outros e arriscarem sangue e vida em néscias lutas? (4.327-329). E conclui dizendo:

Se o filho de Jaguar traser-nos manda
Do chefe desditoso o frio corpo,
Aceite-se se não voltemos sempre,
Ou com elle, ou sem elle, ás nossas tabas,
Ás nossas tabas mudas, lacrimosas,
Que hão -de certo enlutar nossos guerreiros,
Quer vencedores voltem, quer vencidos.“ (4.330-336)

O discurso prudente desse Tapuia tem sido visto como o exemplo máximo da oratória em Gonçalves Dias, e de fato estes trinta e dois versos prefiguram a sabedoria diante das leis. A diferença entre o Tapuia e Itapeba é que o gamela não tinha discurso para convencer o morubixaba, antes opunha-se veementemente, alegando que aceitar o tratado de paz era vencer os Timbiras que os procuravam humildes, e que por sua vez temiam uma guerra. Gurupema decide que deve iniciar uma batalha, mas é imprudente porque, ao contrário do seu pai Icrá, não tem motivos para isso. O Tapuia recorda como o gamela morto entrou no duelo porque não suportava viver sabendo que Itajuba era mais forte – ou ele vencia e via o seu nome voar além dos Andes, ou morreria ignominiosamente às mãos do Timbira. Gurupema ouve atentamente o forasteiro que tão livre argumenta e tão solto fala, pesa a voz prudente do estrangeiro e, por fim, responde (4.337-339): “Tupan decidirá” (4.340). Tapuia dá-lhe uma resposta sublime, tão sublime quanto quebrantada:

– Oh! não decide
Não decide Tupan humanos casos
Quando imprudente e cego o homem corre
D’ encontro ao fado seo: não valem sonhos,
Nem da prudencia meditado aviso
Do atalho infausto a desviar-lhe os passos!“ (4.340, 342-346)

Tupã nega auxílio aos imprudentes²²⁰⁶. Essa característica de Tupã é, no fundo, tão índia quanto cristã. É índia porque, para eles, as divindades eram protetoras da natureza, ao passo que o índio descuidado sofria por invadir os domínios destes seres; mas assume a roupagem cristã à imagem dos *Provérbios* de Salomão, embora aqui o poeta tivesse um interesse específico, o de escrever um lembrete para a nação brasileira. Antes, aliás, já havia alertado:

Aos crimes dos nações Deos não perdôa;
Do pae aos filhos e do filho aos netos,
Por que um deles de todo apague a culpa, (3.61-63)

Para comprovar a sua crença, o poeta dá um exemplo para o Império: “E viu Deus que a nação conquistadora se tinha pervertido, e marcou-lhe o último período da

²²⁰⁶ Ackermann, 1964, 125.

sua grandeza” (*Med.* 3.2.29). E ainda deixa a sua profecia: o Império vai se tornar fraco porque escravizou o fraco, vai se tornar incrédulo porque abusou da religião, sobremaneira pobre porque amou demasiadamente a riqueza. Todas as nações passarão diante dele e compararão os dias da sua grandeza com os dias da sua vergonha (*Med.* 3.2.31-33). Mas, a passos largos, o Brasil seguia os mesmos caminhos, e Gonçalves Dias alertava a nação para isto. Contudo Gurupema, mesmo advertido pelo Tapuia, não demonstra nenhuma trepidez.

Encerram-se os trinta e oito versos da oratória do Tapuia, os mais sublimes do Quarto canto, e estes últimos são os mais carregados de pessimismo. Mas o esmorecimento não está no discurso do Tapuia, mas naquilo que ele diz e que não será acatado pelos Gamelas. O gamela não responde e sai pensativo pela praia, para encontrar-se com Jurucei (4.347-349).

Chegado o mensageiro, o morubixaba e os índios ouvem-lhe narrar a sua missão de paz e como presenciaram à mercê da torrente o arco e a flecha, inúteis, partidos por Jurucei (4.378-380). Jurucei e Gurupema falam do propósito de evitar mais derramamento de sangue, mas o chefe Gamela exige que Itajuba despreze a glória de ter vencido gente perjura²²⁰⁷, e imprudentemente responde ao mensageiro:

„E de t’o ver folguei; mas quero eu mesmo
Ouvir dos labios teos quanto imagino.
Acata-me Itajuba, e de medroso
Tenta poupar aos seos tristesa e luto?
A flôr das Tabas suas talvez manda
Traser-me o corpo e as armas do Gamella,
Vencido, em mal, no desleal combate!
Pois seja, que talvez não queira eu sangue;
E do justo furor quebrando as setas
Mas dise-o tu primeiro Nada temas;
È sagrado entre nós guerreiro inerme,
E mais sagrado o mensageiro estranho.“ (4.381-392)

Jurucei treme de pismo e cólera com a elocução de Gurupema, e a propósito Gonçalves Dias desenvolve um símile para o assombro do personagem: mais surpreso não fica um pescador, mariscando, vai a maré vazante, quando avista na praia envolto em lodo um tubarão que repousa sem vida. Cerceia-o e com as malhas da rede por acaso, açoita-o a desleixo, acorda o feroz monstro e, escancarando as faces, mostra nelas em sete filas alinhada a morte, na boca do tubarão que aportou na praia, (4.393-402). O símile encerra o medo do pescador, e refere-se as filas de dentes do terrível selário que são em número de sete²²⁰⁸; mas o poeta esquiva-se e diz que Jurucei não ficou atônito de receio, mas de surpresa; e ao contrário de o ver merencório, ele não se aflige, não se zanga e ao propor o seu encargo se anima (4.403-406).

Enquanto Gurupema escuta o tratado de paz aludido pelo mensageiro, o chefe Gamela, sem perceber, vai a pouco e pouco erguendo o corpo inteiro e a baça cor do rosto continuava sempre a mesma, com o mesmo aspeto. A postura do cacique, vista de longe, só indicava um vigor descomunal, gravidade que os próprios índios, por ser incrível, notavam. E o poeta complementa: era uma estátua exceto pelos olhos que por entre as pálpebras caídas derramavam um funéreo clarão ao derredor (4.431-441). Gurupema não vê outro desfecho senão a batalha com os Timbiras, e nem mesmo o discurso do Tapuia foi capaz de persuadi-lo. Surpreendentemente, propõe um ato ao mensageiro de Itajuba:

²²⁰⁷ Ackermann, 1964, 126.

²²⁰⁸ Ricardo, 1969, 104.

4.6. Gurupema: anti-herói por excelência

„Quero ver que valor mostras nas armas,
Tu que arrogante, em frases descorteses,
Guerra declaras, quando paz off' reces.
Quebraste o arco teo quando chegaste,
O meo te off' reço! O quebrador dos arcos
Nos dons por certo liberal se mostra,
Quando o seo arco off' rece: julga e pasma!“ (4.442, 444-449)

É uma atitude de inúmeros paradoxos. Jurucei quebrara o arco ao chegar aos domínios Gamelas, o tratado de paz é válido e a sua veracidade foi comprovada pelo Tapuia anoso que vivia com a tribo; por outro lado, o mensageiro recorda (4.417) que os Timbiras só queriam resgatar aquilo que lhes pertencia por direito. A lei era ingrata, mas devia ser cumprida. Embora Gurupema proponha ao mensageiro um duelo ingrato, a descrição do poeta sobre o arco do morubixaba é belíssima; para demonstrar o poder do seu arco, o morubixaba tira uma seta do pejado carcás e ajeita-a na corda, entesa, curva e atira, a corda soa, a flecha voa com silvos de serpente e atinge, sobre a copa de uma árvore frondosa, um cenembi que descansava (isto é, um camaleão) e que, flechado, despenha-se no rio; o animal eriça a cortante serrilha e com a dura cauda açoita inutilmente a água, que o conduz, e em breve trata a haste da flecha o faz boiar a prumo (4.460-470). É vil a ação do morubixaba Gamela, e Gonçalves Dias não compartilha da sua atuação, por isso derrama uma solene queixa pelo malogrado mensageiro:

Podera Jurucey, alçando o braço,
Poupar acção tão baixa áquelles bosques,
Onde os guerreiros de Itajuba imperão. (4.471-473)

Imóvel contemplou o rio de chofre o cenembi cair flechado e lutar com a morte, ensanguentando as águas até desaparecer. Por fim, levanta a voz para falar ao morubixaba (4.474-477). Em primeira mão, a morte do cenembi imbele é um prenúncio do que estava para acontecer com Jurucei, Gurupema se mostraria traiçoeiro tanto quanto na lenda da “Mulher deitada”, de onde provavelmente Gonçalves terá inspirado o seu carácter.

As palavras de Jurucei são as mais duras do quarto Canto, tanto ou mais do que as palavras fiéis do Tapuia, que recordava a infidelidade dos Gamelas, severas porque são de acusações e não são infaustas. Mas, diante da imprudência, o Tapuia já dissera que nada pode valer, nem mesmo o auxílio de Tupã, que não se envolve com os casos humanos quando eles fogem à razão:

Tu, que medroso em face d'Itajuba
Não ousáras tocar o pó que o vento
Nas folhas dos seos bosques deposita;
Senhor das selvas, que de longe o insultas,
Por que me vês aqui sosinho e fraco,
Fraco e sem armas, onde armado imperas; (4.479-484)

Em verdade, são exorbitantes as diferenças entre os Morubixabas, mas o fato é que o Gamela era ainda um mancebo. A proposta de Gurupema é irremediável e, para Jurucei, teria sido melhor se o cacique tivesse atirado sobre os tetos onde tinha as mulheres e os filhos caros uma flecha acesa (4.485-487). Gurupema tolera, por exemplo, uma franca insubordinação, suporta até a zombaria de Itapeba, e inclusive dá aos seus guerreiros a liberdade de o conservarem ou não no seu posto de chefe. Itajuba convoca os seus homens para uma revista geral, e Gurupema reúne os seus guerreiros

para um concílio²²⁰⁹. A fala do Tapuia das suas viagens, dos chefes que conheceu demonstra a fraqueza do chefe Gamela, ele assevera que nunca nenhum deles teriam praticado acção de tal maneira ignominiosa como esta a que se estava tramando, e manifesta logo de início a sua oposição e condena logo a seguir a insubmissão de Itapeba (4.291-293) com algumas perguntas²²¹⁰. Gonçalves Dias dá um exemplo bem claro da obediência que os índios tinham para com Itajuba, e Japi, o atirador, é o exemplo mais singelo, ele que quer disparar a sua flecha sobre um furioso javali, mas é surpreendido pelo toque membi de Itajuba, abandonando a presa, acorrendo obediente ao ponto de reunião dos guerreiros (1.281-296)²²¹¹. Quando ele não é obedecido castiga o índio com o próprio sangue, como fez com Catucaba (3.418-431).

De qualquer maneira, Gurupema assume o papel de Turno dentro da epopeia, isso porque ele é o único capaz de liderar e de empreender uma batalha contra Itajuba. Assim, Itajuba é o Eneias tropical. Mas existem muitas diferenças, porque Gonçalves Dias dotou-os da sua própria originalidade. Quando Eneias se dirigiu a Sibila foi comunicado que no Lácio havia nascido um segundo Aquiles, também filho de uma deusa (*Aen.* 6.1-90); este Aquiles do Lácio, lutou com todas as forças para expulsar o invasor²²¹², por outro lado Gurupema estará lutando para reivindicar o seu direito de morubixaba sobre os Gamelas e para garantir um território independente. Carlos André²²¹³ chama Turno de anti-Eneias, de herói maldito, que lutava com denodo pela destruição dos troianos. Também assim, Gurupema se torna o anti-Itajuba, uma espécie de herói maldito, porque nem o próprio poeta que o criou foi capaz de se afeiçoar a ele. Não se trata de “herói baixo”, porque é um contra-senso falar nisso porque logo se supõe que o herói seja elevado. Mas Kothe²²¹⁴ considera que o herói “elevado” pode ter muito de baixeza ou fazer todo um percurso pelo “baixo”. Turno é idealizado, para o seu tempo pelo menos um super-homem, e o seu capacete, cavalo e armas são também completamente idealizados²²¹⁵. Gurupema também é, com motivos históricos inclusive, porque o poeta queria mostrar aos Europeus por que razão os Índios não se rendiam ao inimigo, preferindo morrer a viver o horror da submissão. As palavras de Turno são ações vistas como orgulhosas e arrogantes, e sua remoção do cinturão foi tomada como um grande erro (de culpa, inclusive), finalmente e com justiça punido por Eneias. Tudo isso não é apenas questionável, mas pode distrair-nos daquilo que Virgílio nos quer mostrar²²¹⁶.

Apesar da passividade diante da rebeldia de Itapeba, Gurupema é arrogante, mas esta arrogância encerra a sua imprudência. Ele comete sucessivos erros e vai ser julgado por isso, Jurucei adverte-o, mas o Tapuia também havia mostrado a falta de motivos do morubixaba em empreender uma guerra com os Timbiras. Dali poderia não sair a união que esperava Itajuba, mas poderia pelo menos resultar um acordo de paz e aliança entre as duas tribos.

Talvez Gonçalves Dias estivesse copiando informações do autor da *Breve narração do que se tem sucedido na missão dos Gamellas, desde o anno de 1751 até 1753*. Segundo este, os chamados principais são alguns mais alentados que os

²²⁰⁹ Ackermann, 1964, 127.

²²¹⁰ Ackermann, 1964, 124.

²²¹¹ Ackermann, 1964, 127.

²²¹² Medeiros, 1992, 20.

²²¹³ André, 1992, 43, (b).

²²¹⁴ “O herói trivial pretende ser elevado e tende a não admitir em si o baixo: mas, exatamente por isso, ele se inferioriza artisticamente, à medida que se torna unidimensional e não capta nem exprime a natureza contraditória do real.” Kothe, 1987, 9-10.

²²¹⁵ Fowler, 1918, 34.

²²¹⁶ Ross, 2007, 40.

coordenam nas guerras e caçadas. Porém, se lhes não querem fazer o que lhes diz, ele não os pode obrigar, nem eles se querem sujeitar a governo algum²²¹⁷. De qualquer forma, o partidarismo de Gonçalves Dias é inegável. Gurupema e seu pai aparecem como indivíduos brutais, presunçosos, atrevidos e de prudência muito inferior à de Itajuba²²¹⁸. Os Timbiras podem, no silêncio tranquilo do cair da noite, retornar às suas tabas, tranquilos e confiantes no seu chefe²²¹⁹, mas os Gamelas não podem fazer isso. Eles podiam trocar do conselho do seu chefe (3.552-557) e das suas admoestações (3.437-441)²²²⁰, mas os Gamelas não. Icrá foi tão imprudente na tentativa de alcançar renome que colocou a sua tribo nestes sarilhos; mas a sua atitude também tem sido elogiada, porque ele não é capaz de viver sabendo que outro nome se sobrepõe ao seu. Para Ackermann²²²¹, Gonçalves Dias demonstra uma clara simpatia pelos Timbiras²²²², definindo a sua visão a partir de três episódios (Jucá: 1.253-265; Japi: 1.281-296; Cabaço: 4.118-136) que demonstram as características de ambas as tribos.

Acusado de ser covarde diante de Itajuba, de só o insultar porque ele estar ausente e por ver ali um Timbira sozinho e sem armas rodeado de Gamelas, Jurucei recorda-lhe então que a ousadia do Gamela era uma falácia:

Nunca miraste um alvo mais funesto
Nem tiro mais fatal vibraste nunca, (4.488-489)

O insulto de Jurucei a Gurupema funda-se em razões óbvias da filosofia de Montaigne²²²³, porque a maneira mais frequente de castigar a covardia é expor o covarde à vergonha e a ignomínia. Há, contudo, uma semelhança do final d'*Os Timbiras* e a *Eneida*. Jurucei é ferido mortalmente enquanto falava (4.500-502), ele está sozinho e sem armas (4.483-484), é por isso que ele brada dizendo que Gurupema nunca mirou um alvo mais fácil; por outro lado Turno é brutalmente assassinado (*Aen.* 12.938-952); para Carlos André²²²⁴ essa imagem de violência do final é a imagem que, talvez, Virgílio tenha adquirido ao longo dos anos. Por outro lado, as cruas imagens das amargas visões de *Meditação* que Gonçalves teve ao chegar no Brasil confirmam angústias bem semelhantes as que Virgílio sentia, no final o poeta sem forças cai exânime com o peso do próprio corpo (*Med.* 3.13.14), justamente por isso no final d'*Os Timbiras*, Jurucei desfalece subitamente enquanto Gurupema procura o culpado pelo ataque (4.518-522). Dido e Turno foram destruídos por um ataque de *furor*²²²⁵; tal como Catucaba e Jurucei.

Essa imperfeição do chefe Gamela era de todos os seus comandados, Tapuia acusou-os de serem malcontentes apesar de sua grandeza e opulência, dos seus recursos, suas matas, seus rios e o poderio bélico. Demonstra com palavras incisivas o direito de Itajuba, e atribuiu a Icrá a responsabilidade pelas consequências de sua inveja, vaidade e cegueira (4.304-314); nem com a boa vontade dos Timbiras de entregarem ou não, o corpo do vencido pode estar ligada ao desejo de fazerem nova guerra. Propõe por fim que os guerreiros retornem as suas tabas. Gurupema no entanto, resolve esperar a

²²¹⁷ Machado, 11,2,011, vs. fl. 23.

²²¹⁸ Ackermann, 1964, 127.

²²¹⁹ Ackermann, 1964, 131.

²²²⁰ Ackermann, 1964, 128. As notas de Ackermann não coincidem com o texto original, tanto neste quanto noutros excertos por ele indicados.

²²²¹ Ackermann, 1964, 127.

²²²² Ackermann, 1964, 128.

²²²³ Montaigne, 1976, 43-44. In "Do castigo da covardia".

²²²⁴ André, 1992, 74, (b).

²²²⁵ Coleman, 1990, 57.

decisão de Tupã e Tapuia adverte-o alegando que Tupã nega auxílio aos incautos (4.342-346)²²²⁶.

Da mesma forma, o poeta recorda ao Brasil que a culpa pelos erros que a nação cometia havia de ser punida mais cedo ou mais tarde; assim como adverte que, nas solenidades, miríadas de sombras miserandas surgiriam para secar o orgulho de nação (3.60-72), também a falácia de Gurupema havia de ter um preço. E por isso deve ser vista muito mais do que como um alerta para os Gamelas: o herói vai chorar porque é imprudente, e Gonçalves Dias, muito antes, lamentava como o rei podia dormir enquanto o facho da discórdia estava aceso nas ruas (*Med.* 3.10.17-23), como se pudesse não ser imprudente um monarca dormir durante a cizânia de sua nação:

Com lagrimas de sangue has de choral-o,
Maldisendo o logar, o ensejo, o dia,
O braço, o força, o animo, o conselho
Do delicto infeliz que vae perder-te! (4.490-493)

Os homens do estado não pelevavam pelo amor do progresso, como vangloriosamente ostentavam, porque a ordem e o progresso eram inseparáveis. Mas pelevavam por amor de alguns homens, porque a política do Império era feita de cousas e não de ideias, e também de egoísmo e loucura (*Med.* 3.12.10-13). O Tapuia acusou Gurupema com os mesmos caracteres, já que ele não tinha uma razão real para empreender uma guerra contra os Timbiras. Da mesma forma que seu pai Icrá, que guerreira pela ambição de renome e não pela segurança da sua tribo, Gurupema não pensa em evitar derramamento de sangue. Itajuba tem sido muito mais prudente e, por isso Juruçei, acaba por apontar a fraqueza do Gamela:

Digo-te, ó Gurupema, ó rei das selvas,
Que és vil, qu'és fraco! (4.494-500)

A fraqueza de Gurupema é atestada no final da epopeia. Enquanto o mensageiro é comparado ao raio, que na noite escura cega e desaparece, o Gamela aparece de timorato procurando o autor do crime. Mas não o descobre (4.518-521), “Ninguém foi, ninguém viu, e todos virão” (4.522). Por que razão Gonçalves Dias utilizou este advérbio? Definitivamente, parece que não simpatizava com os Gamelas.

Ackermann é aquele que melhor estudou *Os Timbiras*, embora ele próprio apresente uma abordagem concisa, porque a sua obra está muito mais preocupada com toda a poética gonçalvina do que com a abordagem dessa epopeia em concreto. Ainda assim, concluiu que Gurupema é apresentado em todo este canto como um caráter mesquinho e inferior à posição que ocupa, ele que induz o emissário timbira a lançar contra si gravíssimas acusações, expressões de escárnio, maldições e ameaças de vingança²²²⁷. De fato, Gurupema foge um pouco às convenções dos clássicos, embora denote algumas características virgilianas. Mas serve sobretudo de advertência para o monarca da nação, porque Gonçalves Dias quis opor os dois ideais de governante, o implacável e prudente Itajuba e o imprudente e mesquinho Gurupema. Ora, D. Pedro II é Itajuba, possui as mesmas falhas, mas os homens do governo se igualavam ao Gamela – porque deveriam filiar-se ao monarca quando, na realidade, empreendiam conspirações contra ele. *Os Timbiras* surgiram depois da República Rio-grandense, mas não foi apenas ela que terá induzido a essa reflexão, porque, naquele século, o Brasil viu perpetrar em seu território uma onda de discórdias e conflagrações.

²²²⁶ Ackermann, 1964, 125.

²²²⁷ Ackermann, 1964, 126.

Eneias precisou fazer a guerra para alcançar a paz, porque só a paz confere o direito de governar²²²⁸. Do mesmo modo, a morte de Turno é a consequência necessária de um acordo político, a coda para uma épica nacional²²²⁹. Por outro lado, Itajuba e Icrá travaram um combate a fim de estabelecer a paz no vale do Mearim, contudo *Os Timbiras* discorre por um princípio bastante anti índio: que era impossível a formação de um reino no Brasil com duas ou mais tribos sob o comando de apenas um homem. A história tem provado que isso foi possível em algum momento, ao menos na famosa confederação dos Tamoios – contra o estabelecimento dos portugueses no Sudeste e que já temos abordado. O poeta poderia ter explorado um tema semelhante para ser anti europeu, contudo ele preferiu ser anti índio e vestiu Gurupema e os Gamelas com essa roupagem. *Os Timbiras* acaba por ser para o Brasil aquilo que a *Eneida* foi para Roma: não o poema de um povo vencido e extinto, mas a epopeia de um povo nascente à partir das cinzas de outros impérios, apesar de Gonçalves apregoar ao contrário.

Enfim, Gurupema é sem dúvida, o anti-herói de todos os heróis gonçalvinos, ele e os seus Gamelas, à exceção de Icrá, fogem à convenção do índio nobre que encontramos no indianismo gonçalvino, estão longe de um Tabira, por exemplo, cujos aliados podem dormir na fé do tratado. O próprio caráter de morubixaba é dúbio, porque ele não consegue resolver o conflito e estabelecer o seu poder. Consta que ele sairia vencedor no final do poema, contudo não me parece que este seria o desfecho, principalmente a julgar que ele está construído em quadros construídos de modos tão desfavorecidos. Por outro lado, Gonçalves Dias deixava muitas mensagens subliminares. Reclamou quando o Imperador não tomou partido acerca das causas internacionais, reclamou que o rei dormisse durante a discórdia, porque sabia que, para alcançar a paz, era preciso que tivesse uma postura mais austera, e talvez fosse mesmo preciso empreender guerras. Contudo, o próprio caráter inconstante de Gonçalves Dias não nos deixa prever o final do poema, porque ao que se sabe, ele não ficara contente com a sua obra.

²²²⁸ Medeiros, 1992, 19.

²²²⁹ West, 1990, 17.

4.7. JURUCEI NO DUELO DO ETHOS ENTRE GAMELAS E TIMBIRAS E O FINAL ABRUPTO DO POEMA

E ai dele, porque a terra é dos valentes, e o cobarde não tem ingresso no banquete dos céus, onde os velhos contam as suas proezas, e folgam de avistar densas florestas, onde pula a onça mosqueada e o tigre reluzente.

Gonçalves Dias, in *Meditação* 3.1.21

Terminada a batalha entre Itajuba e o “rei das selvas”, surge o filho de Jaguar transbordando de ufania do sucesso, orgulhoso da sua vitória. Escutava ainda a dura voz, enxergava ainda a figura daquele que se atreveu a atravessar-se-lhe no caminho (1.156-160). A reminiscência de Itajuba é importante, porque será a partir do seu retrato falado e do dos guerreiros que vivenciaram a batalha que a história perdurará.

A memória não é apenas um exercício de contar uma história, senão também de viajar pelos tempos que o índio presenciara e que pode contar às novas gerações. Memorizando, o índio pode vivenciar novamente, porque a “lembrança [é] grato enlevo | [que] Lhe côa n’alma em fogo (1.161-162), e por isso Itajuba, meditando, enleva os olhos “Por onde o céu e as selvas se confundem, | Por onde o rio em tortuosos gyros, | Queixoso lambe as empedradas margens” (1.164-166). Eis um vento de frustração que adelgaça no meio de um quadro aparatoso: o adjetivo que qualifica o rio lambendo as pedras é de quem solta lamúrias de aflição e dor, de quem demonstra pesar e geme, porque o poeta não consegue conceber um rio que canta; não é nem sequer um rio que murmura, mas queixoso.

Itajuba dirige o seu espírito para onde os rios em tortuosos giros lambem queixosos as pedras nas margens, porque a sua inspiração está confundida; os Gamelas fugiram durante a noite (1.168) e a sua infidelidade é descrita em dois adjetivos, “tredos” e “pérfidos”²²³⁰ (1.168-169). A fuga dos Gamelas é um conceito novo, porque historicamente o índio não fugia à batalha (recordemos Tabira que caminha contra as hordas arrancando uma flecha com o olho e enfrentando o inimigo com armas e palavras). Contudo a fuga não era um ato hediondo, a *Arte da guerra* aconselha os guerreiros a fugirem se estiverem em desvantagem para o combate²²³¹, constantemente nos quadros homéricos vemos os heróis se retirando da batalha para uma nova investida²²³². O poeta insere um comentário, um alerta para os fugitivos Gamelas: “Tremei! Qu’ha de o valente debellar-vos!” (1.170). Particularmente isso é uma reminiscência de um poema muito anterior²²³³, de Pitões, quando o indianismo de Gonçalves germinava. Em *Visões*, exclamava: “Treme – ó povo Tupi”, “Treme, não Tupi”. Enquanto o rio, as selvas e o céu continuavam a seguir o seu curso, crescia o

²²³⁰ Curiosamente o termo “gamela”, em regionalismo brasileiro, no sentido informal, significa mentira e falsidade, enquanto que o substantivo masculino correspondente, empregado pejorativamente, diz respeito ao indivíduo que, sem ser diplomado, toma para si encargos que competem a engenheiros.

²²³¹ Tzu 3.16 (2009, 48).

²²³² Corrêa, 1998, 132.

²²³³ Datado de 25 de Dezembro de 1844, o poema *Visões* só foi publicado postumamente entre as *Obras Posthumas de A. Gonçalves Dias*.

brio, a força de Itajuba, que olha orgulhoso para a terra, porque não encontra ali nenhum homem capaz de vencê-lo (1.171-174).

O poeta constrói um quadro elevado, conduz-nos à fidúcia de um iminente julgamento para os fugitivos Gamelas e, diante desse quadro de prognóstico e otimismo de um herói orgulhoso, Itajuba reconhece um dos seus guerreiros, que pressuroso corre a encontrá-lo. O índio parece atônito, assombrado com alguma coisa que vira; é Jurucei, o mensageiro dos Timbiras, que chega trazendo notícias (1.175-179).

„Ó filho de Jaguar – de longe brada,
Neste aperto nos vale, – eil-os se avançam
Pujantes contra nós, tão bastos, tantos,
Como enredados troncos na floresta. (1.180-183).

Nesse quadro Jurucei é Eumelo, o mensageiro que parte para o túmulo de Anquises e aos degraus do teatro levando a notícia de que as mulheres haviam incendiado os navios. Eles próprios puderam ver as negras faúlhas volteando numa fumaça. Contudo, nesse episódio, Eneias e a multidão dos Teucros partiram em direção as mulheres e elas debandaram em desordem pelas praias, cada uma para o seu lado, procurando os bosques e as furnas dos rochedos para se esconderem da ira dos homens (*Aen.* 5.664-679). Já n’*Os Timbiras*, ao invés de Itajuba e os seus guerreiros saírem ao encontro da tribo vagante, isto é, de perseguirem os Gamelas porque até esse momento Itajuba não percebeu que eles haviam fugido, o morubixaba escolheu enviar o próprio Jurucei para negociar a volta dos fugitivos. Entretanto, a seleção de Itajuba revela-se um paradoxo, porque primeiro, sem saber de que tribo Jurucei falava, ele denuncia uma fraqueza do mensageiro: “Tu sempre tremes, Jurucey” (1.184) – diz com voz tranquila e majestosa; porque o morubixaba, corajoso, crê que a turba avistada seja algum chefe aliado, chegando para congratular o triunfo de Itajuba, com os seus cantores, para celebrar o seu nome (1.185-192). Entretanto, o afobado Jurucei interpela, afirmando que não se trata de uma tribo confederada:

„Não! não! ouvi o som triste e sonoro
Das ygaras, rompendo a custo as aguas,
Dos remos manejados a compasso,
E os sons guerreiros do boré, e os cantos
Do combate; parece, d’irritado,
Tão grande pezo agora a flor lhe corta,
Que o rio vae sorver as altas margens.“ (1.193-199)

Aqui se contrasta o espírito sereno de Itajuba com a dimensão que Jurucei dá ao movimento dos Gamelas. Itajuba, o chefe diplomático, propõe um acordo de paz com os pérfidos Gamelas, e é eleito o mensageiro dos Timbiras. Lá atrás falávamos da frivolidade de Gonçalves Dias, mas agora o morubixaba dos Timbiras, que não se vencia nem aos gritos do mais forte, o “rei das selvas”, elege como emissário um Timbira que fraquejava diante de circunstâncias mínimas. Como pôde este valente guerreiro e chefe diplomático não desconfiar de um mensageiro frívolo? Talvez porque também é frívolo Itajuba e o seu criador.

Mas a tentativa de resgatar os prisioneiros capturados em guerra é o sentido do *agón* homérico²²³⁴. Depois de enviar o seu mensageiro, num sentido ainda homérico do *agón*, o morubixaba reúne os seus guerreiros numa assembleia. Mas não é um conselho à semelhança do que faz Gurupema, é muito mais homérico, porque o Timbira reúne os seus guerreiros para prepará-los para uma eventual batalha. Itajuba toca o atroador

²²³⁴ (“ágein kai phérein” *Il.* 5.484) *Obj. Cit.* Silva, 2006, 157.

membri do cume de um alto monte, e o símile desenvolvido por Gonçalves vem exemplificar o numeroso grupo Timbira, já que “o tronco, o arbusto, a moita, a rocha, a pedra,” (1.231) converteram-se em guerreiros. Mas aqui o poeta recorda-se das guerras europeias, e quando soa o clarim

Não sopra, e escava a terra, e o ar divide
Co’as crinas fluctuantes²²³⁵, o ginete,
Impavido, orgulhoso, em campo aberto. (1.234-236)

Gonçalves é reacionário à conquista lusitana, tira as crinas flutuantes e o ginete que se encontram em Camões. O português atravessa com a lança um homem denodado (um mouro), atónito e turvado, toma sem tento as armas mui depressa, espera confiante sem fugir, arremessa o ginete belígero (*Lus.* 3.50). E o seu caráter nativista não se distingue apenas por fazer questão de se contrapor ao célebre poeta lusitano, mas também porque é mister que as guerras indígenas não contem com a presença de corcéis – tão primordiais para o campo aberto. Aliás, os Índios evitavam o confronto em campo aberto por ser demasiado traiçoeiro, enquanto a mata oferecia-lhes a possibilidade de camuflagem; além disso, os equídeos, tão abundantes no Velho Mundo, eram desconhecidos em toda a extensão da América.

Da montanha, Itajuba contempla os seus homens, e Gonçalves constrói um quadro harmonioso, não havendo nesses versos (1.237-252) nenhuma lembrança antiépica. O morubixaba sorri e o seu sorriso é compartilhado com Tupã – pelo menos na sua cabeça. Itajuba vê os seus Timbiras galgando vales, combros e serranias, coalhando o ar e o céu de gritos horrorosos (o poeta usa “feio” no sentido de assustador). Folga-se o morubixaba por vê-los correr tão atenciosos ao chamado já tantas vezes repetido. São muitos os guerreiros e Itajuba não consegue sequer numerá-los, mas, vendo-os, reconhece o vulto e as armas. Feliz, o filho de Jaguar se recorda dos heróis Timbiras mortos, que nas folganças do Ibaque certamente o contemplavam e repetiam o seu nome elevando-o em glória e nas músicas dos seus cantores.

ETHOS E PATHOS: OS GUERREIROS TIMBIRAS

Os Timbiras partem para a caçada a convite do seu estimado chefe, enquanto o embaixador Jurucei entra pasmado nas tabas dos Gamelas e, embora fique deslumbrado diante da pujança destes, não se mostra por isso menos sereno e impávido na aparência. O poeta finalmente resolve descrever quem eram os feros guerreiros Gamelas, e Leal²²³⁶ chama a atenção principalmente para o quadro que descreve Itapeba e Oquena, considerando-o grandioso e belo. Gonçalves Dias de fato dedica algum tempo da epopeia à descrição dos Gamelas, mas é muito óbvia a sua simpatia para com os Timbiras; por mais que o poeta pretendesse dedicar mais tempo aos Gamelas nos próximos cantos, é difícil prever que ele benfeitorizaria estes guerreiros. A crítica d’*Os Timbiras* é muito escassa, e menos ainda aquela que dedica algum parágrafo aos guerreiros Gamelas. Este filtro crítico reduz a nossa análise apenas à observação textual e à assunção de textos da língua Tupi, bem como da crítica involuntária.

²²³⁵ Concernente ao influxo do poeta, gostaria de chamar à atenção para a similitude entre as “crinas flutuantes” com os versos 31 a 36 do poema *Sub Tegmine Fagi*, de *Espumas Flutuantes* de Castro Alves.

²²³⁶ Leal, 1874, 294.

De todas as honras e gostos da vida, nenhum era tão grande entre os índios como matar e tomar nomes nas cabeças dos seus contrários²²³⁷. Foram muitos os cronistas coloniais que evidenciaram este gosto dos indígenas pela guerra, e Gonçalves Dias encontrou nessa prática o filão para nomear os seus heróis. Tanto os Gamelas, quanto os Timbiras, não tiveram nomes em vão, sendo cada um deles imbuído de um significado, muitas vezes descrito logo a seguir sob forma de um símile. Assim o poeta tratou as suas personagens femininas Coema e Cendi, como já explicitámos; mas assim também sucederia com alguns dos heróis. Estes aparecem sempre com um epíteto, inclusive Icrá, cujo nome foi primeiramente omitido e identificado apenas pelo seu epíteto; mas o uso dos epítetos na epopeia remonta aos clássicos e, de acordo com Schlunk²²³⁸, os *scholia* homéricos frequentemente comentam o uso de epítetos tradicionais e adjetivos descritivos pelo poeta, especialmente quando, por algum motivo, eles foram considerados inapropriados. Virgílio não emprega tais epítetos tão frequentemente quanto Homero, mas fez bom uso deles, e com grande cuidado e atenção na sua adequação. Gonçalves Dias faz também um bom uso dos epítetos, mas por vezes eles são verdadeiras usurpações, não apenas por serem inapropriados, mas pelo fato de o poeta não encontrar o norteador do seu “Poema Americano”, posto que a primeira usurpação dessa natureza é linguística e a segunda é a clarividente opção pelos Timbiras.

Mas não é a primeira vez que Gonçalves Dias tem sido acusado de extorsão na sua poética, de que o exemplo mais notório foi ter feito o sabiá da palmeira cantar²²³⁹. Nogueira da Silva²²⁴⁰ acusa Afrânio Coutinho de difamar demasiadamente e não reconhecer o legado do poeta maranhense, mas como identificamos o referido crítico é Cassiano Ricardo²²⁴¹. Emendando, se naquela ocasião Ricardo tivesse reparado na ambiguidade de juntar a onça e o tigre num só verso, certamente não teria sido menos relevante do que um sabiá cantar na palmeira; porque, como o próprio Nogueira da Silva identifica, o sabiá da laranjeira canta.

Primeiro o poeta se apossa do verdadeiro nome Tupi (Jaguar) para o grande mamífero felino, mas faz isto sem qualquer preponderância para o nome de um herói já falecido (o que não deixa de ter significado – junto com o povo extinto, extinguem-se os nomes que este povo atribuía aos animais). Mas, em verdade, o tigre aparece primeiro do que a onça, e a relevância que adquire na obra dá a entender que, em relação ao tigre, a onça é uma espécie de menor valor – quando ela é a mais importante das feras das florestas brasileiras. O poeta não podia se esquivar dos tupinismos, tinha ao seu favor a jaguatirica, mas se quisesse termos latinos ainda tinha a pantera ou o leopardo, que no fundo são animais sul-americanos. Assim, a sua contradição está na adoção do termo “tigre”, repetido em seis ocasiões (1.124, 213; 2.157; 3.232, 425; 4.415), um animal asiático que Gonçalves Dias insiste em situar na América do Sul, enquanto a onça aparece apenas duas vezes (1.254; 3.232), no entanto é uma espécie nativa. Na primeira, o animal está a ser caçado por Jucá; na segunda, no sonho de um Timbira, junto com outros animais de caça. O poeta poderia muito bem ter usado jaguar ao invés de onça, esta palavra tupi foi tão forte que sobreviveu e foi incorporada nas línguas portuguesa, inglesa, francesa, italiana e alemã. No entanto ele recorreu à palavra latina “onça”, cujo termo deriva do francês *once*, forma apocopada de *lonce*, na qual o “l” foi julgado como artigo definido – julgava-se que se tratava de *l’once*, ao invés de *lonce*. Entretanto, a

²²³⁷ Cardim, 1939, 159. E os tomados vivos nas guerras eram destinados a morrer.

²²³⁸ Schlunk, 1974, 17.

²²³⁹ Ricardo, 1964, 63-64; Silva, s/data, 2. [I-06,07,005].

²²⁴⁰ Silva, 19--., *Gonçalves Dias e Castro Alves*.

²²⁴¹ O trecho citado como sendo “Coutinho 1969, 90”, pode ser conferido no autor: Ricardo, 1964, 63-64.

palavra remonta ao latim *lyoncea*, derivado do grego *lynx*, donde surge *lince*²²⁴². Gonçalves coloca lado a lado onça e tigre, como se fossem duas espécies sul-americanas, o sonhador diz: “Coatis e Jabotins, – té onça e tigres” (*Tim.* 3.232).

Já falamos de extorsão linguística em Gonçalves e Virgílio, mas entremos em mais um exemplo: na visão de Lyne, Virgílio é um extorsionário. Para ilustrar, chamamos a atenção para a palavra *taenia*, que o latim tomara emprestada do grego *ταινία*, e que o autor traduz por “ribbon” e “headband”²²⁴³. Lyne cita os seguintes versos:

Fit tortile collo
Aurum ingens coluber, fit longae taenia uitae
Innectitque comas et membris lubricus errat (*Aen.* 7.351-353)²²⁴⁴.

Obviamente que a usurpação de Virgílio²²⁴⁵ não tem nada que ver com a caça, e evocamos aqui a passagem unicamente com o intuito de demonstrar a extorsão linguística no clássico romano, que ele também foi buscar vocábulo em língua estranha. Não se podia esperar de um indianista uma atitude semelhante, e não digo da extorsão linguística apenas, já que onça e jaguar são quase a mesma coisa. Tanto o tigre quanto a onça que aparecem lado a lado, são animais alheios, e Gonçalves Dias introduziu antes o caietus, a paca, o coati e o jabuti, quando seria de esperar que figurasse um jaguar ou uma jaguatirica, mas nunca uma onça e muito menos junto com um tigre. Já falamos acerca da extorsão do significado do nome de Itajuba, de Jaguar e de Gurupema, e de como o poeta enveredaria pel’ *Os Timbiras* a usurpar os nomes que certamente seriam mais coerentes se tivessem sido concedidos aos centrais da epopeia, concedendo epítetos aos heróis carregados de versatilidade Tupinambá.

O caso mais singular em que o poeta restaura o atributo de nome aos heróis é o de Jucá. A origem do nome remonta ao poema *I-Juca Pirama*, sendo que, em tupi, *i-iuká pyr-ama* prenuncia que ele será morto, mas com o sentido lato e concreto de “aquele que há-de ser morto e que é digno de ser morto”²²⁴⁶. Jucá em tupi é o verbo *îuká*, que significa “matar”²²⁴⁷. Gonçalves Dias usa o nome no infinitivo mesmo²²⁴⁸, mas se o poeta quisesse dizer “o matador” ou “aquele que mata” deveria ter grafado

²²⁴² Machado, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*.

²²⁴³ Lyne, 1989, 20. Observa ainda o autor que o denotativo de *taenia* parece ser o mesmo que no latim tem a palavra *uitta*. Por objeção, poderíamos traduzir *taenia* por “fita” ou “faixa”, especificamente uma fita para segurar os cabelos ou enfeitar a cabeça.

²²⁴⁴ O texto usado por Lyne traduz para inglês: “the huge serpent becomes the twisted gold necklace on her neck, it becomes the ribbon of her long headband, and binds her hair”. Odorico traduziu como: “em torçal de ouro | faz-se ao pescoço, num listão se alonga, | enleia a coma e lhe percorre os membros” (7.350-352). Em lugar de “ribbon” e “headband” emprega “torçal” e “listão”, a primeira palavra proveniente do espanhol, a segunda do italiano. A tradução de Cerqueira *et alii* diz: “A enorme cobra transforma-se numa corrente de ouro a volta do seu pescoço, torna-se na fita de uma longa faixa que lhe prende os cabelos; viscosa, desliza-lhe pelos braços.” Logo, duas palavras latinas.

²²⁴⁵ Para Lyne, a razão mais óbvia é que a palavra latina *uitta* pode transmitir uma conotação matronal romana que a palavra grega não pode. A explicação pode ser encontrada nas palavras de Sêrvio: *taenia est uittarum extremitas* (“a fita é a extremidade da faixa”), frase que parece ser pleonástica, mas Lyne considera que Virgílio inclui a palavra *taenia* na perífrase porque desejava ter um segundo senso, uma combinação em particular, paralela à descrição do que aconteceu com a “snake-necklace”, na qual Virgílio distorce um sentido que não era muito esperado de um épico. Lyne, 1989, 21-22.

²²⁴⁶ Grizoste, 2011, 105-130; Barbosa, 1956, 101 (221). *Vd. quoque* Machado.

²²⁴⁷ Anchieta, na sua *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, evidencia muito o verbo *jucá*, durante, e a pergunta que fica é por que motivo terá o padre Anchieta tanto usado este verbo. Se observarmos a carta de Caminha, por exemplo, não há referências ao índio que mata ou que morre; dali, aliás, só poderemos extrair a imagem de um paraíso terreno. Anchieta, 1990, 58 (18V).

²²⁴⁸ Anchieta, 1990, 44, onde aparece a primeira referência ao verbo; daí em diante, são tantas as referências que não será razoável afirmar ser um dos verbos com maior utilização.

Jucaba, do tupi *jukásaba*, porque, pelas regras gramaticais do Tupi, um metaplasmo reduziria o nome de Jucaçaba a Jucaba (*Vd. Glos.*).

Fora esta balbúrdia sintática do poeta, Jucá aparece primeiro na narrativa entre os guerreiros que atendem ao som do atroante membi tocado por Itajuba. Este herói tem o aspeto fero, vestia-se com a pele vistosa de uma onça bicolor que lhe descia pela fonte, sob as hirtas cerdas apareciam os dentes brancos do guerreiro, e pelas órbitas oculares vazias dois olhos fulvos, maus. Por que tinha Jucá olhos fulvos? Nos *Últimos Cantos* – e recorde-se que esse poema é de 1851 – , num dos poemas, *Marabá*, uma índia mestiça, queixa-se de não encontrar cônjuge simplesmente porque os seus olhos eram garços, da cor de safira; cansada de ouvir dos índios “teus olhos são garços” a índia pergunta-se se por acaso não era “feitura de Tupã”, e mais adiante o seu desejo encerra: “Quero antes uns olhos bem pretos, luzentes, | uns olhos fulgentes, | bem pretos, retintos, não cor d’anajá!”. Não são pois, fulvo e anajá uma mesma cor? Parece contraditório que os olhos do guerreiro de fero aspeto fujam à característica estritamente indígena de ter olhos muito negros. Porque tinha ele olhos alaranjados? Jucá, aparentemente, é muito mais uma fera do que um índio propriamente dito, e para camuflar a sua epiderme humana o índio apossa-se do couro de uma onça que ele capturou, a mesma que lhe facultou o nome de Jucá (1.253-265). Entretanto, esse símile não encerra um plano selvagem, porque para Gonçalves Dias o atributo de um nome equivalia à posse, à adoção, à absorção completa dos dotes daquilo a que remontava esse nome (e basta recordarmos que Itajuba é comparado muitas vezes a um tigre, sendo ele filho de Jaguar). Dessa assimilação fez o poeta difusão, por exemplo, em *I-Juca Pirama*, quando os Timbiras recusaram-se a matar e comer um Tupi por causa da sua fraqueza diante da morte, porque para estes índios a assimilação era muito mais do que carnal, era sobretudo espiritual²²⁴⁹. A seguir, o poeta narrou o episódio em que Jucá se apossou deste nome: estando um dia pelo bosque, uma onça enrosca a cauda e mira o pulo sobre o herói. Jucá desfere um golpe com o seu tacape furtando o corpo de onde estava, as garras do animal vencido “beija[m] a terra” e, em consequência dessa morte, “ao vencedor tributa um nome” (1.258-265).

A pele da onça servia de cobertura e máscara para Jucá, para assim tornar o seu aspeto ainda mais feroz; enfiando as vistas pelas aberturas vazias onde estavam em vida os olhos da onça, ali lampejavam os seus olhos “fulvos, maus”; da mesma forma, o pleonasma “alvejavam brancos” a que recorreu o poeta é, para Leal, uma tentativa de realçar a força e de dar relevo, tornar bem saliente a alvura dos dentes do selvagem, contrastando com o pelo moqueado da onça²²⁵⁰. A fera e o homem estão no mesmo patamar espiritual n’*Os Timbiras*. Enquanto a figura humana de Jucá se confunde com a de uma onça, Gonçalves Dias dá-nos mostra de que conhece tão bem o nível transcendental de uma fera como o de um homem. Estando Japi, o atirador, caçando um javali e já o tendo sob sua mira, ouve os sons guerreiros do membi, para e volta a ouvir o som novamente, e é nesse momento que o herói sente bater o peito e os olhos saltarem, soltando um tremendo aulido e roçando a presa que estava sob sua mira. É um quadro bellissimo, porque o atirador parte deixando a fera atónita, aterrada, transida, tremendo e eriçando as duras cerdas, tiritante, pávida e esgazeando os olhos fascinados – de fato, Gonçalves Dias não economizou adjetivos para a apreensão que o aulido de Jatir provocou na fera. Perdida, a fera recua para acertar o passo, porque um tronco lhe embargava o caminho (1.281-292). É interessante como Gonçalves Dias materializa a

²²⁴⁹ Bosi, 2001, 69; Grizoste, 2011, 118-120, 130.

²²⁵⁰ Leal, 1874, 315. Aqui, Leal mostra que, antes de Gonçalves Dias, Herculano havia usado o mesmo pleonasma em *Eurico O Presbítero*, onde diz que “os capilares alvíssimos dos árabes branqueavam” e que “nessa meia claridade branqueavam roupas alvas de mulher”.

descrição da fera, e assim como descreve um índio no seu interior também descreve uma fera, um javali, saindo perdida “Por longo tracto de si mesma alheia, | Demora-se, lembrada” (1.293-294). Há uma razão para esta criação gonçalvina; como dizíamos anteriormente, a absorção de um animal não era apenas material, mas também espiritual. Logo, Gonçalves reconhece o estado de espírito que existe dentro dos animais, como se fossem semelhantes aos homens. Quando lhe é devolvido o sangue, isto é, quando a restauração sanguínea volta ao normal, o javali volta ao acostumado giro, enquanto se recorda do vulto horrendo que o havia cercado (1.294-296).

Cassiano²²⁵¹ fez uma importante análise da linguagem poética gonçalvina sobre o episódio de Jucá, dividindo em oito quadros a sua investigação: (1) em as garras “enganadas”, por exemplo, o adjetivo é accidental. Supostamente, quem errou o pulo, quem se aldrabou foi a própria onça bicolor, não as suas agatanhas. Entretanto, se o poeta proferisse a “onça enganada”, não teríamos a sensação que temos, de que o logro só se verificou após o pulo, dado ao movimento veloz de Jucá ao furtar-lhe o corpo. (2) Ou melhor, o salto era certo, o equívoco se dá quando as garras atingem o chão em falso. A minudência presente nas garras que “mordem” o chão que a onça bicolor “beija” mostra que assim sucedeu. (3) A ação ficou repartida entre “morder” e “beijar”; uma fração de segundo entre uma coisa e a outra, na velocidade fulmínea do salto, mas suficiente para se distinguir a diferença ao colocar em câmara lenta. (4) Porque não disse Gonçalves Dias que a onça só mordeu (ou beijou) a superfície ao dar o pulo sobre o guerreiro? Pelo que há de sincrônico, e não de uno no seu salto. (5) Percebe-se ainda que o verbo “morder”, em se tratando de garras, é muito mais eloquente do que quando utilizado em relação a dentes; e que “beijar”, no caso, seria inadequado em se tratando de uma fera, se não significasse o ato, já sem fereza da alimária esvaída. Atingido em cheio pelo tacape, só lhe restava beijar a terra que as garras vãmente morderam. (6) O verso “como sorrindo, alvejão brancos dentes” (1.256) parece pleonástico. A insistência na cor branca, porém, e o que há de ação contínua no gerúndio (“sorrindo”), explicitam bem a ideia de rito da fera morta. (7) Gonçalves Dias vai além na sua minudência. Além de simultânea e não uma, o quadro é descrito sob dois planos, por associação de ideias. Não temos apenas uma “pel’ vistosa” (1.255), vemos uma onça bicolor viva, envolvida nos ramos, de tocaia; e a vemos saltar sobre Jucá espontaneamente. Mas na verdade ela está morta e “sorri”, no seco troféu que agora o índio ostenta. (8) Do mesmo modo que “beijou” o chão, agora estaticamente “sorri”. Tal como o “beijar” do salto, o “sorrir” de agora é mais humano e apenas recorda a ferocidade perdida.

Ackerman²²⁵² também observou este episódio, a maneira como Jucá, corajoso timbira, surge livrando-se de uma onça com cuja pele se enfeita e livrando-se de um grande perigo, seguido de Japi, o atirador, que quer disparar a sua flecha contra um furioso javali e é surpreendido pelo toque “membali” de Itajuba, que abandona a presa, acorrendo obediente ao ponto de reunião dos guerreiros. Japi, cujo epíteto é “o atirador” (1.281), mirava um javali na sua caça; *japî* ou *japy* significa em português “atirar”, “ferrar”, “aguilhoar”, corroborando que Gonçalves traz sempre na frente da maior parte dos nomes o verdadeiro significado na língua Tupi, porque os Índios não tomavam nomes em vão. Japi é o exemplo de obediência ao chamado de Itajuba, o seu chefe, porque na mesma hora é capaz de desistir de abater a sua presa quando esta já estava sob sua mira, quando “na tesa corda a frecha embebe inteira” (1.283), diz o poeta. Quando se apercebe que o chamado era de Itajuba, “bate-lhe o peito, | Os olhos pulão, – sôlta horrendo grito, | Arranca e roça a fera!” (1.286-288). É um belíssimo quadro este, de como o aulido de Japi provoca um estado aterrador na presa que foi abandonada.

²²⁵¹ Ricardo, 1964, 59-60.

²²⁵² Ackermann, 1964, 127.

À medida que os outros Timbiras respondem ao chamado de Itajuba, o poeta vai-nos apresentando os heróis que chegam depois de Jucá e Japi: surge Jacaré, o senhor dos rios (1.266), em Tupi *Íakaré*, que segundo Machado significa “o curvo”, ou, segundo Clovis (*apud* Machado), pode provir de *y-exá-caré*, que quer dizer “o que olha de banda”. Este último significado parece-me mais pertinente, porque os jacarés são semelhantes aos aligatores e pertencem à família dos *Alligatoridae*, muito semelhantes aos crocodilos, e distinguem-se por terem a cabeça mais curta e larga e pela presença de membranas interdigitais nos polegares das patas traseiras; o quarto dente canino dos jacarés encaixa-se num furo da mandíbula superior, enquanto que nos crocodilos sobressai para fora; durante sua vida e variedade os jacarés atingem de sessenta centímetros até poucos centímetros a mais que seis metros. De fato, este réptil não representa uma ameaça para o homem, mas a sua dimensão agigantada concebe-lhe o título de senhor dos rios, onde ele pode se apresentar belicosíssimo. Segundo Bandeira, com base em Leal²²⁵³, Jacaré é um personagem criado a partir do poema homônimo que o poeta escrevera em Pitões e que mais tarde foi destruído, mas é bom lembrar que o substantivo estava marcado na memória do poeta, uma vez que sua terra natal não era uma terra de jacarés.

Surge também Catucaba, o primeiro sempre em combate (1.267-268). Em Tupi, *katu* é o verbo com o sentido de “ser bom”, um verbo que exige um sujeito paciente. Assim, por exemplo, *katuaba*, hoje aportuguesado para *catuaba*, é traduzido por “homem forte” (*aba*: “índio”, “homem”), porque *katu* tinha o significado de “ser bom”, no sentido de “poder”, “conhecer”. Gonçalves, no seu dicionário, regista *caba* como “abelha”, “vespa”, e “gordura”, sendo que a grafia Tupi varia entre *caba* e *kaba*, termos que são, em suma, a mesma coisa. Tenho comigo que o poeta certamente equivocou-se no nome desse personagem de pouco relevo, porque Catucaba pode ser “gordura rija” ou “vespa forte”, e Catuaba seria certamente um nome mais apropriado para “o primeiro em combate”; mas Catucaba também pode recordar as abelhas rainhas, porquanto são elas que conhecem os caminhos e mostram às demais como atingi-lo, sendo obviamente as primeiras, assim como o herói é o primeiro.

Lá atrás falávamos do caráter imprudente deste personagem quando interrompeu a narrativa de Japegoá. O membi guerreiro nunca troou medonho e inóspito combates sem que as suas armas deixassem de se mostrar valerosas ao intrépido combate; mais do que qualquer coisa, amava a luta, o sangue, vascas, transes, convulsos arrepios e altos gritos do vencedor, imprecações consumptas onde o vencido jaz no pó sem glória. “Sim, ama e quer o tráfego das armas | Talvez melhor que a si” (3.305-306), diz o poeta. Além da batalha, não existe imagem mais risonha que o tolhe, nem há coisa maior pela qual tenha maior apreço ou cobiça do que o leite dos combates, que eles chamavam de “Cauim das almas fortes” (3.310). Fanático de si, ébrio de glória, lá se arroja intrépido e brioso, onde o pior, o mais negro visse (3.295-316). São vinte e dois versos em que Gonçalves demorou na descrição de Catucaba, e em todos eles o poeta só evidenciou a imprudência e a sede de glória deste guerreiro, que depois complementa com mais nove versos, quando quer demonstrar a diferença dele em relação ao prudente Japegoá, o sonhador de males.

Fragueiro, inquieto, sempre aventureiro,
Em cata de mais gloria e mais renome,
Sempre á mira de encontros arriscados,
Sempre o arco na mão, sempre embebida
Na corda tesa a frecha equilibrada.
Ninguem mais solto em vozes, mais galhardo

²²⁵³ Leal, 1874, 39; Bandeira, 1998, 21, (a).

No guerreiro desplante, ou que mostrasse
Atrevido e soberbo e forte em campo
Quer pujança maior, quer mais orgulho. (3.320-328)

Mas o imprudente é comparado a uma luz fugaz que se pega facilmente numa pluma de algodão e deslumbra, para brevemente amortecer (3.352-354).

Juçarana tem o epíteto de “forte” (1.268-269); *juçára* ou *jusara* é “palmeira”, nomeadamente a mesma que hoje é conhecida por açai. *Rana* é o oposto de *eté*, significa “semelhante”, “parecido”, “o que parece mas não é igual”, “pseudo”, e por isso, segundo Barbosa, é o mesmo que “mal feito, tosco e grosseiro”. Assim, *abárana*, por exemplo, é, segundo Barbosa, “cousa que parece (mas não é) homem”²²⁵⁴. Juçarana, portanto, é um metaplasmo dos nomes comuns em Tupi e quer dizer exatamente “cousa que parece (mas não é) palmeira (de açai)”. É bastante pertinente o epíteto deste personagem, quando sabemos que Itajuba tinha sido comparado ao tronco da palmeira, lapidado, flexível como uma flecha bem talhada (1.102-103), e em razão disso é que venceu. Entretanto, o que é pertinente é conciso, para não dizer exato demais, e tudo o que Gonçalves Dias disse desse personagem foi “o forte Juçarana”, nesta que é a única aparição de seu nome.

Neste episódio foi também apresentado Japegoá, que tem um epíteto singular, único para aquilo que significa o seu nome, que em Tupi é o mesmo que centopeia. “O tardo Japegoá” (1.270), diz Gonçalves Dias, numa simbólica poética, como se o índio enredasse-se com as suas pernas e tardasse sempre em chegar ao destino. Japegoá tem sido comparado a Catucaba, e apresentou-se como o outro lado da balança; corajoso, mas prudente, evitava o conflito e via o seu risco, media o seu poder, as suas posses e o azar da luta, e descansava em ócio, mas a sua indolência revelava um ânimo grande e não vulgar coragem (3.329-334):

Se fosse lá nos paramos da Libia,
Deitado á sombra da arvore gigante
O leão da Numidia bem podéra
Trilhar por junto delle os movediços
Combros de areia, — amedrontando os ares
Com aquelle bramir agreste e rudo,
Que as feras sem terror ouvir não sabem.
O índio ouvira impavido o rugido,
Sem que o terror lhe distingisse as faces;
E ao rei dos animaes voltando o rosto,
Somente por que mais á geito o visse,
Viras ambos, sombrios, magestosos,
Contemplarem-se á espaço, destemidos;
D’extranhesa o leão os seus rugidos
Na gorja suffocar, e a nobre cauda,
Entre medos e assomos de hardimento
Mover de leve e irresoluto aos ventos! (3.335-351)

Ao contrário de Catucaba, a prudência de Japegoá o faz ser comparado a uma faísca que em surdina se vai estendendo e lavrando o campo sem ser vista nem sentida, até que surge num jato só o incêndio e o fumo (3.354-357). Eu queria chamar especial atenção para estes versos 335 a 341, eles que foram renunciados em *Meditação*. Na sua visão, o poeta dissera que viu “Muitos homens [que] descansavam contra as suas palmeiras gigantescas com tal placidez, que (...) recordavam o ar tranqüilo das estátuas gregas, e a altivez majestosa do leão quando descansa nos páramos da Líbia”

²²⁵⁴ Barbosa, 1956, 83 (172).

(*Med.3.1.6*). Mas também há um símile homérico, porque a força e a destreza dos guerreiros, acima de tudo, o heroísmo, está intimamente ligado a ação moral e a beleza e força física, e isto traduz o conceito da *arete* grega²²⁵⁵. Por isso Itajuba intervém e castiga o imprudente. Na *Ilíada* (2.211-278), o soldado Tersítes foi surrado em público por Ulisses, porque cansado de dez anos de guerra apresentou uma reclamação e reivindicação²²⁵⁶. Numa abordagem anterior²²⁵⁷, evidenciamos a figura ridícula do papel desenvolvido por Tersítes e sem dúvida Flávio Kothe²²⁵⁸ tem razão ao chamá-lo de antiépico porque ele é ridicularizado, é apresentado como vesgo, corcunda e torno: uma figura inacreditável para um soldado. Mas Werner Jaeger²²⁵⁹ considera que esse personagem é de fato a única caricatura realmente maliciosa em toda a obra de Homero, Auerbach e Vidal-Naquet²²⁶⁰ não crêem, no entanto, que o quadro tenha algum sentido sociológico. Finley²²⁶¹ lembra que os outros soldados riram-se às gargalhadas e, entreolhando-se, comentavam o acontecimento com elogios à eficácia de Ulisses. Daniel Madelénat²²⁶², bastante mais hermético e perito da epopeia antiga, classifica-o como figura grotesca (*figures grotesques*), por ser covarde e insolente, e por zombar da dor de Aquiles; numa definição que circunscreve-o numa categoria diferente daquela que define Flávio Kothe, que não adscrive-o sequer como personagem secundário. Dessa forma, a figura grotesca gonçalvina equivalente a Tersítes é Catucaba. Ambos são tirados no anonimato pelos seus poetas, mas não porque queriam apenas livrá-los do esquecimento, mas para recriar o que Homero tinha feito: dar um eco desfavorável, da existência, no lado oposto da aristocracia, de classes sociais menos gloriosas²²⁶³.

Piaíba, quiçá o personagem mais caricatural da epopeia, aparece entre os índios Timbiras convocados com o epíteto de “o sempre aflito” (1.270; 2.356), mas é complementado como sendo aquele “que os espíritos perseguem”. Como Bandeira²²⁶⁴ observou, foi o próprio Gonçalves a dizer que o nome vem de *Pyâ yba*, que quer dizer “angústia”, “enraivecêr-se”. Mais tarde, Piaíba aparecerá com o epíteto de “o louco” (2.358). O nome do personagem é sabiamente escolhido porque, como vimos anteriormente, Itajuba não tinha falas intercaladas²²⁶⁵, nem respeitava as leis da selva, caminhando tranquilamente e sem medo num ambiente hostil, sendo hostilizado pelos outros Timbiras. Foi grande o seu relevo na obra e o seu relacionamento com Ogib foi

²²⁵⁵ Jaeger, 2001, 27.

²²⁵⁶ Kothe chama-o anti-herói porque defende que ele deixou de ser “herói” por não se enquadrar nos valores subjacentes ao ponto de vista narrativo. Define, por fim, que “o que ele diz tem pé e tem cabeça”, porque a sua fala assemelha-se com a de um líder sindical dos soldados rasos. Kothe, 1987, 15-16.

²²⁵⁷ Grizoste, 2011, 167.

²²⁵⁸ Kothe, 1987, 14. Ser surrado em público por um aristocrata é o que lhe garante espaço numa epopeia, como se a sua humilhação de algum modo o exaltasse. *Ibidem*, 17.

²²⁵⁹ Jaeger, 2001, 42.

²²⁶⁰ O que Tersítes e os outros da sua condição demonstram não é senão a própria falta de independência e incapacidade de tomarem iniciativa própria. Auerbach, 1986, 18; Vidal-Naquet, 1992, 44.

²²⁶¹ Finley, 1982, 106.

²²⁶² Madelénat, 1986, 53.

²²⁶³ Vidal-Naquet, 1992, 104.

²²⁶⁴ Dias, 1944, 264. (em nota).

²²⁶⁵ Deve ter-se equivocado Maurício Pereira ao dizer que o poeta alterna combinando hendecassílabos com pentassílabos, sendo pentassílabos rimados e todos com rima aguda, portanto rima vocálica (Pereira, 1984, 39). Na verdade, trata-se de versos decassílabos (majoritariamente) alternados com tetrassílabos. Os decassílabos possuem rima na segunda, sexta e décima sílabas, mas estava correto ao dizer que os versos intercalados tinham rimas vocálicas. Contabilizámos os versos e são: seis hendecassílabos (368, 404, 409, 411, 413, 429), quatorze decassílabos (364, 366, 372, 374, 376, 380, 382, 384, 392, 396, 398, 400, 405, 407), três eneassílabo (370, 378, 402) e um octassílabo (394) e vinte e três versos alternados entre eles, dos quais quatro são pentassílabos (406, 408, 412, 414) e dezanove são tetrassílabos.

importante para estancar a dor do pai que, na loucura de um homem, procura esperança para alentar a dor e o receio pelo sumiço de sua prole.

Outros índios comparecem ao grito do membi de Itajuba e são menos relevantes na narrativa, como sejam: Itaroca, cujo epíteto é “indomável” (1.267); o exato significado de seu nome pode ser “casa de pedra”, já que em Tupi *itá* é “pedra” e *oka* o mesmo que “casa” (dos índios). Poti é ligeiro e destro (1.269), e também se iguala com Juçarana na única referência, significando o seu nome o mesmo que camarão. Mojacá e Mopereba aparecem juntos com o epíteto de “irmãos nas armas”. *Mbo* ou *Mo* é um verbo causativo (em tupi, os verbos intransitivos ou intransitivados, de substantivos, adjetivos, partículas, etc., formam-se com o auxílio dos prefixos *mo* e *ro*. Este *M(b)o*, como alerta Barbosa, é muito usado em tupi e tem diversas traduções, todas com o sentido de “fazer”, “ensinar”, “provocar”, “incitar”²²⁶⁶. *Jacá* é um cesto de cipós, como caçuás, logo Mojacá significa “fazer cestos”; completando o sentido com o nome do seu irmão Mopereba, *pereba* significa “ferida” e, por extensão, “o que provoca ferida”. Estes irmãos nas armas estavam sempre unidos e ninguém foi capaz de lhes resistir, eles que “lagos de sangue derramão juntos” (2.274), diz o poeta; filhos e pais e mães das tabas inimigas odeiam-nos, e enquanto mais choravam a glória de ambos mais esta se exaltava (1.272-277). O sentido do nome de ambos se completa, porque ambos faziam, colecionavam cestos de mortes provocando feridas, chagas nas tribos inimigas. E por fim Çamotim e Pirajá (1. 278), nomes que não apresentam qualquer epíteto e que jamais voltarão a ser citados; *çamotim* em Tupi quer dizer “vaso”, enquanto *pirajá* é um “cabaz” ou “viveiro de peixes”. O nome deles aparece encerrando um decréscimo de informação sobre os guerreiros, para que o poeta dissesse uma multidão de guerreiros, todos heróis, que só faltava nas nações menores e menos guerreiras (1.278-280).

ETHOS E PATHOS: OS GUERREIROS GAMELAS E A VISITA DE JURUCEI

Por fim Jurucei se aproxima dos Gamelas, depois de estar oculto durante 1074 versos, isto é, desde a sua última aparição no verso 1.378. Aparece agora saudado pelo filho de Icrá, o senhor dos arcos e quebrador das setas, o rei das selvas, Gurupema (4.14-17):

Bem vindo seja o fausto mensageiro,
O melifluo Tymbira, cujos labios
Distillão sons mais doces do que os favos,
Que errado caçador na brenha inculta
Por ventura topou! Hospede amigo,
Ledo nuncio de paz, que o territorio
Pisou de imigas hostes, quando a aurora
Despontava nos céos — bem vindo seja! (4.1-8)

As armas partidas lançadas ao chão indicam que o Timbira vem como mensageiro de paz. O poeta atribui-lhe os títulos de “fausto mensageiro”, “hóspede amigo”, “ledo nuncio de paz”. Gurupema pensa que o mensageiro vem lhe oferecer o corpo do chefe morto com todos os seus troféus e armas, a fim de lhe garantirem uma vida honrosa no Ibaque, na esperança de uma mensagem agradável²²⁶⁷.

Rompia a alva. Gonçalves, que soube tão bem elogiar o entardecer e a alvorada, dá uns requintes do lírico na sua epopeia, mas estes retoques líricos sobre o alvorecer e

²²⁶⁶ Barbosa, 1956, 190 (480, 481).

²²⁶⁷ Ackermann, 1964, 122-123.

o anoitecer estão espalhados um pouco por todo o poema. Lá atrás, Jurucei deixara a taba dos Timbiras no anoitecer (1.377-391), o segundo canto inicia-se com o perfazimento desse crepúsculo (2.1-16) e, sublimemente, o terceiro canto inicia-se com o excelso e melhor retoque lírico gonçalvino (3.1-25). Mas é interessante constatar como a aurora surge, no poeta lírico, sempre em momentos de aflição. Em *O Desterro de um pobre velho*, a alva desponta justamente no momento em que um velho está abandonando o seu rincão natalício para morrer no exílio. O poeta tinha muito prazer na viração do dia, tanto que nos seus *Primeiros Cantos* fez-nos um poema, *O Romper d'alva*, e logo a seguir *A tarde*, mas essa temática vai sempre aquecer um e outro poema²²⁶⁸. Perante a síntese de Gurupema sobre o amanhecer, tão amado por Itajuba no canto anterior, o gamela chefe deseja que o anúncio de Jurucei seja nem mais brando nem mais grato que o romper da alva, nem mais doce que a fresca brisa que de manhã cicia pela encosta relvosa, ansioso por ouvir a voz do mensageiro (4.9-13).

A aurora risonha contrasta com o rio contristado onde os Gamelas, de pé, dispunham-se sisudos e graves diante da praia, aguardando o mensageiro. O caudal regato de areia branca imitava a praia e, sereno, ali volvia as águas mansas, “como que triste de as levar ao rio” (4.50). Esse rio, obviamente é o Mearim contrastado com o Tejo, com as mesmas matizes utilizadas por Camões, eram as areias brancas, junto a Lisboa, no encontro do rio com o mar, de onde as naus partiam (*Lus.* 4.84); e a desembocadura do Mearim é justamente onde as naus chegavam (*Tim.* 2.237). São dois os elementos que encerram um quadro acabrunhado: o rio que carrega triste as suas águas para o mar e a areia semelhante a prata – porque foram a prata e o ouro os objetos de cobiça dos Europeus. A natureza espelha a mesma paz que os Gamelas esperam que lhes traga o mensageiro, e mais, o riacho está triste porque deve levar as suas águas tranquilas ao rio e à torrente turbulenta²²⁶⁹. Mas não está triste o rio apenas pelo seu ofício; essa rápida torrente conduz ao mar por entre a “selva umbrosa” e “brincas penhas” (4.45-52). Há também beleza no seu percurso, pois ao redor dispunham-se troncos gigantes cujas folhagens se debruçavam sobre o rio, luxuriando em viço os galhos por beberem o frescor das águas. O poeta se lembra das trepadeiras que, estendendo o verde ramo nas florestas, espalham as suas flores cintilantes (4.53-59). De fato, as orquídeas são admiradas por floricultores do mundo inteiro, mas as trepadeiras são parasitas e muitas delas chegam a ser letais para o seu anfitrião. A natureza bela e edénica de Gonçalves Dias encerra a solidão e a morte ao lado da beleza e da harmonia. O cantor das palmeiras, recordando agora as trepadeiras e as suas belas flores, lembra como o vento as meneava (4.60-67):

Era um prado, uma varzea, um taboleiro
Com mimoso tapiz de varias flores,
Agrestes, sim, nas bellas²²⁷⁰. (4.62-64)

Gonçalves é um exímio edénico, e muitos o têm condenado por cantar ambientes que ele mesmo não conseguiu vivenciar. Como, saudoso de Caxias, escrevera a *Canção do Exílio*, mas quando para lá voltou não foi capaz de lá viver, indo para São Luís e depois para o Rio de Janeiro sucedeu a mesma coisa. Verdade é que o poeta sempre

²²⁶⁸ A tarde, ao cair da noite, é em Gonçalves Dias a hora em que a saudade mais atormenta cruelmente o coração de quem anda errante, como se confirma no seu hino *A tarde*, onde compara essa aflição a espinhos agudos varando o coração de um lado a outro. Ackermann, 1964, 43.

²²⁶⁹ Ackermann, 1964, 132.

²²⁷⁰ Bandeira (1944), alegando erro de prelo, corrigiu este verso para “Agrestes sim, mas belas”. Seguiram-lhe o exemplo Houaiss (1959), Montello (1965) e Bueno (1998), e também nós estamos em acordo.

esteve inquieto, na sua vida passada entre a Europa e o Brasil. Mas surpreende este gosto preconceituoso de Gonçalves Dias, este espírito de humildade, para não dizer de inferioridade. Faz questão de dizer que eram agrestes como se a beleza estivesse em oposição ao campo e tudo aquilo que fosse rústico fosse bravio ou inculto. Este gosto pelas coisas agrestes já estava em Virgílio, do que são exemplo máximo as suas *Bucólicas*. Obviamente que há um contraste com as geórgicas virgilianas, já que elas serviam de manual para o camponês, ao passo que a poesia indianista de Gonçalves Dias só tinha um objetivo – a promoção do país, a divulgação do seu homem e da sua natureza. Contudo há uma semelhança entre Virgílio e Gonçalves Dias: que índio iria ler *Os Timbiras*? E convenhamos, haveria algum lavrador que lesse Virgílio? Não me parece.

Jurucei, por fim, está diante dos Gamelas, encontra na margem do rio sob os nós de embira um sem número de igaras amarradas, como se fossem por mãos mais que humanas trabalhadas. Vê-as e pasma-se o mensageiro, notando o poderio e o mau grado do inimigo, e consigo próprio vai discorrendo (4.68-74).

„Muitos e fortes são nossos guerreiros;
Muitos, certo, e as nossas tabas fortes,
Itajuba invencível; mas da guerra
É sempre incerto o azar e sempre vario!
E... quem sabe? talvez... mas nunca, oh! nunca!
Itajuba! Itajuba! — onde ha no mundo
Posses que valhão contrastar seo nome?
Onde a seta que valha derribal-o,
E a tribu ou povo que os Tymbiras venção ?!“ (4.75-83)

Seriam mesmo os Gamelas tão fortes? A inconstância de Jurucei levanta suspeitas, quando antes Itajuba o condenara por excesso de trepidez (1.184). Mas o morubixaba timbira foi inconsequente ao nomear como mensageiro um índio volúvel, na medida em que isso coloca em xeque a proposta de um tratado de paz. Contudo, também é verdade que não se podia esperar maiores proezas dos Timbiras, quando sabemos que, desde o início, o poeta os condenara ao extermínio. Jurucei não se sente confiante com a possibilidade de uma guerra, e é bom lembrar que, lá atrás, os Timbiras estavam todos receosos diante das imprecações dos Piagas e Jurucei não sabia nada do que lá se passara. Nos versos 4.80-83 Jurucei chega a questionar se é de fato importante tentar negociar com os tredos dos Gamelas, se não era suficiente a glória do nome de Itajuba. Ele sabe que a guerra é sempre incerta e o azar é sempre vário. O verso 4.78 recorda as primeiras palavras da *Arte da guerra*, ali, Sun Tzu cita as palavras de Li Ch'uan²²⁷¹, que tinha as armas como ferramentas de mal agouro. A guerra era um assunto sério que inspira grande temor e os homens só podem embarcar nela sem a reflexão que ela exige.

Os Índios não deixavam uma só afronta impune, mas o mensageiro dos Timbiras parece esquecido do tratado de honra de sua tribo. E a volubilidade de Jurucei levanta outra suspeita: seria o nome de Itajuba tão glorioso a ponto de a força dos Gamelas, que tanto o impressionou, não valer a pena pôr em xeque, ou seria na realidade apenas trepidez diante da força dos seus inimigos? Considero que os dois pontos se encontram, o temor de Jurucei e a admiração pelo seu cacique.

Dissemos já como a airocidade de Jurucei inspirou a desconfiança nos Gamelas (4.88-90). O último canto de Gonçalves encerra algumas inconsistências. O trépido Jurucei do primeiro canto entra agora pasmado diante das hostes dos Gamelas,

²²⁷¹ Tzu 1.1 (2009, 23).

demonstra-se surpreendido com o poderio bélico dos inimigos mas penetra as suas hostes com gestos de galhardia e com o semblante sereno e guerreiro que hauriu nos Gamelas a suspeita do poderio de Gurupema (4.84-90).

Os Gamelas foram hospitaleiros para com o mensageiro timbira, mas o poeta demonstra uma desconfiança nesta hospitalidade, porque foram corteses com “quem talvez não tardará buscal-o | com fina seta no leal combate” (4.82-93). Levam-no nas suas igaras pressurosos, servem-lhe o piraquém (peixe mal assado) usado na guerra, o mel de abelha silvestre – tão apreciado pelos indígenas –, um banquete de frutas agrestes e taças do espumoso cauim; o verso 97 fala até um “suculento pasto” que é servido. Trata-se de uma referência aos banquetes antropofágicos compartilhado entre as nações tupis²²⁷², e essa referência latente pode ser esclarecida com outro verso, de *I-Juca Pirama*: “Só de heróis fazemos pasto²²⁷³”, enuncia o chefe Timbira ao jovem Tupi, prisioneiro. Gonçalves Dias enaltece a antropofagia indígena pelo caráter divino que se encontra nesse ritual: a carne do forte continua a subsistir no ventre dos outros, e em *I-Juca Pirama* o índio foi recusado porque se mostrou fraco e os Timbiras não queriam com carne vil enfraquecerem-se. O caráter antropofágico gonçalvino sob o óculo de Rousseau não é bom, nem mal, não é vício nem virtude, porque o homem selvagem não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons²²⁷⁴. E a mesma referência reaparece no verso 4.134, na demonstração bélica do impiedoso Caba-Oçu, que a pouco acabamos de examinar.

Sem temor, Jurucei toma a taça pesada de noz de sapucaia e vai provando o mel, o piraquém, as iguarias, mas prudentemente priva-se do cauim – porque o vinho engana o homem (4.91-104) e, aliás, o poeta advertira que os Gamelas serviram as taças de cauim para “ver se mais que a fome o instiga a sede” (4.99). A amizade é a prova das psicologias indígenas exploradas pelos românticos, e Gonçalves Dias soube também ele explorar este episódio. Entre os Índios é notável a hospitalidade, que não é oferecida apenas aos amigos e conhecidos, mas também a qualquer desconhecido, podendo este se tornar depois um inimigo; mas qualquer um que se apresenta como hóspede é tratado com todos os cuidados e deferências²²⁷⁵.

Enquanto Jurucei repousa, os Gamelas se reúnem com o morubixaba (4.105-107). Caba-oçu aparece primeiro e ele é o quarto personagem gamela sobre o qual mais temos informação, perdendo apenas para Icrá, Gurupema e Itapeba. Seu epíteto é “valente” (4.108). *Cába* em tupi é “vespa”, “abelha”, mas também é “gordura”, “unto” ou “sebo”, e *oçu* é a partícula pospositiva que indica o aumentativo²²⁷⁶. Na lenda da

²²⁷² Em muitas culturas é tabu provar alimentos de outro grupo, é considerado impuro. Os alimentos e receitas do preparo na cozinha são partes inerentes à identidade de um grupo social. Em sentido simbólico provar o alimento de um lugar torna alguém parte inseparável dali. Por isso na mitologia grega Perséfone não pode ser resgatada do Hades por sua mãe Deméter, porque ela havia provado de uma romã que havia sido ofertada por Hades. Salles, 1998, 167.

²²⁷³ Gladstone Melo interpretou este “fazer pasto” como “alimentar-se”, e justifica pela sintonia com muitas perífrases formadas por um verbo e um substantivo: “fazes pazes”, fazer guerra”, “– furor”, “– gala”, “– figura”, “– míngua”, “– mostra”, “– praça”, “– questão”, “– tensão”, “– prova” (“provar” na linguagem jurídica). Normalmente estas perífrases correspondem a um verbo de sentido incompleto, às vezes corradical do substantivo, u.g. “fazer guerra”: guerrear”. Entende-se a palavra pasto, como: comer, devorar, destruir, interpretação que Gladstone Melo dissente. Embora não discorde que o sentido primeiro etimológico da palavra diz-se de “alimento de gado”, e que o sentido translato em português e latim, se refira as coisas espirituais, com isto, acha correto que, antes da metáfora, tenha ocorrido uma dilatação semântica no mesmo plano. Alega ainda que é o que se dá em Portugal na expressão corrente de “casa de pasto” para se referir aos restaurantes de baixa classe. Melo, 1992, 46, 47.

²²⁷⁴ Rousseau, 1995, 43-44.

²²⁷⁵ Ferreira, 1949, 198.

²²⁷⁶ Barbosa, 1956, 146; Dias, 1998, 1163, *ibidem* 1197. *Dicio*.

“Mulher deitada” esse personagem se chamava Cabaçu, segundo a grafia de Alda Bernardes²²⁷⁷. Entretanto em Tupi *oçu* pode sofrer alterações, sendo *açu*, *guaçu*, *turuçu* e *uaçu*. Caba-oçu tem um aspeto assustador: as ríspidas melenas corredias cortam-lhe o rosto, pende-lhe nas costas hirtas e lisas como o junco em feixes acamados no leite ressequido de invernosa corrente. O rosto feio aqui e ali apresentava manchas negras como a larga folha de bananeira colhida ao romper da alva, que a mão lasciva machucou brincando (4.109-117); mas é interessante como o poeta realça o negrume da face do personagem gamela, porque “aqui, ali, negreja manchas negras” (4.114). Caba-oçu era um valente guerreiro e sem piedade, tinha alma sedenta de sangue e era o mais cruel entre os Gamelas (4.118-120), como se percebe quando o poeta narra uma das suas proezas:

Apresou em combate um seo contrario,
Que mais imigo tinha entre os imigos:
Da guerra os duros vinculos lançou-lhe
E á terreiro o chamou, como é de usança
Para o triunfo bellico adornado.
Fiserão - lhe terreiro os mais d’emtorno:
Elle do sacrificio empunha a maça,
Improperios assaca, vibra o golpe,
E antes que tombe o corpo, afferra os dentes
No craneo fulminado: jorra o sangue
No rosto, e em gorgulhões se expande o cerebro,
Que a fera humana rabida mastiga!
E em quanto limpa á desgrenhada coma
Do sevo pasto o esquálido sobejo,
Barbaras hostes do Gamella torcem,
Á tanto horror, o transtornado rosto. (4.121-136)

Trata-se um ritual de antropofagia. Mas, segundo Cândido²²⁷⁸, esta evocação de combate, que ele chama de belo desenho da fúria guerreira, é uma imitação do episódio de Ugolino, na *Divina Comédia*. Para Ackerman²²⁷⁹, este episódio serve apenas para mostrar a forma bestial e sanguinária de luta de Caba-oçu, indivíduo de indescritível fealdade. Por isso, o poeta recorda uma cena repugnante, na qual o feroz Gamela, depois de despedaçar o crânio de um prisioneiro, bebe o sangue e devora o cérebro da vítima. Na literatura épica clássica, o conceito de nobreza esteve sempre muito ligado ao conceito de beleza; somente um personagem em Homero nos foi apresentado dotado de fealdade, e basta vermos como o poeta pinta Ulisses em detrimento de Tersítes. O herói é surrado publicamente por causa das suas reivindicações, algo que já expusemos anteriormente. Mas, comparando este episódio com outro, Gonçalves Dias cai num paradoxo: Itajuba castigou Catucaba por causa da sua trepidez, mas Gurupema não é capaz de fazer o mesmo com Itapeba, a ação de Gurupema não é anti-heróica apenas do ponto de vista epopeico, mas do próprio ponto de vista indianista, porque como analisa Araripe Junior²²⁸⁰, os índios “incapazes de uma lagrima, e com o *tacape* sempre prestes a suspender-se sobre a cabeça d’aquelle, que trahisse pelos gestos o menos signal de receio”. Mas também, homericamente falando, estes personagens deviam ser dotados de fealdade, mas n’*Os Timbiras* o ideal de beleza falta justamente naquele que é leal, Caba-oçu. O poeta pode ter tentado copiar o símile homérico, mas não soube muito bem como tratá-lo. Itapeba é um dos que aparecem para o concílio e o seu epíteto é ser rival

²²⁷⁷ Silva, 2000, 234, (a).

²²⁷⁸ Cândido, 1993, 84.

²²⁷⁹ Ackermann, 1964, 127-128.

²²⁸⁰ Araripe, 1869, 17.

de Gurupema (4.143), sendo que Gonçalves Dias traduziu o termo do Tupi como “chapa de ferro”²²⁸¹.

Outros Gamelas aparecem para o concílio de Gurupema, mas são descritos infimamente diante dos Timbiras. Jepiaba, cujo epíteto é “o forte entre os mais fortes” (4.137), tem aqui a sua única aparição; em tupi, o seu nome quer dizer “lenha”. Tucura, cujo epíteto é “o ágil” (4.139), em tupi quer dizer “gafanhoto”. Cravatá, cujo epíteto é “sombrio” (4.139), significa “duro”, “rijo”, mas se trata de uma planta espinhosa da família das bromélias. Andira, cujo epíteto é “o sonhador de agouros tristes” (4.140), entretanto o primeiro a desmentir com as armas (4.141), em tupi é “morcego”, e o poeta foi pertinente em dar-lhe o epíteto de “sonhador”, porque os morcegos possuem hábitos noturnos e estão cheios de mitos no imaginário ocidental. Piréra, “que jamais não foi vencido” (4.142), em tupi quer dizer “casca”, “pele”, “escama”. Oquena, “que por si vale mil arcos” (4.144), o nome aportuguesado em tupi é *okena* e significa “porta”²²⁸². Tanto Oquena, quanto Piréra trazem uma influência de um termo recorrente na literatura portuguesa: a dos heróis nunca vencidos; mas por outro lado é uma reivindicação nativista, quiçá, corrigindo a falha deixada por Gonçalves de Magalhães. E por fim Taiatu, Taiatinga e Nupançaba, (4.138) que não possuem epítetos. Deles, Bandeira diz que *taiatu* é o mesmo que *caitetu*²²⁸³; Taiatinga é o porco de queixada branca²²⁸⁴, enquanto Nupançaba é o açoitador, a açoitada²²⁸⁵.

Entre estes índios convocados para o concílio aparece também um estrangeiro com elevada virtude, mas é notório como o poeta só concedeu pujança aos Timbiras e nunca aos Gamelas. Tapuia é o nome pelo qual o poeta decide chamar, mas não é propriamente um nome, já que o termo *Tapuya* servia para designar tanto o Europeu que se atracava como os povos da família linguística *gê*, que eram considerados pelos tupi-guaranis como “bárbaros” ou gente da “língua travada”, e pelos Portugueses como “gente mais doméstica”²²⁸⁶.

Os Gamelas, reunidos com Gurupema, decidem acerca do tratado com Jurucei, se irão à guerra ou se aceitarão o tratado de paz. Itapeba opõe-se a Gurupema, querendo aceitar o tratado de paz, enquanto o morubixaba opta pela batalha e, como uma tormenta que rouqueja ao longe e cujo som confuso se espalha em surdos ecos, ou como a flecha ligeira corta os ares e perto soa e perto brame já sobranceira enfim roncando estala, nasce o fraco rumor que logo cresce, avulta, ruge e horrísono ribomba. Oquena, o herói que nunca foi vencido, com voz troante exclama, dominando o rumor que longe ecoa (4.184-193).

„Fujão timidas aves aos lampejos
Do raio abrasador, — medrosas fujão!
Mas não será que o heróe se acanhe ao vel-os!
Itapeba, só nós somos guerreiros;
Só nós, que a olhos nus fitando o raio,
Da gloria a senda estreita á par trilhamos.
Tens em mira quanto sou e quanto valho,
Armas e braço emfim!“ (4.194-201)

Rompe-se a densa turba que em torno de Itapeba se levantara (4.201-203), dá-se espaço a um quadro pasmoso comparado com o rugir dos vulcões no fundo do mar

²²⁸¹ Dias, 1998, 1176.

²²⁸² Bandeira *in* Dias, 1944, 319.

²²⁸³ Bandeira *in* Dias, 1944, 319.

²²⁸⁴ Bandeira *in* Dias, 1944, 319.

²²⁸⁵ Anchieta, 1990, 80-81; Dias, 1998, 1196.

²²⁸⁶ Silva, 2004, 33.

(4.204-214). A turba estranha e pasma o desusado arrojo, e Caba-oçu, mais do que todos, enleva-se da ação que o maravilha e clama altivo (4.215-220):

„Eu tambem serei comvosco,
Eu também, que a só mercê vos peço
De haver ás mãos o perfido Tymbira.
Seja, o que mais lhe apraz, invulneravel,
Que d’armas não careço por vencel-o.
Aqui o tenho, — aqui commigo o apérto,
Estreitamente o apérto nestes braços
(E os braços mostra e os peitos musculosos)
Ha-de medir a terra já vencido,
E orgulho e vida perderá co’ o sangue,
Arrã soprada, que um menino espoca!“ (4.220-230)

Interessante como a temeridade de Caba-oçu sofre uma ligeira divagação. O personagem que, diante da matança, não sentira nenhum medo, e horrivelmente se alimentara com o cérebro cru de sua vítima na frente dos seus amigos, agora, diante da possibilidade de ter de enfrentar Itajuba, fraqueja. Evoca a invulnerabilidade do Timbira e a falta de necessidade de ter de o enfrentar pelas armas. É a primeira vez na poesia gonçalvina que o índio quer sair vitorioso através do diálogo, mas Itajuba tenta trazê-los de volta da mesma maneira que partiram deliberadamente e a proposição de cuidar bem dos prisioneiros e oferecer um bom trato para que fosse útil era um princípio defendido por Sun Tzu²²⁸⁷ lá na China e que influenciou o conceito europeu de fazer a guerra, como já dissemos; por outro lado mais vale capturar os guerreiros de um inimigo do que aniquilá-los²²⁸⁸, e a união com os Gamelas faria de Itajuba um chefe de maior renome e ele não está disposto a ter de derramar mais sangue para conseguir o seu objetivo, já que estes índios eram seus, por direito, adquirido em combate. A proposta de Itajuba era apenas a do resgate da tribo fugitiva, já que através de um duelo a tinha adquirido, ao passo que alguns Gamelas, na companhia de Itapeba e no diálogo de Gurupema – que evocara a fragilidade do chefe Timbira em procurá-lo para um tratado de paz – vêem nisso uma vitória conseguida sem o uso de armas.

Caba-oçu aceita a proposta de paz com os Timbiras, já que vê nisso a vitória de sua tribo, e depois do seu discurso bate o chão com o pé e na areia enterra-o orgulhoso e robusto; o vulgo aplaude de prazer e rancor, soltando gritos tão altos como se tivessem aos pés, rendido e morto, o herói dos Timbiras (4.231-235). Gonçalves Dias não economizou na ignomínia do discurso do herói horrendo, aplaudido pela multidão, que de todos os termos que tem a língua portuguesa, o poeta designa de “vulgo” (4.232), palavra que em latim (*vulgus*) significa povo, é certo, mas de classe social mais baixa. Mas também Virgílio empregou o termo na *Eneida* em algumas ocasiões, como por exemplo em 2.39 (*scinditur incertum studia in contraria uulgus*²²⁸⁹), onde tem o sentido de “com as pessoas, com o público em geral”, ou em 2.98-99 (*hinc spargere uoces | in uulgum ambiguas*²²⁹⁰), com o sentido de “grande massa”. Em geral, no entanto, no latim o termo aparece com o sentido da generalidade das pessoas da classe social mais baixa, a plebe, o povo. Por entre os dentes alvos que branquejam o gamela ri-se de prazer, “ao rosto a côr lhe sobe” (4.238), e aos olhos chega um fugaz clarão da raiva que aos Timbiras votou há muito; mais do que todas as coisas, o espólio paternal do chefe mostrou ser a sua vaidade (4.236-241).

²²⁸⁷ Tzu 2.19 (2009, 40).

²²⁸⁸ Tzu 3.2 (2009, 45).

²²⁸⁹ “A multidão, hesitante, divide-se entre atitudes contrárias”.

²²⁹⁰ “de espalhar entre o povo rumores suspeitos”.

Jurucei vem com os desígnios da sua tribo, e o chefe timbira exige que os Gamelas cumpram o juramento, enquanto que Gurupema qualifica de desleal o combate em que seu pai foi vencido. Itajuba exige a fusão das duas tribos sob o seu governo, que se construam novas tabas no lugar da luta, que se apregoem ao mesmo tempo como monumento triunfal a sua glória²²⁹¹, mas não se pode negar que o Timbira inova na epopeia. Com efeito, ele podia abrir a guerra contra os fugitivos como o próprio Tapuia alertou Gurupema, mas prefere o discurso, a diplomacia que o Europeu negava e que, pelos vistos, o Índio dominava. O cacique gamela é imprudente, mas é inegável que a proposta fosse branda, porque Itajuba não pretendia escravizá-los, senão apenas fazer cumprir o tratado com Icrá. Antes, dissera: “se me vences, são teos; se és vencido, os teos me sigam” (1.58-59); mas essa versatilidade gonçalvina é extraída de Virgílio. Conforme Highet²²⁹², os discursos na *Eneida* são enfaticamente diferentes daqueles que acontecem em Homero: são mais intensos, mais concentrados, com menos divagações, mais cuidadosamente construídos e motivados. Da mesma sorte, contêm mais argumentos: por exemplo, o discurso de Latino para Turno (*Aen.* 12.19-45) é mais diplomático e versátil do que o de Príamo para Heitor (*Il.* 22.28-76).

Segue-se, após a decisão de Gurupema, um extenso discurso de oratória de um Tapuia. O gamela é vencido pela elocução do forasteiro, mas não é persuadido assim o objetivo da retórica não é atingido²²⁹³, e assim parte o morubixaba pela praia, pensativo, para encontrar-se com Jurucei (4.347-349). No reencontro, sentam-se na arena Jurucei, Gurupema e todos os Gamelas presentes. Reina o silêncio, uma recepção amistosa (4.350-352), e o narrador decide intrometer-se no concílio descrevendo o ambiente. Neste momento, escutamos o defensor dos Índios, o Gonçalves Dias cheio de complexo de inferioridade:

— alli não viras
 Nem pompa oriental, nem galas ricas,
 Nem armados salões, nem côrte egregia,
 Nem regios paços, nem caçoilas fundas,
 Onde a cheirosa goma se derrete.
 Era tudo singelo, simples tudo,
 Na carência do ornato — o grande, o bello,
 Na própria singelesa a magestade.
 Era a terra o palacio, as nuvens tecto,
 Columnatas os troncos gigantescos,
 Balcões os montes, pavimento a relva,
 Candelabros a lua, o sol e os astros. (4.352-363)

Este excerto é uma recuperação de outro, figurado no segundo Canto (2.39-45). A América infeliz que não teve granito, nem mármore talhado, nem palácios, nem torres, nem castelos, nem grimpas, nem zimbórios, nem feituas de pedras, senão rudas palhoças. A mesma terra que aqui é destituída da pompa que os orientais tinham, essa é a terra que não tinha galas, nem salões armados, nem corte egrégia, nem palácios régios, nem caçoilas fundas. Na carência de ornatos, tinha a singela e majestosa natureza: a terra é o palácio, as nuvens o teto e as árvores as colunas, os montes balcões e a relva pavimento, o candelabro enfeitado pela lua, o sol e os astros. Gonçalves Dias distingue

²²⁹¹ Ackermann, 1964, 126.

²²⁹² Highet, 1972, 9, 10.

²²⁹³ A parcialidade que procura influenciar o árbitro da situação; a persuasão pelo seu elevado grau de credibilidade. Lausberg, 2011, 103.

as estrelas da lua e do sol, Virgílio mais distante no tempo também distinguia as estrelas dos planetas²²⁹⁴.

Descansados na areia, como festiva taça num banquete, desfrutando de um cachimbo da paz que corre por todos os índios e exalava fumo intenso, mudos, almejam ouvir o mensageiro. Gonçalves Dias, leitor dos cronistas, sabia que o Índio era manhoso e dado ao charme: ali estão reunidos e o poeta diz do seu desejo, mas que mantinham-se mudos, enquanto que Jurucei nada dissera (4.364-371). Essa arte do fingimento, dado o caráter egocêntrico de ambas as partes, era muito comum na descrição dos cronistas coloniais. Contudo, é difícil concordar, com eles ou com o próprio poeta, de que ambos estavam ansiosos – um por dizer, os outros para ouvir –, e que apenas nenhuma das partes era capaz de manifestar-se. Quiçá fosse manigância indígena que jamais compreenderemos culturalmente em virtude da nossa formação europeizada. Ao cabo, Gurupema intervém para iniciar um diálogo, afim de descobrirem os desígnios de Jurucei. Seguem-se as saudações cortesias, primeiro do morubixaba e depois do mensageiro, a quem dá o tempo livre para dizer (4.372-377):

„Todos vós, que me ouvis, vistes boiantes,
A mercê da corrente, o arco e as setas
Feitas pedaços, por mim mesmo inuteis.“ (4.378-380)

A resposta de Gurupema causa espanto no mensageiro (4.381-406), que não se abate mas decide dizer, por fim, dos desígnios a que viera e do tratado que Itajuba propunha aos Gamelas. Responde-lhe que sem ignavo temor a voz se embargara e emudecera-se de ver quanto desconhecia o Gamela os altos brios do morubixaba Timbira (4.407-410):

Tres grandes tabas, onde heróes pullulão,
Tantos e mais que vós, tanto e mais bravos,
Cahidas a seos pés a voz lhe escutão.
Não quer dos vossos derramar mais sangue:
Tigre cevado em carnes palpitantes,
Regeita a facil preza; nem o tenta
De perjuros haver tropheos sem gloria.
Em quanto pois a maça não sopeza
Em quanto no carcaz dormem-lhe as setas
Immoveis — attendei! — cortae no bosque
Troncos robustos e frondosas palmas
E novas tabas construi no campo,
Onde o corpo cahio do rei das selvas,
Onde empastado inda enrubece a terra
Sangue d’aquelle heróe que vos infama!
Aquella briga emfim de dois, tamanhos
Signalae; por que estranho caminheiro
Amigas vendo e juntas nossas tabas,
E a fé que usais guardar, sabendo, exclamem:
Vejo um povo de heróes, e um grande chefe!“ (4.411-430)

Os desígnios de Jurucei, imputados no primeiro canto por Itajuba (1.207-227), foram transmitidos com um certo controle pelo trépido mensageiro que, apesar de tamanha afronta de Gurupema, não se abalou. Alguns versos são aliteraões (os versos: 4.411-413 [1.218-220] e 4.426-430 [1.224-227]), e outras são *ipsis uerbis* (os versos 4.414 [1.214], 4.415 [1.213], 4.418-419 [1.210-211], 4.420-423 [1.218-221]), pelo que apenas três versos são por conta do mensageiro, contudo continuam fidedignos (4.416 e

²²⁹⁴ Hérrouville, 1940, 10.

424), e somente um ressaltamento no verso 4.417 em relação às palavras de Itajuba. Entretanto, essa adição competiu para reparar a supressão do verso 1.216 (“tantos e mais que vós, tanto e mais bravos”), para que o mensageiro não se esquecesse de dizer da superioridade dos Timbiras, deixando de dizer da quantidade e de qualidade das suas hostes e recordando a fidelidade em cumprir as leis dos Timbiras.

O CONFLITO FINAL DA *ENEIDA* BRASILEIRA: VIRGÍLIO E GONÇALVES DIAS

Gurupema propôs um combate a Jurucei a fim de comprovar a destreza do mensageiro nas armas (4.442-449), ato que foi duramente criticado pelo Timbira (4.478-500). Surpreendentemente, ao contrário do que Itajuba havia dito, Jurucei é um dos personagens mais consistentes dentro de *Os Timbiras*, porque não se abate diante da audácia dos Gamelas. Gonçalves Dias terá errado, talvez, em exaltar demasiado os Timbiras e rebaixar os Gamelas, ao ponto que um herói homérico jamais chegaria. A sutileza ardilosa de Gurupema é um engodo, e Jurucei alerta-o para quantas consequências viriam dessa ação vil, chama-o de medroso diante do chefe Timbira, lembrando que está sendo convidado ao combate quando está sem armas, sozinho e fraco.

Eu, sosinho entre os teos que me rodeião,
Sem armas, entre as armas que descubro,
Sem medo, entre os medrosos que me cercão,
Em tanta solidão seguro e ousado,
Rosto a rosto contigo, e no teu campo,
Digo-te, ó Gurupema, ó rei das selvas,
Que és vil, qu’és fraco! (4.494-500)

O poeta quebra o verso 500 para dizer que uma sibilante flecha romperá a turba multa e se cravará no braço de Jurucei, que ousado ainda falava (4.500-502), ironicamente elogiando a hospitalidade dos Gamelas e a segurança dos mensageiros e dos guerreiros desarmados:

„É seguro entre vós guerreiro inerme,
E mais seguro o mensageiro estranho! (4.503-504)

Ainda assim, aceita o arco e a flecha do morubixaba com a certeza de que vai reparar a ofensa infame e tão grave, que nem os vis aimorés alguma vez sonharam, e ele tem o sorriso mofador nos lábios. Jurucei se mostrava muito mais valente do que o jovem que encontramos em *I-Juca Pirama*, porque em nenhum momento ele tem medo da morte, senão que acusa a covardia de Gurupema de quebrar as leis de hospitalidade.

Aceito o arco, ó chefe, e a treta flecha,
Que vos heide tornar, ultriz da offensa
Infame, que Aymorés nunca sonharão! (4.506-508)

Sem nenhum pejo e medo, Jurucei ainda revela o lugar onde os Timbiras estão reunidos à espera de uma resposta que ele, certamente, não poderá entregar, embora isso possa ter sido um ato imprudente do herói, porque tredsos que eram poderiam surpreender aos Timbiras com um ataque traiçoeiro.

Ide, correi, quem vos impede a marcha?

Vingae esta corrente, não mui longe
Os Tymbiras estão! — Voltae da empresa
Com este feito heroico rematado;
Fugi, se vos apraz; fugi, cobardes! (4.509-513)

Mesmo ferido, continua a ameaçar os Gamelas. Enfim, Gurupema é Turno; e, Jurucei é Palante. Mas Palante morre armado em combate, ao passo que Turno morreu indefeso. Assim, no final da obra Jurucei é Turno e Gurupema é Eneias. Contudo, ao contrário de Turno, Jurucei não roga pela vida, ele tem a certeza de que Itajuba vai persegui-los por água, por terra, pelos campos e pelas florestas, e que não vai deixar sem que paguem gota por gota o sangue do mensageiro morto à ignomínia dos Gamelas (4.514-518). Fala Jurucei, e o verso 4.518 é quebrado pelo poeta, porque já o mensageiro não podia continuar, vencido que fora pela morte. O seu óbito foi tão rápido que é comparado “como o raio em noite escura | Cegou, desapareceu!” (4.518-519).

O poeta termina com Gurupema de timorato, procurando o autor do crime, ele que inquire, mas debalde. Esta coragem do mensageiro de Itajuba, que diante da morte iminente não sente medo de vociferar ameaças quando ainda estava rodeado de inimigos bem armados, pode ser comparada à de Palante, gritando diante de Turno a pequenez da morte diante da glória com ela alcançada²²⁹⁵ (*Aen.* 12.449-450). Ele é semelhante a Tabira que, cravejado de setas, caminha destemido em direção aos inimigos e, ao invés de pedir clemência, brada: “Basta, vis, por vencer-vos um só!”. Por outro lado a falta de medo é a prova cabal da sensatez daqueles que não são capazes de sentir, porque o medo é uma paixão estranha que transforma o juízo do homem²²⁹⁶. No capítulo 4.3. criticámos Kothe, quando questionava a atuação do velho valente em *I-Juca Pirama*; o quadro virgiliano desmascara a crítica feita por ele porque, certamente, este não compreendia as leis éticas e morais das sociedades tribais, e não nos esqueçamos que os Timbiras eram povos indígenas que desconheciam o modelo social e estatal da atualidade.

Este foi o final inesperado da obra, imprevisto para nós leitores, imprevisto para o próprio poeta que ansiou um dia escrever o resto da epepeia. O que teríamos a seguir será para sempre uma incógnita, embora possamos de Henriques Leal extrair um eventual desfecho para o poema, o que jamais suprirá a lacuna deixada pelo poeta.

Não creio que o poeta fosse alterar o plano narrativo d’*Os Timbiras*. Gurupema, apresentado no início como continuaria a ser – um herói baixo, mesquinho e inferior à posição que ocupa –, encerra o poema com um carácter espontâneo, ao induzir o emissário timbira a lançar contra si terríveis acusações, expressões de escárnio e maldições. Para mostrar o efeito produzido na assistência pelas ofensas do chefe Gamela, o poeta inclui, de forma concisa, um acontecimento significativo: a flecha disparada por mão desconhecida, lembrando a morte de Camila, na *Eneida*. Porquê, para quê ferir um emissário desarmado que trouxe as suas armas partidas e as deitara ao chão antes de entrar no meio da hoste guerreira? Ferir um soldado nesta condição não parece, de fato, um quadro épico. No entanto, o poeta fê-lo assim; mas com que finalidade? O poema encerra com o chefe Gamela procurando o autor do incidente; ao passo que ainda há um inopinado desaparecimento de Itajuba, conforme examina Ackermann²²⁹⁷.

O quarto canto parece o mais monótono de todos, não tem nenhum grande acontecimento como a batalha entre Itajuba e Icrá no primeiro canto; nem possui a

²²⁹⁵ André, 1992, 41, (b).

²²⁹⁶ Montaigne, 1976, 47. In “Do medo”. O medo é mais importuno e mais insuportável que a própria morte. *Ibidem*, 50.

²²⁹⁷ Ackermann, 1964, 126.

melancolia de Itajuba depois da batalha e a angústia de Ogib no segundo canto; nem um carpido como a América infeliz, a expectativa dos sonhos dos Timbiras, nem uma luta parecida com a Catucaba e Japegoá do terceiro canto. De fato, o quarto canto é ofuscado por uma certa monotonia pelas incertezas que aguardam os Timbiras e os Gamelas. Terminou assim: incerto porque a vida é incerta O quarto canto é evidentemente o mais homérico: o animado conselho de Tapuia recorda-nos os gregos, o rompimento de Jurucei com o chefe Gamela tem laivos da desavença entre o divino Aquiles e o filho de Atreu²²⁹⁸. Contudo a morte de Jurucei é uma cópia do final da *Eneida*, que pouco lembra o que o projeto pregava: uma *Ilíada*. O poema ficaria assim, inacabado, tal como Virgílio também deixou a sua obra magna. Carlos André²²⁹⁹ resumiu o herói no final da *Eneida* como “um Eneias vergonhosamente vencedor, calcando aos pés um cadáver inerte, trespassado pela sua espada”. No final d’*Os Timbiras* ficamos com uma impressão bastante semelhante: Gurupema se mostrou bastante mais inferior que o seu pai, Icrá; Jurucei se mostrou mais valoroso do que o seu chefe acreditava. Gurupema não conseguiu controlar os seus heróis, tanto que um deles feriu mortalmente o emissário dos Timbiras, e a má hospitalidade é um erro imperdoável nas comunidades primitivas, o próprio destino de Tróia estava ligada ao tratamento que Laomedonte deu a Poseidon e Apolo, que, construíram as muralhas e fortificações ao redor da cidade e não receberam o pagamento devido.

No nível microestrutural, Gonçalves Dias serve-se de um instrumento heurístico que nos permite, aos moldes da tragédia grega, reconhecer a significação numa gradação ascendente²³⁰⁰. Contudo, é muito complicado examinar um poema inacabado, porque jamais poderemos dizer que ele se encerra desta ou daquela maneira, pois no fundo sabemos que um outro desfecho era esperado. Ainda assim, desconsiderando os dois terços extra prometidos pelo poeta, aquilo que sobrou d’*Os Timbiras* e que ficou por encerramento o aproxima mais da *Eneida* do que da *Ilíada*. Podemos encontrar a mesma violência de Virgílio em Gonçalves Dias, mas esse caráter virgiliano foi extraído das tragédias gregas; Farron²³⁰¹ recorda que três possuem violência perto do final – *Édipo Rei* (Sófocles), *Agamémnon* (Ésquilo) e *Medéia* (Eurípedes). Mas apesar da violência comum em todas as tragédias gregas, apenas quatro delas possuem violência no final – *Prometeu Agrilhado* (Ésquilo), *Electra* (Sófocles) e *Hécuba e Heraclidas* (Eurípedes)²³⁰², contudo há várias outras, *Coéforas* de Ésquilo, por exemplo. Já o discurso final de Eneias, condenando Turno à morte (*Aen.* 12.947-949), é modelado sobre as palavras de Aquiles em relação à morte de Heitor (*Il.* 22.331-336)²³⁰³. Para Highet²³⁰⁴, a conduta de Eneias é tão violenta com Dido que ele não pode ser considerado humano, e por isso ela chora, (*Aen.* 4.365-367), o que para ele constitui um

²²⁹⁸ Gonzaga Filho, 1940, 1.

²²⁹⁹ André, 1992, 75, (b).

²³⁰⁰ Aart Van Zoest nomeia este conceito de “iconicidade diagramática”, que permite descobrir significações nos textos. Ele utiliza como exemplo a obra *Phèdre* de Racine, cuja personagem, Fedra, esposa de Teseu, ama num amor ilícito e faz ao longo do texto três confissões: a primeira diante da sua ama e confidente Oenone, a segunda perante Hipólito e a terceira diante do seu marido Teseu – mas nesse momento ela sabe que vai morrer, porque ingeriu o veneno. Se estivermos dispostos a considerar a ordem das confissões como um fenômeno estrutural significativo, como um ícone diagramático, de gradação ascendente. Zoest, 1981, 203-204.

²³⁰¹ De acordo com Farron, as últimas dez linhas são dedicadas às palavras que Édipo dirige aos Tebanos, dizendo que devem esperar novas fortunas. Para ele, é em *Medéia* que temos a conclusão mais brutal de toda literatura grega e romana da época, mas que é menos brutal, ainda assim, que o final da *Eneida*. Farron, 1982, 139.

²³⁰² Farron, 1982, 138.

²³⁰³ Highet, 1972, 188.

²³⁰⁴ Highet, 1972, 224.

retorno à reprovação de Pátroclo em relação à conduta de Aquiles (*Il.* 16.33-35). É o próprio Jurucei quem denuncia a vileza de Gurupema, por condenar à morte um homem desarmado. Gonçalves Dias só poderia extrair este símile de Virgílio, mas nunca de Homero. Virgílio fez isto mais do que uma vez. Príamo, idoso, é morto em uma guerra dentro do seu aposento, e o próprio Turno é morto por Eneias, quando já estava vencido e clamando por compaixão. De nada vale o pedido de Turno como de nada valeram os discursos de Jurucei; Gurupema é insensível como Eneias foi com Dido.

É interessante que Gonçalves Dias funde este herói em características ora extraídas de Eneias, ora de Turno. Mas Jurucei é dotado de uma originalidade gonçalvina; aparece no final quase suplicando, como Turno, mas se não suplica defende-se por estar desarmado e acusa a vileza de matar um herói sem armas. No entanto ele não é Turno, porque é apenas um emissário, e talvez Gonçalves Dias não fosse dar tanta ênfase a este mensageiro mas, pela dimensão d'*Os Timbiras*, Jurucei tornou-se o símbolo da imbecilidade juvenil e da trivialidade de Gurupema. Certamente que o cacique havia de pagar pelo seu atrevimento, ele que em nenhum momento parece certo daquilo que deve fazer, embora mantenha-se decidido a fazer uma guerra contra os Timbiras.

Os Gamelas decidiram ouvir o embaixador dos Timbiras mas, ao ouvi-lo, inconveniente e arrogantemente, acendeu-se a cólera e foram requintando discriminações até que um deles feriu mortalmente o braço do mensageiro²³⁰⁵. Esse final abrupto é o que sobrou do poema, mas o que nos sugere ele? Era um alerta que servia para todos os povos indígenas, mas também para todos os Brasileiros, porque o poeta deixou muitas mensagens implícitas sobre os destinos do Império. O encerramento da obra, tal qual na *Eneida*, onde na linha final o poema retorna a uma diferente e escura, *vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*²³⁰⁶ (*Aen.* 12.952), um final muito infeliz²³⁰⁷. *Umbras*, neste ponto, se refere aos espíritos dos mortos no mundo dos mortos, e não tem o sentido de “sombas” ou “escuridão” propriamente dito. Ao invés, o quadro remete para um pessimismo, porque recorda a morte.

Da mesma sorte, no final daquilo que sobrou d'*Os Timbiras*, há uma comparação do poder da luz em meio das trevas, do raio que na noite escura surge e desaparece repentinamente, tal como um sujeito na escuridão. São abordagens diferentes, mas ambos os poemas retornam a um ambiente em que se fala de escuridão, ambiente onde Gurupema aparece perdido à procura do malfeitor, encerrado no pessimismo do último verso do poema: “ninguem foi, ninguém sabe, mas todos viram” (4.519-522).

Virgílio encerra a *Eneida* com o retrato do herói a matar a sangue frio um inimigo prostrado e indefeso e a luz que ilumina Roma é entrecortada por densas sombras. O Aquiles de Homero estropiou cadáveres, Camões por sua vez, homem e poeta, cantor e guerreiro, traça o seu tempo com fidelidade, onde a luz e a sombra, a glória e a tristeza andam de mãos dadas²³⁰⁸; Camões, no final da sua epopeia mostra um ceticismo e desilusão em relação aos portugueses por não encaixarem perfeitamente no seu modelo de heroicidade idealizado e em virtude disso que o seu poema se torna um modelo a cumprir, e daí o sentido didático do seu poema²³⁰⁹; Gonçalves Dias deixou

²³⁰⁵ Leal, 1874, 295.

²³⁰⁶ “Com um gemido, foge indignada para as sombras”.

²³⁰⁷ Theodorakopoulos, 1997, 163; Powell, 2008, 173.

²³⁰⁸ André, 1993, 236.

²³⁰⁹ Carvalho, 2008, 135, (a).

um final apreensivo, entre poder e justiça, entre história e humanidade, entre arma e pietas, tão semelhante ao final da *Eneida*, como identificado por Cesare²³¹⁰.

As três obras virgilianas terminam em morte: as *Bucólicas*, na morte do ideal arcádico, traído pela paixão de Galo; as *Geórgicas*, na morte de Orfeu, perdida definitivamente Eurídice; a *Eneida*, na morte de Turno, brutalmente assassinado por Eneas, acometido pelas fúrias. Todas elas se assentam nesse ciclo de morte-renascimento: a apoteose de César, a ressurreição da Itália e as profecias do futuro de Roma, respetivamente²³¹¹. Gonçalves Dias parece seguir-lhe o modelo: no seu teatro: *Patkull* conclui com Namry gritando enquanto ele cai²³¹². *Beatriz Cenci* termina com Lucrécia caindo, entretanto D. Francisco tinha caído logo em seguida de ter dado a punhalada na esposa²³¹³. *Leonor de Mendonça* termina com a morte injusta da personagem pelas mãos de D. Jaime²³¹⁴. *Boabdil* termina com Aben-Hamet caindo depois de uma punhalada²³¹⁵. De igual modo, todas elas se assentam nesse ciclo de morte-renascimento: a morte de Patkull era o início de um legado que marcaria a conquista da Polónia por parte do rei Carlos XII da Suécia que deporia o rei Augusto II da Saxónia; a morte de Beatriz Cenci se converteu em um símbolo de resistência contra a aristocracia Italiana; a morte de Leonor de Mendonça obrigou D. Jaime a custear pessoalmente as despesas da expedição para a tomada de Azamor, em Marrocos; a morte de Boabdil é o fim do domínio mouro em Castela e a entrega definitiva do reino na mão dos cristãos. E em todas elas reina a traição. A traição presente no final da *Eneida*, que está em *Meditação* e n'*Os Timbiras*. Da mesma forma, *Meditação* como já abordamos no capítulo anterior, no último verseto o poeta cai sem forças depois das suas visões amargas (*Med.* 3.13.4) e a obra se assenta num ciclo que descreve o surgimento de uma sociedade anómala. *Os Timbiras*, como já dissemos, é o poema do surgimento do Império do Brasil que, coincide com a extinção do povo americano. Contudo, nem *Os Timbiras*, nem *Meditação* foram finalizados.

²³¹⁰ Cesare, 1974, 239.

²³¹¹ André, 1992, 70, (b).

²³¹² Dias, 1998, 839.

²³¹³ Dias, 1998, 899.

²³¹⁴ Dias, 1998, 967.

²³¹⁵ Dias, 1998, 1032.

4.8. O FRACASSO DE GONÇALVES DIAS

Chego a pensar com amargura que eu já vivi muito e vejo com satisfação que já é tempo de morrer.

Gonçalves Dias in carta, Leal, 1874, 128

Vi nos jornais que eu tinha morrido, li as minhas necrologias! Estou morto! Não há dúvida mais certa. Atiraram-me às cordas. O oceano é o único túmulo digno de um poeta, que não foi muito d'água doce. Deus lhe fale n'alma. *Requiescat in pace.*

Gonçalves Dias, 1998, 1121

A reflexão do fracasso gonçalvino inspira-se no fracasso do seu predecessor. Contudo, não se pode dizer que Virgílio tenha falhado tanto na concepção do seu objeto, na recolha e preparação do seu material, ou na arte e na faculdade exigida para uma narrativa impressionante²³¹⁶. Um outro exemplo é o medievalismo francês, todos sabemos que os franceses procedem de três grandes troncos: gauleses, romanos e germânicos; são três famílias indo-europeias. Sabe-se ainda que ali dominava etnologicamente o elemento gaulês. Se os poetas franceses tivessem se dividido cada um com uma tese étnica particular, a literatura francesa seria uma coisa híbrida e intolerável²³¹⁷. Desta maneira, o índio não é o fracasso dos indianistas nem de Gonçalves Dias, já que, deliberadamente, o poeta jamais tentou fazer uma *Eneida* brasileira, mas foi apregoando uma *Ilíada* tropical que chegou lá.

Gonçalves Dias foi um continuador do indianismo que nasceu no arcadismo com Basílio da Gama e Durão. Mas, é inexato que Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias tenham preenchido alguma coisa neste sentido. São posteriores aos árcades, mas também não concederam ao índio o primeiro lugar. Depois se tivessem feito, seria em pura perda, seria um atentado contra a história: o índio não é o vencedor, o primeiro lugar não lhe podia pertencer. Se o lusismo exclusivo é um absurdo, o indianismo absoluto não é diferente²³¹⁸.

Aclimatado ao redor da linha do Equador, seu poema americano é na verdade uma poesia brasileira, e por mais que insistisse colocando as Andes, o lhama, o condor, o Piaga, os Manitôs, etc., por mais que se lembrasse das naus da Holanda, dos galeões de Espanha, das fragatas de França e das caravelas portuguesas, se esquece de um *Mayflower* da Inglaterra e os povos Europeus citados são apenas aqueles que intervieram na colonização do Brasil. Mister ainda, estes povos se restringiram sobretudo ao nordeste brasileiro, a região da província natal de Gonçalves Dias. Os seus Timbiras e Gamelas habitavam o vale do Mearim e estavam longe de ser belicosos como os Tupinambás e Aimorés. Mas isto não importa! Nenhuma tribo poderia representar todas as outras sem ser contestada. Também a *Confederação dos Tamoios* de Gonçalves de Magalhães tomou o partido de um grupo indígena, e antes dele Santa

²³¹⁶ Sellar, 1897, 360. "Yet all feel that the *Aeneid* is much inferior to the Homeric poems is natural human interest, as it is much inferior in reflective interest to the greatest extant dramas of *Aeschylus* and *Sophocles*."

²³¹⁷ Romero, 1888, 227.

²³¹⁸ Silvio Romero discordando de Ferdinand Wolf por ter feito um julgamento dos árcades concluindo que estes poetas não deram as suas obras o primeiro plano aos índios e que Magalhães e Gonçalves Dias haviam suprido esta lacuna. Romero, 1888, 235-236.

Rita Durão e Basílio da Gama. Portanto, Gonçalves Dias não falhou na sua escolha e na preparação de sua arte. Os Timbiras representam todos os povos indígenas com a mesma autoridade com que o Brasil pode representar todos os países americanos, porque no fundo são uma coisa só, passaram todos pelos mesmos processos. Quando o poeta compara os povos europeus e americanos sente uma dor fria e aguda, um sentimento de inferioridade, de incapacidade, por assim dizer. Mas na *Eneida*, por exemplo, esta inferioridade surge quando Virgílio ao construir a sua história quer torná-la ao mesmo tempo real e vivida. Esse pessimismo surge em parte, de uma inferioridade de seu temperamento próprio, e em parte da adaptabilidade inferior da vida de sua própria idade. O contraste entre Homero e a vida de Virgílio, para Sellar²³¹⁹, é fundamental para a inferioridade do poema. Ou seja, olhando para Gonçalves Dias com o seu pessimismo e crença de sua inferioridade racial, o que poderíamos esperar? A sua consciência de inferioridade incluía o sentimento presunçoso de ser o primeiro poeta nacional, portanto sem um predecessor, embora lhe pesasse a sombra de um Camões no além-mar.

Para Medeiros²³²⁰, se o herói da *Eneida* falhou, o poeta não: a sua tragédia não é apenas símbolo da tragédia na história romana, mas da vida dos homens em geral. *Os Timbiras* ficaram inacabados para sempre²³²¹, mas o poeta não falhou no seu intuito. Jamais saberemos o futuro dos Gamelas e Timbiras naquele poema, ou se teria havido um confronto entre Itajuba e Gurupema como o poema apregoava; mas é inegável que ali está o retrato de um Brasil marcado pelas anomalias sociais, a história trágica da criação de um país que dizimou a sua população nativa e cimentou as suas bases sobre as suas cinzas, com os frios ossos da nação senhora, Portugal, amalgamadas com os pés de africanos. Mas nem sempre o poeta é capaz de resolver as suas contradições; quer deixar uma palavra de esperança no futuro, mas tem de olhar para o passado para tecer essa mensagem, e lá encontra mais sofrimento do que felicidade e não consegue ver muito bem uma saída dessa calamidade; lança a culpa sobre Portugal e os Europeus, mas sabe no fundo que o Brasil repetia os mesmos erros. Virgílio também quis deixar aos romanos do seu tempo uma mensagem de esperança, de esperança no futuro, numa sociedade, num homem talvez. Contudo, deixava uma obra estranha, percorrida de ambiguidade, onde os vencedores surgiam irmanados pelo sofrimento e os deuses vergavam ao peso da frustração²³²².

Virgílio não encerra a questão, talvez porque não fosse capaz. Mas, para Barthes, Butor e Blanchot, o poeta é aquele que, pelo seu sacrifício, mantém na sua obra a questão em aberto²³²³. Por mais que não tivesse o interesse de encerrar a questão, ao menos queria aclará-la, e isto incluía um processo de reflexão sobre a própria sociedade, e quiçá por isso tenha decidido publicar o poema em partes. Para Cândido²³²⁴, as obras podem ser publicadas em partes quando possuem certa autonomia, como foi o caso do *Childe Harold*, de Byron, uma verdadeira série de ensaios críticos e psicológicos em verso. *Os Timbiras*, por sua vez, são interrompidos justamente no momento em que, depois de três cantos bastante dispersivos, deixando o leitor bastante hesitante quanto ao rumo da narrativa, vai configurar-se um episódio decisivo, cuja preparação ocupa o

²³¹⁹ A batalha do Áccio marcou o final de um século de revolução, distúrbios civis e guerras, de confiscações de propriedades, proscricções e massacres, como nenhum estado havia visto antes. O triunfo de Augusto assegurou internamente a ordem e a paz para o século. Sellar, 1897, 8.

²³²⁰ Medeiros, 1992, 93; *et apud* André, 1992, 71, (b).

²³²¹ Campagne, 2010, 191. (in *Dicionário Universal de Educação e Ensino*, Trad. Camilo Castelo Branco, Porto, Liv. Internacional, 1973, 670-672.

²³²² Pereira, 1992, 79.

²³²³ Barthes, *apud* Perrone-Moisés, 1979, 220.

²³²⁴ Cândido, 1993, 82.

Canto Quarto. Cândido é enfático, mas também não se pode negar que tivesse um pouco de razão: “isso contribui para tornar o poema, como estrutura, confuso, prolixo, inferior ao *Caramuru* e o *Uruguai*”; considera ainda que o trecho é delineado sem muita clareza, que as cenas são longas e redundantes, retóricas e afetados os tipos, que o verso não raro é desarmonioso e prosaico, havendo alguns erros inconcebíveis na pena desse grande artífice²³²⁵.

Quais os erros que Gonçalves Dias cometeu? A crítica gonçalvina tem apontado inclusive como falha do seu indianismo a mestria no domínio da língua lusitana, quiçá sempre baseada na crítica de Alexandre Herculano²³²⁶. Mas o seu indianismo polivalente e a sua erudição na língua portuguesa não foram capazes de fazer brotar um poema épico completo. Segundo Besant²³²⁷, aqueles que aspiram a ser artistas de ficção quase invariavelmente começam sem algum entendimento de todas essas leis. Por isso, lamentavelmente, cedo falham e provocam o desperdício de um bom material. Mas este não era o problema de Gonçalves Dias, que conhecia a poesia épica muito bem. Estou convencido daquilo que já disse em outra ocasião: que cantar as aventuras dos Timbiras era uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar, porque a epopeia de Gonçalves Dias remonta a uma época em que os poemas longos estavam já praticamente extintos²³²⁸. Tendo em vista ainda que o florescimento da épica do século XIX tem muitos paradoxos: sem dúvida, o choque revolucionário liberta as febres nacionalistas e progressistas. A reação antirracionalista, o renovo do pensamento simbólico reabilita o maravilhoso²³²⁹; mas como Madelénat²³³⁰ explica, desde o fim da Idade Média a tensão entre a desatualização literária e o progressismo das técnicas (doravante são as artilharias que decidem as batalhas) chega a ser patético. A maior falha contudo deve-se ao racionalismo que os indianistas pretendiam nas suas epopeias; e como observou Finley, o fato significativo da *Ilíada* e *Odisseia* é que ambas não possuíam nenhum caráter racional. Há, por exemplo, longas argumentações entre Aquiles e Agamémnon, entre Telêmaco e os pretendentes: não são porém discussões, mas disputas em que cada um procura levar a melhor por meio de ameaças²³³¹.

Mas só isto tampouco fecha a questão, porque Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Teixeira e Sousa ou Porto-Alegre foram contemporâneos do nosso poeta e deixaram os seus poemas acabados. Aliás, outros países próximos conceberam os seus poemas épicos nacionais nesta mesma época: *El gaucho Martin Fierro* de José Hernandez foi publicado em 1872 na Argentina; *Tabaré* de Zorilla de San Martin em 1888 no Uruguai – e talvez Roquete-Pinto até tenha sido benevolente em dizer que ele

²³²⁵ Cândido, 1993, 82.

²³²⁶ Curiosamente, do seu poema *A Escrava*, Gilberto Freyre acusou a distância que Gonçalves Dias manteve do negro, sem fazer aquela fala aporuguesada de bacharel de Coimbra, dando apenas a voz clara e franca da raça degradada pela escravidão da qual nascera tão tragicamente perto (porque Freyre cria que Gonçalves Dias era cafuzo). Freyre, 2000, 618.

²³²⁷ Besant, 1902, 64.

²³²⁸ Discutido numa análise a *Os Timbiras*, no capítulo intitulado *A estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar*. Grizoste, 2011, 150-187. Wolfgang Kayser destacou que quando o classicismo procurou ganhar um caráter elevado e total da epopeia através do aproveitamento da mitologia grega, cometeu um erro, visto o mundo tornar-se na sua parte mitológica, fictício e artificial, sem ganhar no entanto o maravilhoso dos contos de fada. Kayser, 1976, 398.

²³²⁹ Madelénat, 1986, 231-232.

²³³⁰ Madelénat, 1986, 67. A civilização industrial e pós-industrial ocupa o espaço e as mentes. O espírito positivo, experimental, hipotético-dedutivo que sustém e que mantém, exclui as transformações lendárias e a alquimia da oralidade. A própria guerra, técnica e massiva, ignora as armas feitas e utilizadas pelos cavaleiros: o soldado adquiriu um número de serviço. *Ibidem*, 248.

²³³¹ Finley, 1982, 108-109.

foi inspirado em Gonçalves Dias²³³². É inegável que existiu e ainda existe um fosso entre a literatura brasileira e a de seus vizinhos. Roquete-Pinto não deu muitos detalhes que o levaram a crer nessa influência gonçalvina mas, se estiver correto, então o seu recetor uruguaio alcançou aquilo que ele só almejou. Moises²³³³, tomando parte do mesmo assunto, definiu que os românticos Gonçalves de Magalhães e Porto-Alegre tinham vestígios neoclássicos, a par de novidades temáticas, como a poesia da saudade, a poesia noturna e a poesia americanista. Ambos sonharam com uma epopeia indianista, que exaltasse o aborígene ou a América, mas não percebiam (concomitantemente) que a elaboração de poemas heróicos era inadequada e que tinha desaparecido com a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, de forma que, ao indígena, caberia tão-somente a sua glorificação por intermédio do romance e do poema lírico. Por outro lado, o poeta deixou-nos uma antiepopéia, porque o épico, segundo Madelénat²³³⁴, descreve um mundo de luz diurna em sua existência tranquila, sem privação, sem fissuras e sem uma vaga do espaço homogêneo saturado e o passado mítico e protegido por regras restritivas contra o ataque dessa preocupação; liderada pelo poeta uma aparência literária hierática, solene e ritualizada.

O horrível e o macabro têm o seu lugar no mundo natural, no entanto, as narrativas atroztes figuram muito naturalmente ao lado dos contos fantásticos²³³⁵. Os gigantes ou os anões “parecem ter perdido a sua virtude angustiante, ao passo que a literatura da imaginação científica criou outros, como o do sábio louco²³³⁶”. Pode-se dizer que Gonçalves Dias inaugurou estes temas n’*Os Timbiras*, porque ele não usa a imagem de um Polifemo, ao contrário, cria um Piaíba, louco, perturbado pelos espíritos, pelos anhangueras, mas que carrega no seu discurso a sabedoria; o bardo maranhense também coloca perambulando nas florestas o espírito de Coema, mas junto com ela existem os anhangueras – que são os espíritos dos mortos que ainda não foram para o Ibaque. Louis Vax elucidou que na linguagem popular, este tipo de literatura passou a ser designada como *História de fantasma*, *Gespensstergeschichte*, *Ghost story*. Fantasmas não ocupam o cerne da questão timbira, mas Gonçalves Dias faz questão de pô-los lá. Antes de Virgílio e Dante e de toda a Idade Média, Homero narrou na *Odisseia* a descida de Ulisses aos Infernos. Há aparições de espectros nos trágicos Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Até Plínio o Moço fala em alma de outro mundo. A própria *Bíblia*, em *I Samuel* 28, a necromante de Endor evocou para o rei Saul o espectro de Samuel – abandonado por Deus, que não lhe responde nem em sonhos, nem pelos profetas, o rei recorreu a bruxa²³³⁷.

Ter abandonado um poema inacabado pode ser a maior culpa pelo descaso da crítica literária em relação a’ *Os Timbiras*. Mas, na realidade, o Brasil nunca dispensou o respeito merecido aos poemas épicos, como se verificara em alguns países fronteiriços. As cátedras universitárias do Romanismo no Brasil quase sempre se restringem aos pequenos poemas indianistas como *I-Juca Pirama* e aos romances de José de Alencar, muito raramente se estendendo aos poemas épicos. E não é por não os possuírem. Além do inacabado *Os Timbiras* (1857), há *A independência do Brasil* de Teixeira e Sousa (1855); *A Confederação dos Tamoios* de Gonçalves de Magalhães (1856) e o *Colombo* de Porto-Alegre (1866), lembrando que todos estes aparecem dedicados ao Imperador Dom Pedro II. A falta de zelo e apreciação pela poesia épica no Brasil é facilmente

²³³² Roquete-Pinto, 1948, 85. Compara um excerto do poema uruguaio com o poema *I-Juca Pirama*.

²³³³ Moises, 1983, 27.

²³³⁴ Madelénat, 1986, 51.

²³³⁵ Vax, 1972, 14-15.

²³³⁶ Vax, 1972, 33.

²³³⁷ Vax, 1972, 104-105.

perceptível se considerarmos que semelhante descaso é experimentado pelos poemas árcades *Caramuru* e *O Uruguai* – mesmo Agrippino Grieco alegando nunca ter lido Durão, duvida que José Veríssimo o tivesse feito²³³⁸. Logo, a crítica direcionada é muito escassa e a bibliografia apontada nesta pesquisa é excelente testemunho dessa escassez, já que não encontramos nenhuma obra específica sobre o assunto. *Os Timbiras* tem sido muito citado, é verdade; mas o que se verifica é que a sua abordagem é maiormente no interesse de provar as falhas do poeta, principalmente na acusação de ter deixado o poema inacabado. Dois casos se destacam: Ackermann abordou o poema, e foi aí que encontramos o melhor quinhão, uma espécie de análise descritiva com valor científico, mas que, ainda assim, é muito concisa para ser a melhor; e também Henriques Leal, que dedicou excelente parcela da sua obra para análise dessa epopeia.

Mas o seu fracasso não tem sido apontado só por ter deixado uma obra pela metade. Tem sido acusado de não ser índio, de usar as letras portuguesas para dar voz ao índio, sendo ele próprio um filho de europeu. Alguns críticos credenciam Sahagun como muito mais fiel ao índio do que Gonçalves Dias, dizendo que nele sim se escuta verdadeiramente a voz do índio. Contudo, Todorov²³³⁹ disse não ser plausível afirmar que Sahagun tenha tomado partido dos Índios, já que, em outras passagens, se mostra absolutamente cristão e acima de tudo preocupado com a cristianização dos seus Índios. Para Todorov²³⁴⁰, o diálogo de culturas em Sahagun é fortuito e inconsciente, uma derrapagem incontrolada, não é nem pode ser considerada um método – até porque o padre é inimigo da hibridação entre as culturas. Foi contrário a assimilar a ideia da Virgem Maria com a deusa asteca Tonantzin, e considera esta última uma invenção satânica, o que, por certo, não se trata de uma voz indígena. Mas não se pode confundir os dois tipos de abordagem: a de Gonçalves Dias é meramente literária, ao passo que a de Sahagun não pretendia ser; e, por isso, portanto é mais fiável compará-lo a outros indianistas. Gonçalves Dias aparece frequentemente apontado como o maior entre eles²³⁴¹, e Chagas descreve a sua importância para o Índio:

Gonçalves Dias foi para os selvagens da America do Sul o que Chateaubriand foi para os da America do Norte. Escreveu a respeito d'elles poesias admiráveis, assim como o auctor do *Genio do Christianismo* escreveu a respeito d'estes últimos páginas admirabilíssimas da sua poética prosa, mas tanto um como o outro involuntariamente deram trajos europeus às suas figuras²³⁴².

Pela vontade de elevar a raça local ele deu mais polidez, elegância moral e intelectual do homem americano²³⁴³. Mas essa polidez demonstra um inegável desconhecimento da vida dos selvagens, principalmente n'*Os Timbiras*, onde os costumes dos índios apresentam maior relevo. As características são tupinambás, e o seu conhecimento de antropofagia é meramente extraído dos cronistas coloniais. Conhecimento, aliás, que nem os fundadores do indianismo americano parecia possuir. Para Silvio Romero²³⁴⁴, Cooper nada tem de “pele vermelha”, foi talvez mais feliz nos seus romances da marinha; Chateaubriand que o precedera tão pouco criara essa nova literatura da pátria americana, e nem para a França. Mas qual o problema em Gonçalves Dias ter seguido o conselho dos europeus? Como já deixamos objetivado desde o início,

²³³⁸ Grieco, 1944, 8.

²³³⁹ Todorov, 1990, 290.

²³⁴⁰ Todorov, 1990, 292.

²³⁴¹ Ferreira, 1949, 43.

²³⁴² Chagas, 1866, 171.

²³⁴³ Pereira, 1943, 131.

²³⁴⁴ Romero, 1888, 866.

o Brasil era um projeto português, e a literatura, como dizia Grieco, foi fundada na Europa e depois transmitida para a América²³⁴⁵.

A psicanálise interpreta toda obra de arte como um sonho acordado; mas não devemos confundir os sonhos acordados de inspiração (imaginação criadora) com os outros. Nestes há, incontestavelmente, uma contribuição inconsciente; nos demais sonhos (de ambições egoístas) a contribuição inconsciente é quase nula. O sonho acordado é consciente, e de alguma forma realizam sempre a satisfação dos interesses e desejos reprimidos²³⁴⁶. Como o próprio Aristóteles definiu na *Poética*, o ofício do poeta não é narrar o que aconteceu, e sim o que poderia acontecer²³⁴⁷. Por isso talvez o artista vivendo um mundo de idealidades expressa as contradições de personalidades singular em um confronto com a realidade²³⁴⁸. Dessa forma, o verdadeiro interesse de Gonçalves Dias não era o índio, mas a nacionalidade, no poema camuflada pelo interesse no índio. Em primeiro lugar, o Brasil recém-independente carecia de uma identidade e ela passava pela negação da aparência com Portugal. A sua negação da lusitanidade na poesia foi apontada como branda, mas não estou convencido disso, porque o poeta sente uma grande amargura ao se lembrar do colonizador, para ele o maior responsável pelas fragilidades da nação, as mesmas que ele apontou descaradamente em *Meditação*. Saindo desta obra, entrou n’*Os Timbiras* com o intuito de criar um novo protótipo do Brasileiro, fundindo no mestiço o espírito e a argúcia do índio valente da floresta, ao contrário do modelo do submisso criado pelos árcades:

O poeta vai buscar o homem da pátria nova, não aquele índio desbaratado e corrido, sem mais virtude seminal para procriar um grande povo, mas sim no sangue valoroso do primeiro índio, dono da extensão e senhor da bravura, cujo sangue ficará no coração do mestiço ardendo de impaciência de reconquista. Serviu-se do barro do igarapé para criá-lo como se serviu Deus no limo corrupto. Serviu-se d’ele apenas para a modelagem, o que ainda fazem os estuários. Nesse barro, porém, insuflaram ambos seu próprio gênio, um o da divindade e o outro o da poesia²³⁴⁹.

Eis a razão do pessimismo n’*Os Timbiras* e temos abordado desde o início. Como o próprio Gilberto Freyre²³⁵⁰ disse, “Gonçalves Dias [filho de português com cafuza] foi a vida inteira um inadaptado tristonho à ordem social ainda dominante num Brasil mal saído da sua condição de colônia”. Como poderia, pois, o poeta escrever esse novo protótipo de brasileiro se ele mesmo não foi capaz de compreender? “O poeta cafuzo foi uma ferida sempre sangrando embora escondida pelo *croisé* de doutor”, diz Freyre²³⁵¹. O brasileiro, diz Euclides da Cunha, é o tipo abstrato que se procura, mesmo no caso favorável, só pode surgir de um entrelaçamento consideravelmente complexo²³⁵². Para Freyre o indianismo literário de Gonçalves Dias mal disfarça essa dor enorme de ser mulato ou amulatado; ele crê que o sangue índio era o menor

²³⁴⁵ Grieco, 1944, 9.

²³⁴⁶ Silva, 1968, 221. Os sonhos acordados surgem por meio das representações, que fantasiemos à nossa maneira. Estes sonhos são tão frequentes quanto maior for o grau do egoísmo humano, da ambição, da necessidade de domínio e dos desejos eróticos, quase sempre insatisfeitos. *Ibidem*, 211-212.

²³⁴⁷ Arist. *Po* 1451a.

²³⁴⁸ Matos, 1971, 21.

²³⁴⁹ Cláudio de Souza, em oração lida na Academia Brasileira de Letras *apud* Silva, in Prefácio vol. 2, Dias, 1965, 14

²³⁵⁰ Freyre, 2000, 616. O homem, diz Vasconcelos, é um ser paradoxal que existe em duas esferas, a saber, na esfera da história e na esfera da trans-história, na esfera da recusa, e na esfera da recusa da recusa. A sua produtividade é polimórfica, valendo-se da negatividade do objeto para criar as suas construções racionais e idealistas. Vasconcelos, 1970, 176.

²³⁵¹ Freyre, 2000, 617.

²³⁵² Cunha, 2000, 57.

responsável pela tristeza do poeta, sendo o maior responsável, a consciência do sangue negro da mãe. Anos antes Machado de Assis²³⁵³ afirmou que a *Canção do Exílio* estava em todos os brasileiros, tal como todos os cantos que Gonçalves Dias havia espalhado sobre o mundo, os sons dos golpes de Itajuba, a piedade de *I-Juca Pirama*, os suspiros de Coema, tudo o que os mais velhos ouviram na mocidade, depois os mais jovens, e assim por diante outros ouvirão, enquanto a língua que falarmos for a língua dos nossos destinos.

Machado de Assis e Gilberto Freyre estão corretos, a julgar por semelhante observação feita por Darcy Ribeiro²³⁵⁴, dessa vez referindo-se aos brasileiros de uma forma generalizada: um povo que herdou em suas veias o sangue daqueles negros escravizados capazes de sofrer com estoicismo; do índio bestial e supliciado, indolente, vingativo e capaz de morrer por sua rústica independência do que subjugar-se em troca da vida em rotina dita civilizada; e do Europeu que escraviza e mata porque quer civilizar. A plasticidade de Gonçalves Dias é a de um poeta que não sabe se encontrar no meio da sociedade, assim ele se torna o poeta dos selvagens de *I-Juca Pirama*, das tradições dos portugueses nas *Sextilhas* e em *Leonor de Mendonça*, do sofrimento dos escravos negros em *A Escrava e Meditação*, e pelos sentimentos e fantasias dos mestiços em *Marabá*²³⁵⁵. Mas *Os Timbiras* foi uma tentativa da poesia coletiva, uma experiência para todos, por trás desse poema há um caráter civilizador. Contudo, neste século a poesia caminhava para uma poética individual, demasiado restritiva²³⁵⁶. No Brasil, a formação por três elementos étnicos compostos na Gênese das raças do Brasil tornou-se evidentemente um problema que desafiaria o esforço dos melhores espíritos²³⁵⁷. Tanto é que Euclides da Cunha conclui que o Brasil não tem unidade de raça, chega a dizer que talvez nunca terá²³⁵⁸. Não há um tipo antropológico brasileiro²³⁵⁹.

Sabemos, conforme a descrição de Leal, que pretendia fazer o poeta após a morte de Jatir uma guerra entre Gamelas e Timbiras, onde os Timbiras perdedores (talvez pelos Europeus, isso Leal não diz) seriam expulsos de Tapuitapera (Alcântara), partindo recalçados para o Mearim e Itapecurú, enquanto o grosso da tribo, abeirando a costa da província, se internaria pelo Amazonas, perecendo-lhes o chefe pelo caminho ao acolher-se no cimo de uma copada árvore onde procurava esconder-se de uma bandeira de resgate. Haveria episódios dramáticos, superstições, situações amorosas, a descrição da pororoca no Rio Amazonas, a invasão e conquista do Brasil pelos Portugueses e a introdução dos Jesuítas²³⁶⁰.

²³⁵³ Referido em um discurso lido no Passeio Público, Rio de Janeiro, pela ocasião da inauguração de um busto de Gonçalves Dias. In Assis, 1926, 140.

²³⁵⁴ Ribeiro, 1995, 120.

²³⁵⁵ Romero, 1905, 53 (a).

²³⁵⁶ Santerres-Sarkany, 1990, 125. A poesia promete cada vez mais o isolamento, insignificância e impotência cultural, Bannefoy, Yves em «Y a-t-il une vérité poétique?», in *Vérité poétique et vérité scientifique*, Paris, 1989, propõe uma poesia diferente, que deveria voltar e servir para a experiência de todos.

²³⁵⁷ Cunha, 2000, 55.

²³⁵⁸ Cunha, 2000, 58. Em nota Euclides compara a formação do Brasil como a formação do granito que surge de três elementos principais. Entretanto, quem ascende um cerro granítico encontra os mais diversos elementos: a argila pura, feldspato decomposto, mica fraccionada, arena friável, quartzo triturado. Porém ao fundo é que se encontra o núcleo compacto e rijo da pedra. No Brasil, o caipira ao sul, o tabaré ao norte, se fixavam à medida que o branco, o negro e o índio se iam escasseando. (em nota, Cunha, 2000, 468-469).

²³⁵⁹ Cunha, 2000, 70.

²³⁶⁰ Leal, 1874, 301-302.

A epopeia é o fracasso de todas as vaidades humanas, e *Os Timbiras* é o livro das vaidades brasileiras: a vaidade de Icrá que não consegue viver ofuscado pela glória de Itajuba, a vaidade de Itajuba que sente ciúmes dos elogios da turba mulhêr sobre Jatir, a vaidade de Catucaba sobre Japegoá, a vaidade de Gurupema que coloca os Gamelas em fuga, a vaidade dos Gamelas em relação aos Timbiras. Por fim, a vaidade do poeta sobre os outros poetas, a vaidade de todos os brasileiros que procuravam a sua identidade nacional. Porque de todas as paixões a que mais se esconde é a vaidade, e se esconde de tal sorte que em si mesma se oculta e ignora. As ações mais frias nascem muitas vezes de vaidades místicas, que quem a tem não conhece, nem distingue. A satisfação própria que a alma recebe é como um espelho onde nos enxergamos superiores aos demais, e nisto consiste a vaidade. Não há injúria maior que o desprezo, isso porque o desprezo se dirige e ofende a vaidade, por isso a perda de honra aflige mais que a perda de fortuna. A honra muitas vezes se adquire em detrimento da própria vida, mas serve como consolo para aquele que a adquire. A vaidade pode ser a causa de alguns males, mas é a causa de alguns bens: poucas virtudes encontraríamos nos humanos se não houvesse vaidade²³⁶¹. Mas, a vaidade dos índios aqui é contraposta com a desonra de uma nação, da nação brasileira.

Ao deixar de concluir *Os Timbiras*, o poeta repete o silêncio que fez ao abandonar o *Meditação*. O que estaria por trás desse silêncio? Em *Meditação* sabemos que foi a falta da liberdade de imprensa no século XIX, já n' *Os Timbiras* foi a própria desmotivação. Mas esse silêncio do final d' *Os Timbiras* não terá algum caráter de ideia programática da atual poesia que soa como recusa do compromisso com os símbolos totalitários²³⁶²? Não poderemos dizer que sim, nem que não. Há, obviamente, uma diferença entre o silêncio dos poetas modernos citados por Alberto Pimenta com o silêncio empregado por Gonçalves Dias, mas tornam-se semelhantes quando em ambos os casos a melhor representação da sociedade seria o silêncio, mesmo se em Gonçalves Dias esse silêncio tenha ressoado forçado.

A epopeia teria no total dezasseis cantos²³⁶³, e Henriques Leal²³⁶⁴ afirmou que, em Outubro de 1857, ouviu os seis primeiros cantos lidos pelo poeta e que, já em 1853, havia visto doze cantos, copiados a limpo, mas que o poeta pretendia fazer ao todo dezasseis. Claro que são importantes estes dados, mas a bem da realidade o que nos restou foram apenas quatro cantos, e foi esses que analisámos. Para Ackermann, embora se possa seguir nitidamente as linhas do enredo nos cantos que ficaram, percebe-se imediatamente que ao poeta importam os numerosos episódios que, na maioria dos casos, não influenciam diretamente o desenvolvimento externo da ação, servindo apenas para porem à mostra os traços característicos dos personagens²³⁶⁵.

Miguel Pereira²³⁶⁶, a maior biógrafa do poeta no século anterior, é concludente, acreditando que grande deve ter sido a decepção do poeta, porque estava no auge da sua

²³⁶¹ Eça, 1971, 18-19.

²³⁶² Adorno deixou um famoso lema a qual dizia que “depois de Auschwitz não há poesia possível”, e a luta e o extermínio dos índios tem alguma semelhança com Auschwitz. O indivíduo normalmente recusa a guerra, porque ela representa uma injúria existencial, mas pode acontecer que o indivíduo tenha um interesse existencial qualquer na guerra. Alberto Pimenta pede-nos para não levar a sério o lema de Adorno, porque para ele a poesia moderna não deixou de existir e o silêncio dos poetas deve ser entendido como atitude ante a ideia de qualquer representação possível do mundo, no sentido de que a melhor representação da natureza é o silêncio. Pimenta, 2003, 168-169.

²³⁶³ Ricardo, 1964, 66; Silva, 2010, 171 (b) (in *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo 8, Lisboa, Imprensa Oficial, 1867, 157-164).

²³⁶⁴ Leal, 1874, 282; Pereira, 1943, 316; Ackermann, 1964, 134.

²³⁶⁵ Ackermann, 1964, 126-127.

²³⁶⁶ Pereira, 1943, 128.

celebridade mas encarou um frio acolhimento do poema que, ao compor, não hesitara à pureza em chamar de *Ilíada* brasileira. Talvez isso tenha concorrido para que nunca finalizasse a sua obra. Então, confrontou com o seu limite à maneira virgiliana. Conforme Virgínia Pereira²³⁶⁷, a frustração do poeta romano era a sua falibilidade, o deixar um poema neotericamente inacabado, pior ainda, um poema que era o negativo de uma epopeia. Mas, ao encarar a sua falibilidade, Gonçalves Dias, numa carta ao sogro, culpa os Brasileiros pela falta de interesse pela leitura, mas esquece-se que os *Cantos*, publicados na mesma época, foram um sucesso, tanto no Brasil quanto no exterior²³⁶⁸. Mas este poema inacabado significou muito mais: *Os Timbiras* foi a sua última produção indianista²³⁶⁹. Por que *Os Timbiras* não vingou? Por que caiu no esquecimento? Talvez porque o poeta não soube lidar com as diferenças de classes, porque como diz Thomson o sucesso de Homero deveu-se por ele ser um poeta do povo, tendo sido favorecido porque na sua época a diferença de classes não tinha cavado um abismo tão grande, e por mais artificial que o seu poema fosse, era uma artificialidade natural²³⁷⁰.

Nogueira da Silva²³⁷¹ diz que pode conjecturar-se que Gonçalves imaginou o poema em 1847 e dedicou-se a uma pesquisa dos documentos necessários, à observação das ambiências originais e dos diversos locais da trama, só depois escrevendo os versos. Em 1853 deu a conhecer os doze cantos a Henriques Leal (prova oral e ocular sustentada só por Leal), mas em 1857 dos doze cantos apenas quatro estariam prontos para publicação. Há a hipótese de ter ido ver os *Timbiras* antes da sua última viagem à Europa (1862), ocasião em que teria levado consigo *Os Timbiras* assim como *A Noiva de Messina*, para uma última revisão, sucedendo que veio a perder tanto um quanto o outro no naufrágio. Nogueira da Silva, em verdade, conclui o parágrafo com uma interrogação: “tudo isso parece ser possível. Mas, de tudo falta a prova, o documento. Minha opinião é que o poeta não escreveu mais do que os quatro cantos publicados.” Promete, por fim, dar maiores explicações acerca desta assertiva noutra ocasião.

Nogueira da Silva foi um dos maiores estudiosos de Gonçalves Dias, e a sua análise ferrenha em *Gonçalves Dias e Castro Alves* demonstra bem o tamanho da sua simpatia pelo poeta. Nesta obra, sem hesitação, procura responder qual dos dois era maior poeta e não titubeia em optar pelo maranhense. Portanto, não seria vingarice vê-lo dizer categoricamente que o poeta não tinha escrito mais do que os quatro cantos, arrenegando assim do testemunho de outra autoridade e simpatizante do poeta. Estamos de acordo com Nogueira da Silva, e por mais realista que Henriques Leal tenha sido, a sua benevolência para com o poeta beira o anacronismo e o ilogismo. De resto, o seu partidarismo é bastante relevante no *Pantheon Maranhense*, onde dedicou um dos seis volumes apenas a Gonçalves Dias e reuniu o mais importante espólio gonçalvino daquele século – e, diga-se, a mais extensa análise d’*Os Timbiras* por nós conhecida. Miguel Pereira foi sem dúvida a maior biógrafa do poeta no século anterior, mas a sua obra é maiormente uma crítica ao que já estava no *Pantheon Maranhense*, inovando apenas pela adesão do comportamento do poeta com as mulheres, talvez suprimido por Leal devido ao respeito pela viúva do poeta, Olympia. Mas, na sua apreciação d’*Os Timbiras*, Miguel Pereira foi bastante elucidativa:

Sejamos modestos e realistas, como epopeia, *Os Timbiras* não corresponderam ao que esperava o autor – pelo menos tanto quanto podemos julgar pelos cantos iniciais. Há, é

²³⁶⁷ Pereira, 1992, 78.

²³⁶⁸ Pereira, 1943, 214-216.

²³⁶⁹ Bosi, 2004, 106.

²³⁷⁰ Thomson, 1977, 67-68.

²³⁷¹ Silva, 1942, 68.

verdade, majestade e sopro épico no tom geral, porém não aquela grandeza que empolga e subjuga – a marca da epopeia. Mas é inegável que se está longe de ser “uma *Ilíada*”, encerra trechos realmente inspirados sobre a natureza, sobre a vida e os costumes primitivos²³⁷².

Era seguramente com este poema, como afirma Henriques Leal²³⁷³, que Gonçalves Dias pretendia cimentar as bases da literatura nacional, apresentando uma outra *Ilíada*, ou pelo menos uma epopeia em nada inferior à do bardo da Caledónia ou ao poema *Nibelungenlied* da Germânia. Perrone-Moisés²³⁷⁴, baseado em Barthes, Butor e Blanchot, parte do princípio de que toda obra deve ficar inacabada, porque uma obra “acabada” é historicamente liquidada; ao invés, considera que a obra inacabada é prospectiva, que avança do presente e caminha para o futuro. Obviamente que este viés se trata da conclusão de assunto e não da proposição. Mas não foi desse acabamento que Henriques Leal, Miguel Pereira e Nogueira da Silva falaram como o primeiro fracasso do poeta, o não ter levado a cabo *Os Timbiras*. Ele falhou antes nesse objetivo porque, conforme diz-nos Besant²³⁷⁵, a arte da ficção requer primeiro que tudo o poder de descrição, verdade e fidelidade, observação, seleção, clareza de concepção e de esboço, agrupamento dramático, organização de propósito, uma profunda crença sobre a parte do contador da história na realidade da sua história e o seu bom acabamento. Então, terá razão Antonio Cândido²³⁷⁶ porque, julga, querendo ser épico em modo maior, o poeta traiu a sua vocação real, salvando-se apenas quando a ela voltou, teimosa e felizmente, pelas brechas largas do mau edifício. A sua falha não foi apenas criar *Os Timbiras*, mas decorrente da sua predileção de criar uma literatura brasileira genuína. Nas palavras de Chagas²³⁷⁷, o corpo dos poetas americanos estava ainda na terra de Colombo, e a alma deles na Europa. O autor sequer isenta Gonçalves Dias, e diz que as predileções são de um poeta daquele hemisfério, mas que as poesias americanas que escreveu revelam que, se quisesse entregar-se exclusivamente àquele gênero, havia de fundar uma esplêndida e original escola. Não conseguiu batizar a sua lira nas águas do Amazonas, e os poetas posteriores ficaram condenados a pedir, das plagas do Novo Mundo, a lira cansada dos poetas do mundo antigo²³⁷⁸.

Gonçalves Dias nasceu e foi educado no regime monárquico, mas era, como outros brasileiros ilustres de seu tempo, republicano. Seu patriotismo fê-lo desejar mais sossego e tranquilidade para o país, para na sombra da paz crescer e evoluir, pois temia pela sorte da unidade nacional se porventura as convulsões provocadas pelos fortes abalos decorrentes dos movimentos políticos e a forma de governo se alterassem. Acalentava, afinal, adiantados sentimentos, procurando antes educar para preparar o terreno hábil à aclimação das suas ideias²³⁷⁹. De fato, o poeta pode influenciar o bem-estar e a felicidade de sua raça sob três pontos de vista, dizia William Bryant, o poeta se dirige para a imaginação, para a paixão e para a inteligência²³⁸⁰.

Foi este mesmo Império o que aclamou todos os poetas a conceberem um poema nacional, e sorrateiramente utilizou-se do seu texto para nos deixar a sua mensagem, porque qualquer descendente de donatário sentir-se-ia responsabilizado se visse o texto profundamente. N’*Os Timbiras*, colocou as três raças nos seus aspetos exteriores e nas

²³⁷² Pereira, 1943, 129.

²³⁷³ Leal, 1874, 300.

²³⁷⁴ Perrone-Moisés, 1979, 218.

²³⁷⁵ Besant, 1902, 62-63.

²³⁷⁶ Cândido, 1993, 84.

²³⁷⁷ Chagas, 1866, 168.

²³⁷⁸ Chagas, 1866, 167.

²³⁷⁹ Silva, s/data, 4. [I-06,07,004]

²³⁸⁰ Bryant, 1965, 223. «on the value and uses of poetry».

suas almas, e cantou sobretudo a raça obscura do seu tempo, quando a nação há pouco se libertara do jugo de outra que ajudara na sua formação mas que a vinha escravizando, se constituindo em símbolo da liberdade²³⁸¹. Para Cassiano Ricardo²³⁸², se o poeta preferia ser mameluco a mulato, se se identificou com o Índio muito mais do que com o negro, não pode ser acusado de haver esquecido nenhuma das raças de que se formara.

Entretanto, o poeta divagara entre a receção literária e a inauguração de uma poesia que pudesse denominar-se genuinamente brasileira. Álvares de Azevedo, num discurso recitado a 11 de Agosto de 1849, evoca aqueles que tinham um amor literário a se empenharem na construção da história literária brasileira. Elegeu, na ocasião, os *Primeiros Cantos*, do “Sr. Gonçalves Dias”, alegando que esta obra veio regenerar a poesia de Basílio da Gama e Santa Rita Durão, assinalada por essa melancólica Nénia de um gênio brasileiro (Joaquim Bernardino Ribeiro) que havia-se assentado nos bancos académicos (do curso jurídico)²³⁸³.

Ele foi o poeta digno na brasilidade, um homem bastante plástico, um curioso da nacionalidade, não apenas da sua mas também de como seria pertencer a outra. Viajou por alguns países europeus, estudou estes países, e *Meditação* é um bom exemplo do conhecimento histórico do Velho Mundo. Mas a sua dramaturgia revela o interesse pela Europa medieval, e foi aliás por isso que escreveu as *Sextilhas de Frei Antão*. Vastíssima e imensurável é a extensão provocada na sua obra por estas viagens.

Queria chamar-vos à atenção para um poema pouco conhecido, inédito em 1857, *A uma Poetisa*, que nos revela alguns detalhes do indianismo gonçalvino. O poema sugere que o viajante é o próprio Gonçalves Dias, respondendo às indagações de uma poeta que encontrou na Bahia, Adelia Josefina de Castro Fonseca²³⁸⁴. O poema criado para exaltar a Bahia, indaga o poeta acerca do seu local de origem, das coisas que viu e qual entre elas mais agradou; respondendo-a poeta então evoca o mito original da Bahia e o recurso estilístico central de *Caramuru* de Santa Rita Durão – Paraguaçu e Moema. Por detrás destas duas personagens femininas esconde-se uma realidade brasílica digna de um José de Alencar, Santa Rita Durão, entre outros.

Gonçalves Dias é relutante nos poemas brasílicos, tanto que Manuel Bandeira identificaria num poema que o poeta, sendo o mais fiel indianista, era muito menos brasileiro do que José de Alencar²³⁸⁵, e talvez tivesse razão. Poucas vezes Gonçalves deixou escapar este lado da formação brasílica, como no poema *O canto do Índio e Tabira*. De fato, *O canto do Índio* faz parte de uns poemas nascidos em Pitões (Portugal) e escritos na travessia do Atlântico, no seu regresso ao Maranhão, textos que, conforme Henriques Leal, foram destruídos e eram escritos à maneira de Chateaubriand. O novo indianismo gonçalvino se afastou de Chateaubriand. Neste poema, Paraguaçu representa a índia que casou com o português e, desse tipo de relação, nasceria um indianismo gonçalvino no qual a índia chora por causa da sua origem mestiça, como em *Marabá*, no lamento épico de *Tabira* por causa da relação de subserviência para com o colonizador e também no grito de destruição em *Deprecação*. Moema, por sua vez, cunhada de Caramuru, é a índia abandonada na terra e o seu mais triste reflexo, porque,

²³⁸¹ Peres, 19--., I-06,12,002. Fl. 31 e vs.

²³⁸² Ricardo, 1964, 137.

²³⁸³ Azevedo, 2000, 759. Na sessão Acadêmica, comemorativa do aniversário da criação dos Cursos Jurídicos do Brasil.

²³⁸⁴ Adelia Fonseca republicou a homenagem recebida do poeta no seu volume de poesia denominado *Echos da Minh'alma*, Salvador, Typ. Camillo de Lellis Masson, 1866, pg. 130-131.

²³⁸⁵ Nas *Sextilhas Românticas*, escreveu:

Peri, tão pouco índio, é fato,
Mas tão brasileiro... Viva,
Viva José de Alencar!

abandonada no seio de uma tribo à qual já não pertence, tampouco pode partir para a terra do colonizador. Em suma, Moema é o reflexo mais puro da índia brasileira, enquanto Paraguaçu reflete o privilégio de umas poucas índias. O que é mais curioso é o fato de Gonçalves Dias abordar aqui, na sua reflexão sobre a fundação da Bahia, duas índias, porque a transformação no seio indígena se deu muito mais entre a mulher índia e o homem português, ao passo que a migração de mulheres do reino para a colônia é mais tardia. Ironicamente, “Moema” em tupi antigo significa “mentira”, um substantivo pertencente à terceira classe, e “Paraguaçu” é *para+gûasu*, literalmente “mar grande” – sendo *gûasu* um sufixo aumentativo para os nomes acabados em vogal tônica. Há uma relação implícita entre a índia que conquista o que está além do grande mar e aquela que vive uma falsa relação de amor. O poeta encerra o poema evocando Safo, a décima musa grega, poeta da cidade Lesbos de Mitilene, nascida algures entre 630 e 612 a.C.; chama Moema de Safo cristã, virgem formosa. Era portanto a Bahia, terra onde Paraguaçu gemeu de amores e onde Moema, já cristã, ficou presa para sempre à terra que mais admirou dentre todas as que conhecia, e onde o poeta desejava ficar também preso para sempre. É um poema de louvor à província da Bahia, sem dúvida; mas Gonçalves elogiaria outras terras além da sua. Muitos, ofuscados pelo brilho que alcançou a sua *Canção do Exílio*, parecem ter esquecido que também elogiaria Coimbra, Portugal, o Pernambuco, Rio de Janeiro e tantas outras terras, inclusive umas ainda mais alheias como a Espanha, Polónia, Itália e Alemanha.

Gonçalves Dias foi e é tido como o mais indianista entre todos os românticos do seu tempo²³⁸⁶. Mas, hermenêuticamente, Manuel Bandeira estava equivocado nas suas *Sextilhas Românticas*. Peri podia ser pouco índio, mas nenhum índio gonçalvino é índio de verdade, todos eles faziam parte de um indianismo inventado e alheio ao nativo americano, um verdadeiro culto da nacionalidade brasílica, cujo maior legado, segundo Ferreira²³⁸⁷, deixado por esta psicologia indianista, foi o amor pela liberdade, pelo orgulho, pela lealdade, pelo amor filial, paternal e conjugal, pela amizade, pelo amor à natureza, mas também o da vingança e da indolência. Era uma mensagem de esperança, de esperança para um povo escravizado, envergonhado pelos anos de colonialismo, que convivia entre si em deslealdade, sem amor à vingança e à indolência para com os afligidos da nação. É por causa dessa falta de soberba que o poeta esbraveja quando, na famosa “Questão Christie”, o Brasil rompeu as relações com a Inglaterra. Numa carta de 1863, Gonçalves Dias escrevia a sua angústia de não ter notícias do país desde o rompimento diplomático entre estas nações. Temia que a oposição nas câmaras fosse contrária ao governo, que era o responsável pela rutura; não aceitava os insultos da nação britânica, achando que o Brasil compreenderia poder encontrar a dignidade no sofrimento. Podiam abusar da força e insultar uma nação, mas não desonrar qualquer indivíduo, e muito menos um Estado. A sua calorosa defesa do Brasil chega ao ponto de abrir mão da condescendência:

Que abusem, e a tal ponto, que se rasgue nas ruas a casaca ao brasileiro que trouxer objecto de fabricação ingleza, fique em boa hora essa semente de odios para o futuro: nem sempre seremos o que somos, nem elles o que são; e da Inglaterra tudo é preferível a sua amizade²³⁸⁸.

É esse nacionalismo desenfreado que vai fazê-lo reclamar da influência estrangeira sobre o Brasil, no seu diário de bordo, aquando da última viagem à Europa. Aí, o poeta esbravejou: “Miséria! Até fumo importamos da França e dos Estados

²³⁸⁶ Ferreira, 1949, 43.

²³⁸⁷ Ferreira, 1949, 173-227.

²³⁸⁸ *Apud* Silva, s/data, 7. [I-06,07,004].

Unidos! Deste Brasil se pode com igual razão dizer o mesmo que disse Byron da Turquia: ‘tudo nesta terra é divino, exceto o homem que a habita!’ E principalmente aqueles que a governam. Isto é meu²³⁸⁹’. Era essa a angústia de pertencer a uma nação nascente, que recebia influências das mais antigas, esse simulacro criticado em *Meditação* e n’*Os Timbiras*, mal esquecido por quem se ufanou com os comentários tecidos por Alexandre Herculano. Jactancioso, o poeta tirou bom proveito dos conselhos do poeta lusitano. Este índio nobre de Gonçalves Dias fez Kothe²³⁹⁰ chamá-lo de guerreiro feudal, imitando a celebração heróica do mundo cavaleiresco, para vir a ter soldados numa celebração reacionária; e tem razão nessa afirmação, mas erra ao supor que este indígena foi incapaz de absorver literariamente a perspectiva crítica de Rabelais, Cervantes e Voltaire. Não se pode contudo alegar que a etnografia europeizada do índio na poesia gonçalvina fosse uma falha do poeta, porque o desenvolvimento do camponês-soldado em Virgílio, tem sido o mais áspero e primitivo aspeto e deriva, por consequência, dos etnógrafos gregos²³⁹¹.

Mas Kothe não foi muito capaz de perceber as entrelinhas do indianismo, e sua retórica vê um romantismo cujo textualismo do falar nativo é tido como um duplo engano, porque não se tratou de um falar brasileiro, nem nativo, alegando que não havia no território uma unidade que caracterizasse um único falar nativo²³⁹². A convincente defesa de Lopes²³⁹³ expressa o significado d’*Os Timbiras* e do indianismo gonçalvino para o Brasil e põe em xeque essa visão miniatural de Kothe. Se Gonçalves Dias e os outros indianistas não seriam capazes de caracterizar a fala do nativo pela falta de uniformidade, então Camões engana-se cantando a conquista portuguesa na Índia, quando ela foi maior na América e na África. Kothe se engana porque não é capaz de enxergar a linguagem metafórica do poema.

Gonçalves Dias deixava no seu poema muitas mensagens aos Brasileiros, porque as circunstâncias da época não o permitiam criticar as instituições nacionais abertamente. Falhou nesse objetivo em *Meditação*, mas n’*Os Timbiras* só falharia porque não foi capaz de completar o poema; contudo, parte da sua mensagem ficou expressada. Mas também a interpretação de Franchetti é suscetível para legitimar as razões de ser do indianismo gonçalvino, quando defende que é impossível negar-lhe o espírito e a consciência nacional²³⁹⁴. É mister que na sua época este deveria ser o tipo de produção literária nacional, e quiçá o que estejamos a produzir hoje não venha a ser visto da mesma maneira amanhã.

O dever de um poeta, como poeta, só é indiretamente para com sua gente; e directamente só para com a sua língua – no sentido de a conservar, alargar e melhorar²³⁹⁵. Gonçalves Dias, contudo manteve uma fidelidade à literatura da antiga metrópole – e também aos índios, com sotaque lusitano –, mas mesmo assim desconcertou os seus contemporâneos, que tinham em Magalhães a bandeira levantada do nacionalismo brasileiro²³⁹⁶. Chagas²³⁹⁷ chegou a dizer que o poeta pertencia demasiadamente à raça dos conquistadores e Álvares de Azevedo²³⁹⁸, lembrando das *Sextilhas*, chama-o de “nosso mais mavioso poeta brasileiro”. A juvenildade de

²³⁸⁹ *Apud* Leal, 1874, 140 *et* Pereira, 1943, 345.

²³⁹⁰ Kothe, 2000, 86.

²³⁹¹ Nomeadamente dos contrastes da *G.* 2.473 e *Aen.* 12.835-839. Horsfall, 1990, 314.

²³⁹² Kothe, 2000, 83-84.

²³⁹³ Lopes in Silva, M. N., I-06,12,002. fl. 38.

²³⁹⁴ Franchetti, 2005, 23.

²³⁹⁵ Eliot, 1962, 71.

²³⁹⁶ Franchetti, 2005, 20.

²³⁹⁷ Chagas, 1866, 170.

²³⁹⁸ Azevedo, 2000, 688.

Azevedo não o traiu na sua interpretação: o Brasil era a terra dos conquistados; os conquistadores chegaram e precisaram de muitos anos para se estabelecerem, durante muitos anos importaram escravos de África, lutaram contra o indígena, que não queria se unir na construção de uma Nova Lusitânia, que pagou tributo à coroa lusitana e enfrentou-a na busca de liberdade política. Estes conquistadores citados por Chagas não eram os Portugueses, mas os próprios Brasileiros, porque esta terra já estava perdida por Portugal. Restava uma nação balbuciente, e Azevedo conscientemente diz: “temos sido reflexo das práticas e usanças europeias. Literatura, ciências, artes, tudo isso aprendemos lá. As letras nacionais ainda não se enriqueceram de um livro que não fosse bebido no outro hemisfério²³⁹⁹”. Por isto *Os Timbiras* saíram bem à maneira europeia, motivo que levou Bernardo de Guimarães a taxar o poema de quinhentista e gótico, fora do seu tempo, de linguagem forçada e eriçada de arcaísmos²⁴⁰⁰. Há diferenças impalpáveis de sentimento entre um povo e outro povo, desenvolvimento e afirmações nas suas respectivas línguas, dizia T. S. Eliot²⁴⁰¹. Mas o Brasil encontra-se com Portugal na medida que falam a mesma língua e que os brasileiros são parte significativa dos portugueses.

Quiçá também por isso Azevedo²⁴⁰² percebeu que o Brasil tinha “maninho o chão” para vingar uma poesia genuína. “Há sempre aí um miasma que as enfeza e desmedra ao desbotar” – dissera, para depois completar: “Temo-las visto aí bastantes nuvens de esperança caírem ao rir pasmado da estupidez marasmada”. Certamente não era descaso e falta de zelo pela leitura, como alegava Gonçalves Dias por ocasião da publicação d’*Os Timbiras*, mas porque no fundo o Brasil foi criado para ser imitação dos países europeus. Mas, numa esperança reacionária, o poeta prega a vingança, porque tinha esperança que a sociedade se levantasse, que se autogovernasse e excluísse o sistema que só sugava, que fora herdado de Portugal.

Que contributo Gonçalves Dias terá deixado a América? Para Silviano Santiago, a América Latina deixou como maior contributo para o mundo Ocidental o lado híbrido da destruição sistemática dos conceitos de unidade e pureza²⁴⁰³. A América Latina não pode por fim, fechar as suas portas a invasão estrangeira, nem tampouco pode reencontrar sua condição de paraíso, de isolamento e de inocência, por isso não se pode falar em cópia pura e simplesmente, uma vez que deixou uma contribuição para a Europa²⁴⁰⁴. Oswald de Andrade²⁴⁰⁵ é mais incisivo, declara que sem a América a Europa jamais teria a sua pobre declaração dos direitos do homem, e por isso ainda acreditava numa revolução Caraíba; e estes caracteres estão delineados n’*Os Timbiras*.

Azevedo recorda que temos visto sociedades e sociedades murcharem como oásis no deserto, às ventanias do ermo²⁴⁰⁶. Gonçalves Dias, olhando para a extensão da

²³⁹⁹ Discurso de 11 de Agosto de 1849, Azevedo, 2000, 755.

²⁴⁰⁰ *Apud* Leal, 1874, 303. Trata-se do poeta, romancista, magistrado reconhecido na literatura brasileira de sua época, o mineiro Bernardo Guimarães, natural de Ouro Preto, nascido em 1825 e falecido em 1884. Queixa-se Henriques de não poder usar melhor a crítica de Guimarães no seu *Pantheon*, uma vez que havia perdido alguns papéis aquando da sua partida para Lisboa.

²⁴⁰¹ Eliot, 1962, 72.

²⁴⁰² Discurso de 9 de Maio de 1850, in Azevedo, 2000, 765.

²⁴⁰³ A unidade e a pureza perdem o contorno exato do seu significado, perdem o seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latinos-americanos se mostra mais eficaz. Santiago, 2000, 16. Oswald de Andrade em um artigo de título “Sol da meia-noite” de 1945 afirmou que a Alemanha racista, purista e recordista precisa ser educada pelo mulato brasileiro, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México e pelo africano do Sudão. É preciso ser misturada de uma vez para sempre. *Apud idem Ibidem*.

²⁴⁰⁴ Santiago, 2000, 16.

²⁴⁰⁵ Andrade, 1928, 3.

²⁴⁰⁶ Azevedo, 2000, 765.

Europa, vê um emaranhado de nações, entrecortados territórios e diversos monarcas. O Brasil, em sua extensão, era maior do que aquela Europa, e era natural que olhando para o velho continente e para as contendas da terra, o poeta temesse um aquinhoamento do Império. Brandão havia apregoado que a terra era suscetível de grandes reinos e impérios²⁴⁰⁷, e quando os Espanhóis reinaram sobre Portugal trataram de dividir o reino do Brasil em duas partes, sendo que o legado dessa divisão ainda era sentido durante o segundo Império. Este deveria ser o foco do quarto capítulo de *Meditação*, mas ele jamais foi escrito.

Os Timbiras surgem então como o projeto de uma *Ilíada* brasileira capaz de dar à nação a identidade de que ela tanto carecia, espantando de vez o fantasma das separações políticas. A sua reflexão filosófica é mais otimista do que *Meditação*, porque o fragmento não apresenta solução, ao passo que o poema sim. O fragmento só apresenta as mazelas e sequelas de um povo que o poeta não sabe muito bem dizer quem é, ao passo que o poema traz a origem da nação, os responsáveis pela anomalia social e o ideal político-psicológico fantástico da conduta humana que devia ser resgatado. Partindo desse pressuposto, a *Ilíada* gonçalvina se igualou à *Eneida*, muito mais pela virtude que as palavras *consensus*, *pax* e *pietas* assumem na obra de Virgílio. Segundo Gottlieb²⁴⁰⁸, elas recebem um status elevado no poema, e não importa olharmos para as declarações programáticas do Imperador ou para as respostas dos objetos como eles são espelhados na poesia. Assim, o sentido metafórico d'*Os Timbiras* concede-lhe um caráter nacional muito maior do que presumiu Flávio Kothe, e até maior do que os próprios indianistas imaginaram quando assumiram a teoria do bom selvagem como ideal cavalheiresco que só podia acontecer na América.

Mas este ideal cavalheiresco tinha por arrimo o homem americano e esse estava extinto. E aqui residiu a falha do “resgate” desse bom selvagem, porque o poeta não quis, como nem o filósofo (Rousseau) quis, resgatá-lo. Não queriam estes revolucionários apregoar a dissolução do Estado em anarquia primitiva. Esperavam, contudo, uma reforma do Estado, através da simplificação e purificação, e o modelo proposto era a república livre de Roma e as cidades estados livres da Grécia²⁴⁰⁹. Por isso, a sucessão de uma civilização fantástica por uma sociedade deformada torna-se o imbróglcio do poeta, que não saberá cantar aquela sociedade sem lembrar essa outra que a arruinou, ao passo que o seu canto também era uma mensagem para esta sociedade que prevaleceu. Gonçalves Dias fracassa já na sua promessa, porque a *Ilíada* e a *Odisseia* eram essencialmente poemas épicos da vida humana, ao passo que a *Eneida* era, basicamente, o poema de glória nacional²⁴¹⁰. E havia um aspeto incomumente suscetível e sombrio na *Eneida*²⁴¹¹. Virgílio encontra a visão do ponto que é a dominação pela antecipação do futuro, a vindoura glória de Roma e o nascimento de Eneias e dos seus descendentes – que não era apenas a continuidade da glória, mas que de alguma maneira continuava a ser²⁴¹². O elemento mais importante na *Eneida*,

²⁴⁰⁷ Brandão, 1943, 77.

²⁴⁰⁸ De acordo com Gottlieb, estes eram os elementos mais importantes na política Augustana: ideologia e propaganda. *Eneida*: promessas de Júpiter: 1.278-91; *Pietas* augustana: 8.714-723; Reconciliação entre Júpiter e Juno: 12.791-842. O *consensus* era imperativo no reinado de Augusto – *consensus omnium ordinum, consensus populi Romani* – *consensus* entre todos os povos do domínio Romano, que acaba por ser uma antecipação dos deuses. Gottlieb, 1998, 23, 29.

²⁴⁰⁹ Hight, 1976, 393.

²⁴¹⁰ “*The Iliad and The Odyssey* are essentially epics of human life: *The Aeneid* is essentially the epic of national glory” citação de W. Y. Sellar, *The roman poets of the Republic: Virgil* (Oxford, 1897), 324. The shivering sassnach is W. Warde Fowler, *The death of Turnus* (Oxford, 1919, 50.); West, 1990, 23.

²⁴¹¹ Putnam, 1988, 106-107.

²⁴¹² *Apud* Wiesen, 1973, 738.

considerado como um poema de ação heróica, continua a ser apreciado, isto é, a conceção e delimitação de caráter individual. O maior dos poetas épicos de Roma em tempos antigos também foi dotado de uma faculdade dramática mais versátil²⁴¹³; mas para Medeiros²⁴¹⁴, a grandeza da *Eneida* está na sua contradição, na afirmação profundamente vivida e profundamente trágica da infelicidade dos seus heróis, da infelicidade da própria condição humana.

Os Timbiras e o seu protótipo, *Meditação*, são as duas obras mais controversas de Gonçalves Dias. Ambas inacabadas, foram relegadas pela crítica literária para segundo plano. Uma crítica que comumente se tem tecido ao poeta é a da vernaculidade d'*Os Timbiras*, que remonta ao tempo da sua publicação. Nessa ocasião, Henriques Leal alegou que Gonçalves Dias não tinha necessidade alguma de expressar-se em tupi²⁴¹⁵; não eram os poetas alemães, ingleses ou franceses obrigados a fazê-lo, e sabemos que Chateaubriand e Cooper, nas suas obras, escreveram em bom Francês e em Inglês vernáculo, e ninguém lhes contesta o indianismo²⁴¹⁶. Ou seja, não será o número de termos indígenas, que diga-se de passagem é bem reduzido, que vai determinar a dimensão do caráter indianista gonçalvino. Que o poeta atribua nomes Tupis aos Timbiras é concebível, como já abordamos anteriormente, contudo ele teria sido mais feliz se utilizasse D'Abbeville ou Berredo como fonte, o religioso francês cita nomes dos principais chefes indígenas da ilha do Maranhão²⁴¹⁷. Seria demasiado admitir que o poeta subverteu a nomenclatura, mas na procura da originalidade, perdeu-a o real sentido dos nomes indígenas. Bandeira²⁴¹⁸ não tem dúvidas de que Gonçalves Dias foi o poeta brasileiro que mais profunda e extensamente versou na língua portuguesa (brasílica), que conhecia não das gramáticas mas do trato com os escritores de todas as épocas, desde os poetas dos cancioneiros e dos primeiros cronistas. Nos seus versos aparecem com frequência as dições arcaicas – “no entanto o brasileiro de fala mole se está traindo a cada passo no suarabácti, isto é, na decomposição de um grupo de consoantes pela intercalação de uma vogal, pronunciando-a às vezes brasileiríssimamente” –, e d'*Os Timbiras* extraímos esta prática gonçalvina, por exemplo, no termo “adiventício”²⁴¹⁹ (4.257). Já para Antônio Cândido²⁴²⁰, *Os Timbiras* nada mais era do que um caso de poesia dura, pouco inspirada e inferior ao *Caramuru* e a *O Uruguai*.

Mas Gonçalves Dias concretizou a sua proposta literária e correspondeu às expectativas, uma vez que se tornou o fundador de uma poesia brasileira e ofuscou a figura de Gonçalves de Magalhães, introdutor do Romantismo. Contudo, o próprio poeta realça a sua falha numa biografia que escrevera a Ferdinand Denis. Também José de Alencar, antes da publicação d'*Os Timbiras*, lhe conferia este papel, apesar de exigir uma obra de maior extensão²⁴²¹. Mas este não foi o único fracasso do poeta. Segundo

²⁴¹³ Sellar, 1897, 395.

²⁴¹⁴ Medeiros, 1992, 12.

²⁴¹⁵ Alencar, na carta que acompanha *Iracema* criticou os índios de Gonçalves Dias por falarem uma linguagem clássica, e não porque esperasse que eles falassem tupi, mas por desejar que se usasse termos e frases que ao leitor pareceriam naturais aos índios. Franchetti, 2007, 61.

²⁴¹⁶ Leal, 1874, 303-307.

²⁴¹⁷ D'Abbeville, 1975, 139-145.

²⁴¹⁸ Bandeira, 1998, 69, b.

²⁴¹⁹ Notamos, nesse caso, que a edição de Alexei Bueno corrigiu a palavra em questão. O poeta teria utilizado o mesmo recurso noutros poemas: obisserva (*Tabira*); iguinobil (*I-Juca Pirama*), para citar exemplos apenas dos poemas indianistas. Estes termos citados aparecem corrigidos por Alexei Bueno, e foram antes citados por Bandeira, 1998, 69, b.

²⁴²⁰ *Apud* Matos, 1988, 13.

²⁴²¹ Ribeiro, 2011, 188.

Roquete-Pinto²⁴²², depois de Rondon, ninguém enriqueceu mais as coleções etnográficas no Brasil do que Gonçalves Dias. Rondon é o cientista brasileiro mais conhecido internacionalmente, ele que, durante as primeiras décadas do século passado, penetrou as brenhas da Amazônia Legal, levando consigo uma gama de intelectuais que o ajudaram na formação de um espólio indígena. Já Gonçalves Dias foi o único intelectual das suas excursões pelo rio Amazonas, rio Negro e o Ceará, e talvez por isso Dom Pedro II não tivesse razões para ter ficado insatisfeito com as excursões do poeta e de outros que andaram pelo Amazonas²⁴²³. Apesar de Roquete-Pinto catalogar Gonçalves Dias como o segundo nesta escala, deve-se dizer que o *Brazil e Oceania* é uma obra descartada pela crítica e de difícil acesso. A quantia diminuta dos seus artigos passa totalmente olvidada, trata-se de obras alheias ao público porque nunca as editoras se interessaram em trazê-los à luz neste século.

No último ano da sua vida, o poeta dissera a Porto-Alegre que recebera notícias dos amigos do Rio de Janeiro, dizendo que o Imperador esperava com ansiedade por alguma publicação sua. Mas fazia crer que o Imperador julgava-o como um grande vadio e que estava farto de divertimentos. Ao cabo, diz que não sabia nem se conseguiria retornar ao seu antigo estado²⁴²⁴. Esta pode ser vista como a própria confissão do poeta, que saberia já não ter mais fôlego para a poesia, e que assim pensando publicou os seus *Últimos Cantos*, quando nem quarenta anos tinha. E agora, em 1864, próximo da morte, embora quisesse agradar ao Imperador com algum número de poesia, não se sentia capaz de o fazer.

O poeta indianista morreu, e com ele, o seu indianismo. Mas Roquete-Pinto, concordando com Manuel Bandeira, entende que a idealização do índio correspondia ao sentimento nacional no Romantismo, que era anterior a ele e não desapareceu com ele²⁴²⁵. Gonçalves Dias apenas marcou o início da verdadeira renovação literária no Brasil, assinalando com o seu primeiro volume as tendências da poética nacional²⁴²⁶. Mas, para Cassiano Ricardo²⁴²⁷, Gonçalves não só celebrou o Índio como se tornou um verdadeiro precursor da etnografia brasileira. Mas ele é contraditório, exagerado e talvez utopista ao acreditar que não se deve apenas afirmar que o indianismo brasileiro se limita aos Serviços de Proteção aos Índios, porque a cátedra de tupi nas universidades brasileiras, os estudos etnográficos e sociológicos que aí estão, numerosos sobre base indígena, e a obra dos modernistas de vinte e dois, provam que o indianismo continua vivo na consciência do país.

Para Kothe²⁴²⁸, o indianismo foi mais do que um erro literário, e a exaltação no cânone se deu justamente por ser um erro, porque multiplica o engano sociológico sob forma de literatura; considera um equívoco sociológico e artístico, por exemplo, a barbárie que esconde o poema *I-Juca Pirama*, porque os professores se orgulham de ensinar o poema aos alunos mas não podem discerni-lo. Questiona a necessidade de ressuscitar a teoria do bom selvagem presente na carta de Caminha, mas agora com a variante do valente guerreiro, para inspirar a defesa da pátria, independentemente de o conceito de “pátria” ser estranho aos índios. Acha que o indianismo, sob a aparência de defesa do índio e do caboclo, era uma forma de racismo que discriminava o negro, o

²⁴²² Roquete-Pinto, 1948, 89.

²⁴²³ Numa carta de 18 de Abril de 1880, Sypesteyn informa ter prometido ao Imperador uma coleção de objetos indígenas, e que Dom Pedro II pediu-lhe uma descrição detalhada das condições, hábitos, língua, etc. Dissera ainda que, entre os objetos, havia alguns de muito valor. Sypesteyn, 1880, 1.

²⁴²⁴ 1864, Fev., 1, carta a Manuel de Araújo de Porto-Alegre, in Dias, 1998, 1132.

²⁴²⁵ Roquete-Pinto, 1948, 92.

²⁴²⁶ Silva, 19---, 11, in *Gonçalves Dias e Castro Alves*.

²⁴²⁷ Ricardo, 1969, 129.

²⁴²⁸ Kothe, 2000, 87-89.

mulato e o português, o imigrante e o seu descendente; o brasileiro que não tivesse um pouco de sangue índio não era “bem brasileiro”; o que acaba no grotesco, porque quem tinha sangue índio devia se envergonhar por não ser lusitano, enquanto quem não era caboclo devia envergonhar-se por lhe faltar algo substancial. Nesse sentido, o cânone indianista criou uma dupla deformação, a contradição interna de submeter o Índio ao Português, pela exclusão do que não estivesse de acordo com isso.

Para Kothe²⁴²⁹, o Índio só podia chorar, porque tudo era estranho para ele; mais absurdas ainda seriam as “lágrimas de crocodilo do conquistador que o devorou”, porque lamentar o trágico destino dos Índios sem suspeitar do próprio idioma é ingênuo e falso. Gonçalves queria por um lado interessar à europeidade, e por outro tratava de menosprezá-la, como a raposa diante das uvas inalcançáveis. A Europa pouco se importava com isso, preferia dominar o mundo e resguardar o seu espaço da invasão de povos subdesenvolvidos. Era tão demagogo querer atrair a simpatia dos conterrâneos como um deputado na metrópole a declarar a paixão pela província, mas representando a de fora, na capital – “uma paisagem só de palmeira e sabiá não é paraíso: enjoa”²⁴³⁰, “ainda que a *Canção do Exílio*” cuspa na Europa. Gonçalves Dias se alimenta do prato em que cospe. É ingrato. Fala mal daquilo que não é capaz de alcançar. Declara independência e demonstra submissão”; “além de mal agradecido, é hipócrita, pois finge um exílio que não existia”²⁴³¹. Mas, na realidade, não era um exilado, antes um privilegiado, já que tinha a rara oportunidade de estudar na Europa²⁴³². Obviamente que Kothe tem muita razão nas suas assertivas, mas também não se pode ignorar que este poeta privilegiado vinha de um país que recentemente tinha conquistado a independência e que encontrara certamente em Portugal um ambiente politicamente hostil, marcado por ressentimentos²⁴³³. Por outro lado, o Imperador que acreditou piamente na capacidade de Gonçalves Dias em erigir um poema à nacionalidade. D. Pedro II e Gonçalves Dias eram parecidos: o monarca declarou o seu desgosto de ter de reinar ao invés de ter um assento no Senado, contudo não cogitou sequer abdicar-se em favor de um novo regime. Alegava que como presidente ou senador teria tempo para poder viajar pelo mundo. Demonstra uma paixão pelo Brasil, mas não o suficiente para que, podendo, pudesse se dedicar ao que realmente lhe interessava: o mundo²⁴³⁴.

Gonçalves Dias, exilado, seguiu os passos de alguns poetas, contudo o seu exílio era bem a maneira daquele que desejava D. Pedro II. Conforme diz Berrini²⁴³⁵, pensar em exílio é rememorar uma série de poetas clássicos: Ovídio, Dante, Camões, Victor Hugo. A palavra exílio, na origem, significa exclusão (*ex-*) da terra onde se vive, mesmo que isso não resulte na proibição de continuar na localidade. Lembra Berrini que Virgílio, quando foi viver em Roma, ou viajando pelo Mediterrâneo, sentiu profundamente a privação da aldeia natal, próxima a Mântua, e as suas palavras *Hic domus, haec patria est*²⁴³⁶ (*Aen.* 7.122) são uma referência do seu lar à sua pátria, unindo um em outra no mesmo sentido²⁴³⁷. Que mais semelhanças entre Virgílio e Gonçalves Dias? Virgílio jamais se casou, trocou a vida na cidade pelo isolamento erudito em Nápoles²⁴³⁸. Gonçalves Dias trocou o fervor do Rio de Janeiro pelo

²⁴²⁹ Kothe, 2000, 151-152.

²⁴³⁰ Kothe, 2000, 157.

²⁴³¹ Kothe, 2000, 165.

²⁴³² Kothe, 2000, 150.

²⁴³³ Berrini, 1997, 103.

²⁴³⁴ Aldé, 2012, 23.

²⁴³⁵ Berrini, 1997, 97.

²⁴³⁶ “É esta a casa, é esta a pátria!”

²⁴³⁷ Berrini, 1997, 97-98.

²⁴³⁸ Green, 2004, VIII.

borburinho das águas do Rio Negro e Solimões, apesar de ter sido um adepto de muitas mulheres, não se dedicou a nenhuma. Terminou a sua vida solitária longe da esposa, na Europa, e pereceu sozinho, no mar.

O primeiro fracasso do poeta foi descobrir-se incapaz de compor poemas que não fossem à moda europeia, e em virtude disso os seus teatros eram ambientados demasiadamente ao europeísmo, de tal sorte que foi incapaz de realizar um único teatro indianista; ainda que *I-Juca Pirama* muito se aproxime disso, não é uma obra dramática. Por outro lado, se por ambientar uma história em uma terra estranha o autor deixa de ser o que é, *Hamlet*, *Otelo*, *Júlio Cesar* e *Romeu e Julieta* não têm nada que ver com a história inglesa nem com o território britânico, entretanto Shakespeare é, além de um gênio universal, um poeta essencialmente inglês²⁴³⁹. Southey, Victor Hugo e Byron também escreveram sobre outros povos e nem por isso perderam o fato da nacionalidade.

Quando se aproximava da morte, o poeta parecia pressentir algum fenómeno²⁴⁴⁰. Nos dois últimos anos se queixa de não produzir mais versos, e diz que em Dresden os seus versos saíam “hidrópicos” e em Lisboa “mirrados e tísicos”²⁴⁴¹. Vários são os motivos do seu fracasso literário. Para Miguel Pereira o casamento foi aquilo que matou o poeta, ideia que o próprio poeta compartilhou. Oscar Wilde, por exemplo, falhou como poeta porque não teve forças necessárias para ultrapassar a angústia da influência²⁴⁴²; Virgílio fracassa²⁴⁴³, como diz Carlos André quiçá com receio de que no futuro não fossem capazes de assimilar a sua mensagem: de que a vida tem o seu reverso, a morte; de que a glória tem o seu preço, a dor; e de que o futuro tem o seu passado, infeliz. Gonçalves Dias fracassa porque o assunto fugiu-lhe às suas possibilidades e por isso faltou a eloquência²⁴⁴⁴.

Para Ackermann²⁴⁴⁵, a quantidade diminuta de poesias deixada pelo poeta deve-se à sua morte trágica e prematura. Já para Nogueira da Silva²⁴⁴⁶, as comissões para o norte do Brasil e Europa tiraram tempo ao poeta para construir um monumento literário ainda mais vasto. Para Leal²⁴⁴⁷, se o seu poeta tivesse conseguido voltar ao Maranhão e falecido aos 43 anos, teria decerto concluído a sua *História dos Jesuítas e Os Timbiras*. Contudo, o seu talento jamais foi contestado²⁴⁴⁸, e deixou ainda assim um abundante espólio literário: dramas, romances, artigos, crônicas, estudos arqueológicos, documentações históricas, linguística indígena, investigações etnográficas e relatórios

²⁴³⁹ Roncari, 1995, 299. Machado de Assis adiantou-se nessa afirmação num artigo de 1873 publicado no periódico *O Novo Mundo*. Assis, 1994, 3*, *Obj. Cit.* Machado, 2007, 110.

²⁴⁴⁰ “Dizem-me que há um navio a sair no dia 10 do corrente. Se há, vou nele. Em princípios de outubro devo lá estar, se não ficar no mar”. 1864, Set., 6, carta a Henriques Leal in Dias, 1998, 1143. Nogueira da Silva prefere ver a antecipação do poeta através da poesia, e o seu nítido pressentimento apontava para o tipo de morte que havia de ter nos poemas *Adeus meus amigos do Maranhão* nos *Primeiros Cantos* e *O meu Sepulcro* nos *Últimos Cantos*. Silva, 1936, 11. [I-06,13,007]. E também em *O que mais dói na vida e Fadário* ambos nos *Últimos Cantos*. Barroso, 1948, 65-66.

²⁴⁴¹ Bandeira, 1998, 53-54, a.

²⁴⁴² Bloom, 1991, 17.

²⁴⁴³ Williams, 1969, 136; André, 1992, 74, (b); O’Sullivan, 2007, 480; Carvalho, 2008, 42, (b).

²⁴⁴⁴ Horácio em a *Arte Poética* adverte aos poetas a escolher a matéria à altura de suas forças e pesar no espírito longamente aquilo que os ombros bem carregam e as que eles não podem suportar. Dessa forma não faltará eloquência. *Ars* 38-41.

²⁴⁴⁵ Ackermann, 1964, 27. Pato comentando a morte prematura do poeta desabafa que no Brasil entre aquela poderosa natureza da América, singular destino! Os poetas morrem na flor da idade. Assim Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu. Pato, 1877, 4.

²⁴⁴⁶ Silva, 1942, 195.

²⁴⁴⁷ Leal, 1874, 229.

²⁴⁴⁸ Joaquim Manuel de Macedo, *apud* Rouanet, 1991, 284.

de exposições universais²⁴⁴⁹. Fora as edições publicadas em vida, Henriques Leal lançou seis tomos da *Obra Posthuma de A. Gonçalves Dias*, que envolviam os mais diversos tipos de produção científica e literária. Para muitos se trata do maior poeta brasileiro, unanimemente proclamaram-no Raimundo Corrêa, Olavo Bilac, Alberto de Oliveira, José Veríssimo, Camilo Castelo Branco²⁴⁵⁰, Lopes de Mendonça, Sotero Reis, Franklin Távora, Silvio Romero, Coelho Neto, F. Booch Arkossy, Gonçalves Crêspo, D. Juan Valera, Agripino Grieco, C. Teschauer, Otávio Mangabeira e Ferdinand Wolf²⁴⁵¹. Em Portugal impressionou, além de Herculano²⁴⁵², a Inocencio da Silva, Pinheiro Chagas e Lopes de Mendonça, os maiores críticos portugueses da sua época. Envaideceu-se com as críticas recebidas de França, da Alemanha e de Inglaterra, e foi estudado por Ferdinand Denis e Wolf²⁴⁵³. Getúlio Vargas em entrevista a um jornal afirmou que Gonçalves Dias foi o maior poeta brasileiro por ser o poeta da raça²⁴⁵⁴. Foi, aliás entre todos os poetas brasileiros, aquele cujos cânticos encontraram mais ecos favoráveis no coração dos portugueses²⁴⁵⁵. Reagiu contudo, com veemência quando a crítica não lhe foi favorável, como na sua resposta à *Religião*, ou quando os jornais não lhe deram o valor que acreditava ter²⁴⁵⁶. Por isto Cândido disse que apesar de o poeta não ter sido jactancioso, nem ter-se metido em questões literárias, tinha consciência do seu papel²⁴⁵⁷.

A morte de Gonçalves Dias, com um livro inacabado e fracassado em seu intento de voltar à pátria, adquire no texto machadiano amplas ressonâncias simbólicas, ligadas à impossibilidade de fechamento do ciclo, tal como ocorre nas travessias épicas. Para enaltecer o vate maranhense, Machado lança mão de um contraponto e inicia o seu

²⁴⁴⁹ João Affonso in Silva, M., I-06,12,002. fl. 30 e vs.

²⁴⁵⁰ Castelo Branco em o *Cancioneiro Alegre dos poetas portugueses e brasileiros* (1879) reconhece que “os quilates deste poeta brasileiro eram os da melhor moeda”, mas que se o poeta vivesse mais alguns anos “entrariam com os seus versos na região glacial do esquecimento”. Branco, 2010, 153, *Et Apud Berrini*, 1994, 34. Contudo, como ilustra Berrini, o renomado português usa como avaliação o poema *Que coisa é ser ministro*, que sequer foi incluído pelo poeta nas suas publicações, figurando apenas nas suas poesias póstumas, lembrando que estes póstumos não passaram pelo crivo do próprio autor.

²⁴⁵¹ *Apud* Silva, 19--, 128, in *Gonçalves Dias e Castro Alves*.

²⁴⁵² O poeta passou a encontrar-se com Alexandre Herculano todas as vezes que voltava a Portugal Pereira, 1943, 192. (Fala aqui de um jantar no Mata com Herculano e outros poetas). Lá atrás o português havia-se esquivado de não ter o costume de dirigir elogios encomendados aos outros, nem de pedi-los para si e que além de não conhecer o poeta, talvez nunca o viesse fazê-lo. Herculano, 1998, 100.

²⁴⁵³ Alfredo Peres in Silva, M. N., I-06,12,002. Vs fl. 31. Ciente da importância dos amigos que tinha, dissera numa carta citada por Henriques Leal: “tenho a dicta de grangear outros amigos, Segundino, Macedo, Porto-Alegre, Capanema e todos os membros d’essa boa família de Lopes e Gomensoro, e na Europa deixo Odorico, Sampaio, Motta, Drummond, Ferdinand Denis, A. Herculano, Martius, e na Comissão Científica Gabaglia, Freire Alemão, Coutinho, e no Ceará Ratisbona, Pompeu e Juvenal” Leal, 1874, 126. Sobre Martius embora alegasse que a amizade deste o envaidecia, acusa-o de mentir a respeito dos índios. Pereira, 1943, 236.

²⁴⁵⁴ Raposo, 1939, 1.

²⁴⁵⁵ Chagas, 1866, 168.

²⁴⁵⁶ Escreveu ao Sr. José de Vasconcellos, diretor do *Jornal do Recife* uma laboriosa e ilicidadora carta, donde reclama a pouca atenção que o jornal dera a sua suporta morte, e esbraveja: “sempre supus menos mesquinhez da sua parte em favor de um colaborador do seu jornal. Supus que generosamente económico, S. S.^a me concedesse ao menos uma página toda inteira para mim só! – aos lados umas tarjas pretas, no alto um *hodie Mihi*, coroado d’essas lágrimas que se vêm nas cartas de convite a enterro da côrte com uma forma tão esquisita quanto parece que cheiram mal”. 1862, Ago., carta a José de Vasconcellos in Dias, 1998, 1124-1126. Et Leal, 1874, 149-153. Foi o mesmo diretor que escreveu que a biografia escrita por Alexandre Henriques Leal não passou da vida de estudante do poeta²⁴⁵⁶. Vasconcellos, 1868.I, 12.

²⁴⁵⁷ Cândido, 1993, 72.

poema evocando a vida de Camões²⁴⁵⁸. Para Longo²⁴⁵⁹, Machado de Assis dá-nos essa dimensão de contrastes – de um lado Camões, numa terra piedosa e ao final, acolhedora; do outro, ao brasileiro, faltam-lhe compaixão e reconhecimento. Mesmo a trajetória intelectual do poeta romântico é apresentada como uma estrada de sacrifícios, vigílias e trabalhos que não impediram a sua morte em solidão, nas águas do oceano. Grieco²⁴⁶⁰ recordou que, assim como Shelley, Gonçalves Dias morreu no mar (“túmulo imenso para o seu talento”²⁴⁶¹), recordando o episódio, Ackermann²⁴⁶² lembrou que Camões salvou das ondas do abismo e conservou para o seu povo *Os Lusíadas*, sorte que os Brasileiros não tiveram com os doze cantos d’*Os Timbiras*. Numa nénia dessas poesias americanas, Machado de Assis lamentou²⁴⁶³, como quem celebrava o fim do eco que propagou pela floresta²⁴⁶⁴. O indianismo tinha chegado ao seu limite; em vão Machado daria os últimos suspiros com as *Poesias Americanas*.

Para Sodré²⁴⁶⁵, o poeta teve uma vida extremamente atribulada, cheia de desencontros, com triunfos a que fez jus e infortúnios que não terá merecido. Sofreu de suas origens de raça e de família, sofreu da distância do lar, dos enganos que o amor oferece, e tudo isso soube cantar, como jamais outro soube fazer em nossa língua – “talvez só Camões”. Ao longo de 25 anos de atividade poética, a sua linguagem se aperfeiçoou, por conseguinte apresentando modificações, variações e flutuações no período em que sofreu variadas influências²⁴⁶⁶. Se Camões tem grandeza épica, exemplificando o melhor da sua coletividade, Gonçalves Dias é o mais infeliz dentre os infelizes; estigmatizado pela singularidade do seu destino, é vítima em meio a um périplo que não se completou²⁴⁶⁷.

Como etnógrafo, tentou explicar alguns mitos, e como poeta criou muitos outros. Quando morreu, tornou-se ele próprio um mito, e quando já algum tempo tinha passado sobre a horrível tragédia, narravam as gentes do Maranhão que a imaginação simples de um velho indígena, habitante daquelas praias longínquas, nas proximidades de Itacolomi, vira um fenómeno extraordinário. Era uma linda madrugada e o sol, próximo do nascente, esparzia pétalas de rosas vermelhas, sobre as águas levemente encrespadas do mar, por onde vagava a alma branca do poeta, cantando melancolicamente, ao som da lira de ouro em suas mãos suspensa²⁴⁶⁸.

O fato é que ele fundiu o *Génesis* e a *Ilíada* e deixou-nos uma *Eneida*, bastante brasileira. Assim como Virgílio²⁴⁶⁹, Gonçalves Dias, o poeta-profeta, negou aos homens a reconciliação que concedeu ao mundo sobre-humano, e deixou aberto todas as ambiguidades daquele século e da condição humana. Logo, *Os Timbiras* refaz um percurso pelas sombras, a vitória dos Gamelas no final da obra inacabada tem um gosto amargo e essa frustração se acentua na reflexão do que é a América; porque assim como Gurupema, os americanos estão à procura do que se passou.

²⁴⁵⁸ Longo, 2006, 44-45. O poema *A Gonçalves Dias*, publicado entre as *Poesias Americanas*: Assis, 1976, 407-411. Distante do seu país, o poeta lusitano enfrentou um naufrágio na foz do rio Mekong, no Camboja, entre 1558 e 1559. Tendo ali perdido grande parte dos seus bens, Camões ali salvara, segundo a lenda, o manuscrito d’*Os Lusíadas*, que depois publicou em Lisboa, para onde conseguiu regressar.

²⁴⁵⁹ Longo, 2006, 45.

²⁴⁶⁰ Montello, 1973, 39.

²⁴⁶¹ Corrêa, 2012, 2.

²⁴⁶² Ackermann, 1964, 134.

²⁴⁶³ Silva, 19-- , 60, in *Gonçalves Dias e Castro Alves*.

²⁴⁶⁴ Assis, 1979, 410-411.

²⁴⁶⁵ Sodré, 1969, 283.

²⁴⁶⁶ Houaiss, 1967, 23-24; 1959, 79.

²⁴⁶⁷ Longo, 2006, 45.

²⁴⁶⁸ França, 1923, 22. In Silva, M. N. da. I-06,12,002.

²⁴⁶⁹ Pereira, 1992, 130.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma *Eneida* Brasileira, eis a obra que Gonçalves Dias nos deixou – uma fusão de *Génesis* Americano e *Iliada* Brasileira. É a anti epopeia de todos os brasileiros, porque o poeta-profeta não conseguiu encontrar o orgulho do passado da nação, e olhando para o futuro sentiu a esperança desvanecer com a triste realidade do presente. É o poema de todas as frustrações da nação, a lembrança daquela gente que na cinza ainda clama e reclama o seu legado junto à nação criada pela sentina de um povo pigmeu. É um poema paradoxal que tenta elevar o homem americano a um patamar superior ao homem europeu, e de acordo com Todorov²⁴⁷⁰ no plano universal nem o índio, nem o europeu eram superiores um ao outro. Adotando um comportamento contrário ao dos colonizadores não é garantia de que não estejamos precisamente a imitá-los, adaptando-se a novas circunstâncias. Contudo esta não é a única contradição do poema, no *Brazil e Oceania* ele classificou que os Tupis eram um grupo de maior elevação moral relativamente aos Tapuias²⁴⁷¹; no entanto, *Os Timbiras* é a epopeia dos rudes índios, cujos hábitos, guerras e costumes, trabalhos, divertimentos, crenças e ritos²⁴⁷² são em verdade Tapuias e não Tupis.

É o poema-tragédia do Brasil. Quando projetou a *Iliada* Brasileira o poeta se lembrou de Virgílio, chamando a reflexão do poema como um “sancto ocio”²⁴⁷³. Herdou muito do poeta latino porque a *Eneida* é uma sucessão de tragédias. Nela encontramos a tragédia de Dido, de Eneias, de Turno e dos Troianos. *Os Timbiras* também contém uma sucessão de tragédias. Há a tragédia de Jatir, de Coema, de Jurucei, de Itajuba e da América. Cada qual com um significado dentro da poesia. Mas todos os poemas indianistas de Gonçalves Dias possuem esta propensão para a taciturnidade; em geral, conta-se uma história, havendo um narrador em cena, a história é triste, é passada e o herói é morto²⁴⁷⁴.

Os indianistas estavam corretos em procurarem uma poesia genuinamente nacional; anos mais tarde, T. S. Eliot²⁴⁷⁵ dizia que era importante que cada povo tivesse a sua própria poesia e não apenas para os apreciadores de poesia, porque ela faz a diferença à sociedade como um todo, e influencia inclusive as pessoas que não a

²⁴⁷⁰ Todorov, 1990, 305-308.

²⁴⁷¹ Ackermann, 1964, 103.

²⁴⁷² Ackermann, 1964, 114.

²⁴⁷³ 1847, Jul., 5, *Apud* Leal, 1874, 89-90. *Obj. Cit.* Moises, 1989, 36; Ricardo, 1964, 56; Bandeira, 1964, 66-67 *quoque in* Dias, 1944, 249; Costa, 2001, 46. Vd. 3.3. *A proposta da Iliada Brasileira*.

²⁴⁷⁴ Matos, 1988, 60.

²⁴⁷⁵ Eliot, 1962, 68.

apreciam. Mas a ambição dos brasileiros não era irracional; segundo Edgar Allan Poe²⁴⁷⁶, a épica moderna é feita, supostamente de acordo com o modelo antigo, e se trata de uma imitação imprudentemente feita às cegas. Contudo, Poe acreditava que os dias destas anomalias estivessem perto de um fim iminente porque nenhum poema longo durará para sempre sendo popular. Embora, como é mister, Gonçalves Dias, nem os outros indianistas, fugiram à tradição épica.

Ele imaginou e escreveu com paixão porque no fundo ele queria compreender a sociedade que vivia, mas o que deixou impresso é a epopeia da incompreensão, do sofrimento de um povo. Ele permeou por um caminho arriscado, porque a literatura é perigosa. É perigosa porque milita contra respostas simples, e ajuda-nos a complexidade individual, a linguagem e o mundo²⁴⁷⁷; e como define William Bryant²⁴⁷⁸, a poesia não é feita apenas de paixão e imaginação, mas ela apela para o entendimento também.

Gonçalves Dias adiantou-nos prevendo o futuro do Império, o vindoiro que ele tanto procurou em *Meditação* está n' *Os Timbiras*; algumas destas realidades eram duras de ser suportadas, mas ele devia antever e dizer a nação inteira, porque ele sabia que os reinos não são eternos. Mais tarde Buarque de Holanda identificou-os vivos e resistentes na República: (1) a consciência coletiva dos brasileiros não se desligou muito do espírito do Império; (2) no estrangeiro o Brasil é visto como um país cheio de bonomia superior para com todas as nações do mundo; (3) o segundo Império antecipou o país enquanto autoridade diante dos outros países latinos e inclusive recorreu à guerra para fazer-se respeitar, não por ambição de conquista; (4) não ambicionou o prestígio de se tornar um país conquistador e sempre detestou as soluções violentas²⁴⁷⁹.

Sua reflexão estava correta, a abolição da escravatura provocou um ano e meio mais tarde a proclamação da República²⁴⁸⁰. Quando ele voltou ao Maranhão, a realidade se encarregou de destruir os sonhos da *Canção do Exílio*. Era um Gulliver numa terra de pigmeus – Caxias já não era a mesma, por isso dirigiu-se para a capital do Império. No Rio de Janeiro, insatisfeito, saiu pela vida afora nas suas peregrinações pelo mundo procurando os seus sonhos²⁴⁸¹. Admirava a Europa, mas também admirava os vales assombrosos do Amazonas; sua tristeza era saber que também lá os machados dos europeus não tardariam a chegar, o Brasil estava condenado à civilização, progrediria, ou desapareceria²⁴⁸². Nada mais certo considerar que de empatias e antipatias se fez a história colonial²⁴⁸³.

O referencial do Império era ainda a povoação europeizada. Fizeram-se igrejas, oficinas, cadeias públicas e o livre acesso para quem quisesse negociar com os índios ou estabelecer convívios mais permanentes²⁴⁸⁴. Havia uma clara e contínua intenção de incorporá-los à colonização e como diz Rita Almeida²⁴⁸⁵, essa política se definiu ainda com Portugal. Não era nenhuma novidade o que se praticava, antes e depois de Gonçalves Dias, muitos se ocuparam do índio, de que Rondon se tornou o sumo representante do homem americano; mas ninguém realizou poeticamente como o egrégio cantor d' *Os Timbiras*. Por isso Raimundo Lopes considera que é a missão

²⁴⁷⁶ Poe, 1965, 274.

²⁴⁷⁷ Martin, 1975, 294.

²⁴⁷⁸ Bryant, 1965, 218.

²⁴⁷⁹ Holanda, 1971, 132.

²⁴⁸⁰ Narloch, 2011, 288.

²⁴⁸¹ Berrini, 1997, 37.

²⁴⁸² Cunha, 2000, 58.

²⁴⁸³ Bosi, 2001, 30.

²⁴⁸⁴ Almeida, 1997, 48.

²⁴⁸⁵ Almeida, 1997, 36.

complexa que o singulariza e nele personifica o símbolo da raça²⁴⁸⁶. Contudo o poeta não soube decifrar o futuro daqueles que ainda resistiriam a colonização por assimilação, porque ao cabo no século XX, os rumos do indigenismo sofreriam muitas alterações: os resistentes foram obrigados a viverem confederados em territórios denominados reservas indígenas; sob um método disfarçado de segregação que praticou inclusive traslados de tribos inteiras, com leis controladoras dos poderes desses grupos sobre seus próprios territórios.

Gonçalves Dias exaltou a origem Tupi, com a intenção homérica de atribuir uma epopeia a América, pôs na bravura indígena o timbre cristão das virtudes medievais²⁴⁸⁷. Manteve-se próximo à inspiração portuguesa do início ao fim da sua carreira²⁴⁸⁸. No poema *Hino ao dia 28 de Julho*, conhecendo os sentimentos do povo, exortava-os a um ideal de fraternidade com Portugal. Como Fernando Cristovão²⁴⁸⁹ recorda: ele se formou em Portugal e apesar do tom dramático e incisivo da *Canção do Exílio* e dos outros poemas, o poeta jamais acusou diretamente a Portugal, país que por mais de uma vez o acolheu. Por outro lado, apesar do tom desfavorável à Portugal na *Canção do Exílio*, no seu retorno ao Brasil o poeta não resolvera a sua questão com o exílio; ao contrário apenas fez com que reacendesse no poeta a consciência de um novo exílio, daí o seu regresso na sua origem e na perda da raiz do idioma construir as *Sextilhas de Frei Antão*²⁴⁹⁰. Talvez porque no fundo o brasileiro é afinal o povo português criado e formado no exílio, com feições próprias: formado da junção de americanos, europeus e africanos²⁴⁹¹. Buarque de Holanda²⁴⁹² lembrou que a forma de nossa cultura ainda permanece largamente ibérica e lusitana, razão atribuída à insuficiência de “americanismos”, o americano ainda é interiormente inexistente e o que temos são manifestações estranhas exteriores à terra, impostas de fora para dentro; inclusive o indianismo que foi formado na Europa e exportado à América. Escrever a si mesmo com a palavra tutelada pelo outro não era uma tarefa simples. Os românticos se submeteram a norma europeia, sob pena de serem desclassificados como poetas, mas tinham de levar em conta que não eram europeus²⁴⁹³. Para Carvalho²⁴⁹⁴ apesar de maior sabor e intensidade, o brasileirismo não nos deu menor artificialidade do que o americanismo. Foi, portanto o indianismo o último vestígio de epopeia americana.

Para Silvio Romero²⁴⁹⁵, a nacionalidade brasileira procurada com tanta veemência no Brasil e com tanta cólera e estupidamente negada em Portugal, só pode ter uma solução: acostar-se ao gênio o verdadeiro espírito popular, como ele saiu do complexo das origens étnicas do Brasil. Esse complexo étnico foi o motivo de tanto sofrimento nos poemas de Gonçalves Dias, mas o seu *Poema Americano*, bem como o Indianismo em um todo, foi a consumação do interesse português no Novo Mundo, foi quando a literatura finalmente celebrou a maturidade da Nova Lusitânia que desde 1500 havia nomeado o indígena como símbolo desse novo Portugal. Concordo, portanto, com

²⁴⁸⁶ Lopes, Raimundo, «Gonçalves Dias e a Raça Americana», Pacotilha, São Luís, 10 de Agosto de 1923. In Silva, M. N., *O Pensamento brasileiro no centenário do nascimento do poeta dos Timbiras, álbum contendo vários artigos, conferências, palestras, tópicos, etc sobre a vida e a obra literária de Gonçalves Dias*. I-06,12,002. Fl. 24-38.

²⁴⁸⁷ Calmon, 1948, 54.

²⁴⁸⁸ Franchetti, 2007, 13.

²⁴⁸⁹ Cristovão, 2004, 17.

²⁴⁹⁰ Secchin, 2008, 169.

²⁴⁹¹ Romero, 1888, 860-861.

²⁴⁹² Holanda, 1971, 127.

²⁴⁹³ Secchin, 2008, 168.

²⁴⁹⁴ Carvalho, 1931, 116, (a).

²⁴⁹⁵ Romero, 1888, 867.

a aceção de Silvio Romero²⁴⁹⁶, ao dizer que a raça selvagem está morta e nada temos a temer ou esperar dela. Que o colono europeu não teve que dar grandes batalhas a um inimigo tenaz; teve que presenciar o desfile triste e compungido da multidão selvaticamente boa e simpática dos adoradores de Tupã. Todos conhecemos os poucos casos de resistência, todos se lembram da retirada de Japi-açu à frente das tribos do interior, que só pararam, diz a lenda, diante do Amazonas, força bastante valente para as suster. O espectáculo é triste: aquele povo não tinha o sentimento profundo e apaixonado da pátria, não palpitava nele ao menos o valor dos heróis que inspiraram as brilhantes páginas da Grécia, a dignidade de fugir combatendo, que notabilizou a retirada dos *Dez mil*. Ainda hoje fogem da civilização, como uma lei desconhecida o repele para longe das instituições brasileiras, parece que Anhangá borrifou neles todas as lágrimas da desgraça. O índio não é um exemplo como aquele que na França a antiga população galo-romana, o terceiro estado, fez a Revolução. Embalde se procurará um sério e profundo princípio social e civil deixado por ele. Em pouco modificou o gênio e o carácter dos conquistadores, e foi por isso que Gonçalves Dias acusou a América de arremedo das terras longínquas.

Apesar de evocar a disputa e o aspeto guerreiro dos Timbiras, Gonçalves Dias não era o poeta da guerra. Era o poeta lírico do amor e do sofrimento que pretendia escrever uma *Iliada* onde o amor humano se funde e compreende e não sobrevive sem a guerra. Comparando com Gonçalves de Magalhães, Henriques Leal²⁴⁹⁷ observa que este prende a imaginação do leitor e engolfa-o as vezes nas regiões das ideias metafísicas, e Gonçalves Dias fala-lhe à alma, toca e põe em vibração as fibras mais sensíveis do coração; um fala dos ribombares dos canhões e o outro dos sons maviosos de harpa eolia e da flauta quebrando a solidão silenciosa dos mares e das florestas; um era poeta da guerra, da filosofia e do raciocínio; e Gonçalves Dias o poeta do amor e do sofrimento, da delicadeza e do sentimentalismo.

Machado de Assis tinha 25 anos quando Gonçalves Dias morreu. O célebre romancista descreveu mais tarde a sua satisfação em encontrá-lo numa tarde na redacção do *Diário do Rio*: ‘Fiquei a olhar pensando, com tôdas as minhas sensações da adolescência. Ouvia cantar em mim a famosa *Canção do Exílio*²⁴⁹⁸. O poeta do amor e do sofrimento morreu solitário e profundamente infeliz, tal como Virgílio morreu²⁴⁹⁹. Por muitos séculos, a *Eneida* continuava a ser a obra literária mais importante do Império Romano²⁵⁰⁰. D’*Os Timbiras* restaram apenas quatro cantos, que para Sousa Pinto²⁵⁰¹ “constituem-se o mais belo dos poemas indianistas”, e Gonçalves Dias foi quem mais brasileiro pensou, sentiu e escreveu²⁵⁰²; alguns dos seus versos foram incorporados em hinos oficiais da nação²⁵⁰³.

O Dr. Luís de Almeida e Albuquerque observou muito bem que se o Brasil se ufanava de ter produzido tão notável poeta, Portugal reclamou para si uma parte da glória que do seu nome se irradiou, porque foi em seu seio que Gonçalves Dias desenvolveu sua elevada inteligência e recebeu sólidos fundamentos da sua

²⁴⁹⁶ Romero, 1888, 865.

²⁴⁹⁷ Leal, 1874, 280.

²⁴⁹⁸ *Apud* Montello in Prefácio vol. 1, Dias, 1965, 11.

²⁴⁹⁹ Carvalho, 2008, 53, (a).

²⁵⁰⁰ Syed, 2005, 16.

²⁵⁰¹ Pinto, 1928, 19.

²⁵⁰² Silva in Prefácio vol. 2, Dias, 1965, 11. A assertiva é de Olavo Bilac e atesta Nogueira da Silva a voz autorizada do referido poeta, *ibidem* 16.

²⁵⁰³ A *Canção do Exílio* teve partes incorporada ao *Hino Nacional Brasileiro*, e também na *Canção do Expedicionário* das Forças Armadas. Berrini, 1997, 106.

variadíssima instrução²⁵⁰⁴. A 7 de Setembro de 1874, inaugurou-se o mais famoso monumento à Gonçalves Dias, e foi executado na oficina do canteiro lisboeta Germano de Sales, pelo talentoso escultor português Reis, que Henrique Lima julga ter sido Soares dos Reis²⁵⁰⁵. Contudo, nos dias atuais há muita ignorância, em geral, a respeito dos autores brasileiros em Portugal. Aqui e ali ouve-se uma referência entusiasta de alguém, após descobrir um romancista, ou algum poeta²⁵⁰⁶. Mesmo no Brasil há um menosprezo pelos poetas, nos meados do século passado Agrippino Grieco queixava-se:

É pena que hoje quase não leiamos Gonçalves Dias. Essa injustiça representa uma diminuição sensível do nosso amor às coisas belas. Julgamo-nos quites com o portentoso escritor porque demos o seu nome a uma rua de péssima arquitetura e porque lhe erigimos um péssimo busto no Passeio Público... Citamos-lhe muito o nome, é certo, mas não o lemos: respeitamo-lo de longe, sem tocar nele, com receio talvez de cair fulminados, como no caso de Zaimph da deusa Fanit. É que a plebe não o pode entender. Era um aristocrata, culto demais para a turba, esse admirável lirista que, como Shelley, morreu no mar²⁵⁰⁷.

Esse descaso não se deve a autoridade de Gonçalves Dias, que sem dúvida é um dos maiores nomes da poesia brasileira. Aliás, ao falar do poeta é impossível fugirmos de uma frequente pergunta: quem é o maior poeta do Brasil? Para Amadeu Amaral é incomparável dizer maior ou menor, porque cada um dos poetas nos traz um tipo de pensamento. No entanto, desde quando Gonçalves Dias vivia este epíteto já lhe acompanhava, de modo que com o passar dos anos a crítica pairou em torno daquilo que faz maior ou menor um poeta. Uma coisa contudo é certa, a sua influência na evolução da poesia brasileira que foi profunda²⁵⁰⁸.

Percy Shelley²⁵⁰⁹ questiona-nos qual seria o grau moral e aprimoramento intelectual do mundo moderno se Dante, Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Shakespeare, Calderon, Lord Bacon e Milton nunca tivessem existido; se Rafael e Michelangelo nunca tivessem nascido; se os poetas hebreus nunca tivessem sido traduzidos; se o Renascimento dos estudos da literatura grega não tivesse encontrado o seu lugar; se os monumentos de esculturas antigas não tivessem sido transmitidos até nós e se os poetas da religiões do mundo antigo tivessem sido extintos junto com o seu credo; sem os esforços de Locke, Hume, Gibbon, Voltaire e Rousseau e dos seus discípulos em favor dos oprimidos. Qual seria o perfil da literatura brasileira se, Gonçalves Dias, o maior entre os seus indianistas não tivesse nascido? Para Percy Shelley²⁵¹⁰ Homero era um ébrio e Virgílio era um adulator, Horácio um covarde, Tasso um louco, e o Lord Bacon um peculador, Rafael um libertino e Spencer um poeta premiado. Com isso, finalizamos afirmando que Gonçalves Dias era um poeta sentido; ferido com todas as mágoas de uma nação; um poeta que sofria de uma espécie de “síndrome de Estocolmo”, porque sendo um legítimo brasileiro defensor do Império apaixonou-se por Portugal, país do qual guardou uma profunda mágoa. Mas era filho de português que lutou contra a independência do Brasil, talvez por isso experimentou por sua pátria uma outra mágoa, como revela a sua *Meditação*.

Por algum tempo, a poesia brasileira seguiu duas tendências principais: a corrente de Álvares de Azevedo e a de Gonçalves Dias, o sentimentalismo descrente e o

²⁵⁰⁴ Apud Lima, 1942, 29.

²⁵⁰⁵ Lima, 1942, 29-30. Antonio Soares dos Reis, professor de escultura da Academia Portuense de Belas Artes.

²⁵⁰⁶ Berrini, 1997, 117.

²⁵⁰⁷ Grieco, 1944, 27, *Obj. Cit.* Ackermann, 1964, 168-169; Montello, 1973, 38-39.

²⁵⁰⁸ Amaral, 1924, 177.

²⁵⁰⁹ Shelley, 1965, 204-205.

²⁵¹⁰ Shelley, 1965, 209.

indianismo²⁵¹¹. Para Bosi²⁵¹², este vago sentimento de dissonância entre as figurações da América e da liberdade que Gonçalves Dias advertiu n' *Os Timbiras* assumiu em Castro Alves e nos seus imitadores um espaço amplo de sentido e dignidade do tema. De acordo com Nogueira da Silva²⁵¹³, Castro Alves²⁵¹⁴, Fagundes Varela e Casimiro de Abreu foram as maiores influências do poeta; inclusive Machado de Assis tinha sido influenciado, aventurando-se na tentativa de recriar as Poesias Americanas²⁵¹⁵. Para Afrânio Peixoto²⁵¹⁶, Gonçalves Dias vive e viverá na literatura brasileira, também pela influência, e reviverá quando passar no Brasil esse momento de exotismo desvairado e incoerente e volverem a fonte de onde dimana o sentimento da nação, não a indígena e nativista, mas a social e humana.

Como observou Percy Shelley²⁵¹⁷, os poetas são os legisladores não reconhecidos do mundo. Dessa forma, a arte é maior do que os seus intérpretes e nem mesmo o maior, dentre os críticos, será capaz de decifrar todas as espécies de significação e valor de uma obra literária²⁵¹⁸. Quantos mais sentidos estão ocultos dentro d' *Os Timbiras*? Poema que ficou relegado pela crítica tanto quanto o seu protótipo – o *Meditação*. A verdade é que essa quantidade de informações ocultas é uma função da literatura²⁵¹⁹. O maior desafio é descobrir todas as mensagens subliminares dessa epopeia para entendermos a sua época e os problemas daquele Brasil.

Ficou inacabada a sua epopeia, mas isso não o fez inferior a nenhum dos outros indianistas, ao contrário, todos reconheceram-lhe a soberania no assunto. Voltemos pois ao ponto de onde saímos na Introdução, quando Gonçalves Dias e D. Pedro II foram comparados com Gulliver numa terra de liliputianos: a morte do poeta deixou um sentimento lacônico para a nação, foi nele que por tanto tempo ela depositou a esperança de transmitir para a posteridade uma mensagem de otimismo, depois da sua morte ninguém ousou escrever uma *Ilíada* Brasileira. Do outro lado, a morte de D. Pedro II tão próxima da proclamação da República deixou um sentimento lacônico, o homem que por tanto tempo foi símbolo da nacionalidade, tanto que em 1890 quando o presidente Deodoro visitou o IHGB foi proibido de sentar-se na cadeira do Imperador²⁵²⁰. O maior dos indianistas pereceu no mar, ele não teve a sorte de Camões e o Brasil não teve a sorte de Portugal, nem D. Pedro II teve a sorte de Augusto, e o Brasil perdeu quiçá para sempre a oportunidade de ter a sua *Ilíada*. Restou-nos o fragmento de uma *Eneida* Brasileira, um poema de sofrimento, do amor que não sobrevive sem a guerra, do homem americano para sempre perdido no tempo, uma reflexão sobre aquilo que o Brasil realmente é: um filho de Portugal. Que o poeta chama de arremedo. O fracasso de Gonçalves Dias é o fracasso de uma nação inteira, o *Gênesis* americano deixou-nos uma mensagem pessimista, porque se no final do livro bíblico

²⁵¹¹ Romero, 1888, 1074.

²⁵¹² Bosi, 2001, 246.

²⁵¹³ Silva, s/d, 3. Em *Gonçalves Dias e a sua influência*. I,6,7,001.

²⁵¹⁴ De Castro Alves, encontra Silva uma eloquência tirada de *I-Juca Pirama* e transportada para o poema *Ashasverus*. Silva, s/d, 19. Obviamente que se deve tratar do poema *Ashasverus e o Gênio*, publicado em *Espumas Flutuantes* por Castro Alves.

²⁵¹⁵ Silva, s/d, 12v. Em *Gonçalves Dias e a sua influência*. I,6,7,001. Esta obra trata-se de um rascunho de artigo, de maneira que a página 12 está enumerada em mais que uma lauda, tendo as demais recebido letras do alfabeto para as designar ordenadamente.

²⁵¹⁶ *Apud* Silva, s/d, 2. Em *Gonçalves Dias e a sua influência*. I,6,7,001.

²⁵¹⁷ Shelley, 1965, 211.

²⁵¹⁸ David Daiches *apud* Belchior, 1980, 98.

²⁵¹⁹ André tomando parte do retrato pintado por Leonardo da Vinci, a Mona Lisa – suspenso de uma parede, no museu do Louvre, uns buscaram-lhe a identidade, outros o traço, outros a data, outros ainda o destino e alguns a mistura de cores. André, 1993, 217, 256.

²⁵²⁰ Schwarcz, 2003, 608.

José conseguiu perdoar os seus irmãos e finalmente reunir a sua família no exílio, *Os Timbiras* terminou sem o entendimento dos Gamelas e Timbiras e os prognósticos anunciaram um exílio sem fim. Esse *Génesis* do sofrimento do homem americano tem uma semelhança estrutural com outro livro bíblico, *Job*. Lá os fatos de trinta e nove capítulos são frutos de um acontecimento desencadeado nos três primeiros; semelhantemente, n’*Os Timbiras* a batalha de Icrá e Itajuba acontece nos primeiros duzentos versos e o restante do poema é consequência desse acontecimento.

Morto Gonçalves Dias com uma obra inacabada, o Brasil seguiria procurando a sua epopeia nacional. O Imperador se voltou para *A Confederação dos Tamoios* apesar da crítica pesada ao poema, principalmente a que foi dirigida por José de Alencar (com o pseudônimo de Ig) afirmando que os indígenas da *Confederação* podiam figurar um romance árabe, chinês ou europeu. O Imperador sob o pseudônimo de “O outro amigo do Poeta” fez publicar no *Jornal do Commercio* um apoio a epopeia de Gonçalves de Magalhães. Ainda em 25 de Março de 1880 não tinha perdido essa esperança, nessa ocasião o monarca dirigindo-se em carta ao conselheiro Saraiva dizia: “já eu fiz o plano de defesa do poema [...] eu não abandono a posição de defensor e elogiador [...]. Talvez seja ocasião de uma pena florida escrever algumas poesias fazendo realçar as belezas da *Confederação* [...] não queria que o Ig [José de Alencar] se empavonasse mais descobrindo um único adversário [...]. Quanto a ele, ou se entra no grupo, ou se está fora[...]”²⁵²¹. D. Pedro II no papel de um Augusto tropical, com a morte de Gonçalves Dias parece ter visto em Gonçalves de Magalhães o seu Virgílio, em vão²⁵²².

No início falávamos da escultura de Chaves Pinheiro. Sob o ponto de vista efrástico a escultura de Chaves Pinheiro distancia-se da aquarela de Pedro Américo para encontrar a sua correlação na primeira figura do género que se tem conhecimento, estamos falando da pintura do Planisfério português, datado de 1545, hoje sob posse da Biblioteca Nacional da Áustria, onde um índio aparece segurando um cetro e um escudo contendo o brasão de armas português. Estava mais que comprovado: o indianismo foi a concretização do sonho português na fundação da Nova Lusitânia. O índio foi o primeiro indivíduo simbólico para a província de Santa Cruz e o seu apogeu se deu no Império. Em Santa Cruz o índio era o único elemento puro e suficientemente capaz de ostentar o brasão da nação, mas agora já não estava mais sozinho, ao seu lado concorria a figura do Imperador, um lusitano. Dois símbolos da nacionalidade, que para Schwarcz²⁵²³, desse contato, ambos saíram alterados: os indígenas nunca foram tão brancos e o monarca jamais foi tão tropical²⁵²⁴. Entre os ramos de café e tabaco²⁵²⁵, cercado de alegorias, coroado como um César em meio a coqueiros e paineiras, como o livro na mão, D. Pedro II era mais e mais um símbolo da nacionalidade. O índio e D. Pedro II permaneceriam como símbolo da nação por muito tempo: em 1920, Rui Barbosa, que vinte anos antes redigira o decreto de banimento da família real, na sede

²⁵²¹ *Apud* Schwarcz, 2003, 166. Aliás, as contendas entre Alencar e o monarca iam além do campo literário, já que o romancista fazia-lhe oposição na política. *Ibidem*, 166-169.

²⁵²² E as suas *Bucólicas* foram os *Suspiros e Saudades*. Franchetti, 2007, 51.

²⁵²³ Schwarcz, 2003, 185.

²⁵²⁴ Oswald de Andrade no seu *Manifesto Antropofágico* separa o brasileiro descendente do índio da monarquia portuguesa, conclama a todos a expulsarem a dinastia e o espírito bragantino porque a independência não tinha sido proclamada, a frase típica de D. João VI: “– meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça” encerrava a ideia dessa dependência. Andrade, 1928, 7.

²⁵²⁵ O tabaco, como testemunhou Antonil, tinha dado ao Brasil um status à todas as províncias da Europa, tanto se desejava por esta cultura. O tabaco surgiu da Bahia e passou a ser estimado por toda Europa e noutras partes do mundo e eram grandes os emolumentos que a Fazenda Real tirava deles. Antonil, 17--., fl. 104 e 118.

da Liga de Defesa Nacional fez um discurso de louvor ao ex-imperador, chamando-o D. Pedro II²⁵²⁶.

Foram de fato dois Gullivers numa terra de liliputianos, ambos morreram fora da pátria. Naquele quadro que falávamos na Introdução podemos olhar a imagem de um Monarca perdido, dotado de um olhar longínquo, misterioso, taciturno e enigmático de um homem experimentado pelo tempo, mas a primeira coisa que chama a atenção é a legenda comprobatória: “D. Pedro II ex-imperador do Brasil”; esta foto sequer foi tirada no ambiente que a comercializava, mas em algum estúdio europeu, provavelmente em Paris. Isso porque a família imperial embarcou para o exílio na noite de 17 de Novembro de 1889 sem qualquer de seus membros tenha sido fotografado no curto período entre a deposição e a partida. Morto no exílio, D. Pedro II ainda tivera alguma sorte, recebeu do governo francês a dignidade de ter um funeral de chefe de Estado, mobilizando um imenso cortejo, composto por doze regimentos comandados por um general e formado por 200 mil pessoas, na chuvosa quarta-feira de 9 de Dezembro de 1891; José Murilo de Carvalho que testemunhou o velório confirmou: “D. Pedro, após a morte, teve no exterior toda a pompa que recusara em vida”²⁵²⁷. Gonçalves Dias teve menos sorte, ia voltar para o Maranhão na companhia de Odorico Mendes que, faticamente morreu num comboio em Londres, por isso partiu sozinho no *Ville de Boulogne*, abandonado durante o naufrágio pereceu próximo a costa do Maranhão, sem o sepultamento digno que os seus conterrâneos imaginavam. No retrato do Imperador, ele olha para a esquerda do quadro – para o passado (de acordo com a interpretação de Pedro Vasquez), considerando o sentido de leitura ocidental – esquerda-direita. O passado do qual ele podia se ensoberbecer de acordo com o que deixou anotado no seu diário: procurava governar o Brasil com a “razão livre de paixões, tanto quanto os homens a podem alcançar”²⁵²⁸. O mesmo passado que deixou Gonçalves Dias sem forças, exânime, abatido em terra com o peso do seu corpo (*Med.* 3.13.4), toda aquela dor e sofrimento das suas visões conduziram *Os Timbiras* para uma antiepopéia dos vencidos, uma *Eneida Brasileira*.

²⁵²⁶ Schwarcz, 2003, 613-614.

²⁵²⁷ *apud* Vasquez, 2012, 4.

²⁵²⁸ *apud* Vasquez, 2012, 4.

GLOSSÁRIO

TERMOS INDÍGENAS CITADOS EM *OS TIMBIRAS*

Acauã/s: *Subst.* *Vd.* Machado: do Tupi *acá:* decidido, resoluto, com a ideia de briguento. Para Rodolfo Garcia *acanã* alterou-se para *acauã*, *cauã* e *macauã*, no entanto, para muitos vem do tupi *acã-uã*, uma contração de *acã-uara:* o comedor de cabeças (de cobras), era a ave protetora para muitos índios por ser inimida das cobras. Uma definição do *Dicionário da Língua Portuguesa* de Augusto Magne trata-se de derivação onomatopaica do grito desta ave; ou talvez do tupi *caa:* pau, e *van:* do verbo *u:* o que come pau, Dias, 1998, 1152 diz ser também *macauoân*, uma ave conhecida, mata cobras, sustenta com ela os filhos, e pendura-lhes como troféu as peles na árvore em que habita. Os indígenas quando esperam algum hóspede afetam conhecer pelo canto destas aves o tempo em que aquele deve chegar. Gonçalves Dias cita *acauã* no *Brasil e a Oceania*, I, 6, 107. *Oc. Tim.2.97*, 105.

Aimorés: *Subst.* *Vd.* Machado, um idômito e temido gentio do Nordeste mineiro, também chamados por *amorés*, *aimbirés*, *aimborés*, *amborés*, *ambarés*; Anchieta escreveu *guaimuré*, Cardim compara com *aimará*, nome que os Quíchuas deram a povos anteriores a eles no território peruano. Interpreta-se também: *aib-poré:* habitador das brenhas; *aiboré:* fazedor de mal. Segundo José de Alencar em *Guarani* os Aimorés preparavam setas inflamáveis para incendiar as aldeias. *Oc. Tim.4.508*.

Alkindar: *Subst.* Segundo Theodoro Sampaio, Alkindar, que também é representado no livro *Viagem ao Brasil* de Hans Staden, é uma corrupção de *Aracundá* que significa papagaio; justifica-se já que este autor comete erros gráficos em todos os termos tupis e inclusive portugueses, como *ingenio* ao invés de engenho. Staden, 1988, 85. *Oc. Tim.4.284*.

Andirá: *Subst.* Navarro, 2005, 431; Barbosa, 1956, 76 *andyrá:* morcego. Dias, 1998, 1154 *andira.* *Vd.* Machado, do tupi *andirá* ou *anira:* morcego. *Oc. Tim.4.140*.

Angoera: *Subst.* Dias, 1998, 1155 *Ánga:* alma consciência. Navarro, 2005, 217 *'angûera:* diz-se da alma (fora do corpo). Barbosa, 1956, 172 *anga:* alma, *ibidem* 216 *ang-ûera:* alma (separada), *ibidem* 441 Barbosa diz que os dicionários podem dizer que *anga* significa “alma”; mas que o conceito de alma difere do de *anga*, tanto na compreensão quanto na extensão. Nós atribuímos à alma características como por exemplo a imaterialidade que não cabem no conceito indígena de *anga*. Por outro lado o índio animista falará de *anga* do vento. *Vd.* Machado do tupi *ang-oèra:* alma do passado, o espectro, a alma de outro mundo, as almas. *Oc. Tim.3.227*, 460.

Anhangá: *Subst.* Dias, 1998, 1155 Anhangá: fantasma. do Tupi *anhangá*: gênio mal, in Navarro, 2005, 56, traduz 'anga por sombra, +alma, *ibidem* 265. Barbosa, 1956, 388 *Anhanga*: gênio mau das matas. Anchieta, 1984, 167 usa o termo *añangá* no poema *Jandé rubeté Jesú* (Nosso real pai Jesus), Armando Cardoso refere-se aqui a *añangá* como um gênio da floresta: em sentido cristão: Demônio, e atribui a Gonçalves Dias a vulgarização da palavra para *Anhangá*. *Vd.* Machado, do Tupi *na-nhan*: gênio ou espírito que vaga, que corre, gênio anejo, o diabo. Hans Staden escreveu *ingange*, Léry e Cardim *Aignam*, mas Anhangá ou melhor Anhangá é um vocábulo tupi que significa alma do mal: *ai*: mal, *nag*: alma, Machado diz que Gonçalves Dias terá escrito Anhangá talvez por necessidade do verso, embora Cardim escreva as duas formas, hoje mantém-se Anhanga, conforme Jacques Raimundo na *Revista Filológica I*, *apud* Machado. *Oc. Tim.2.88*, 220; 3.560, 579.

Anuns: *Subst.* Anu ou anum, Machado é incerto e diz possivelmente do tupi *a'nñi*. *Oc. Tim.1.347*.

Arassóia: *Subst.* *Vd.* Machado, analisando "araçoiã" do Tupi *araçoy'a-y*, rio do Chapéu ou do cocar de plumas. Seguindo Navarro o tupi correto seria *arasoya'y*, porque o ç não existe e no seu lugar sempre o s com o som de ss, e rio é acompanhado do apóstrofe que representa uma oclusiva glotal inexistente em português. *Oc. Tim.3.500*.

Areski: *Subst.* Aresqui é identificado em Gonçalves Dias como o Deus da guerra, José de Alencar usaria a mesma deidade em Iracema em 1865 (XXVII, 4) Proença, 1971, 68, 91. *Ibidem* 113 é *Areskouï, démon de la guerre* em *Les Natchez* de Chateaubriand, 1925, 162. *Oc. Tim.2.140*, 146.

Boré: *Subst.* *Vd.* Machado do tupi *toré*, contração de *torê-ê*, feito de tatú (*Toró*). *Oc. Tim.i-33*, 1.196; 3.441.

Caba-oçu: *Subst.* Dias, 1998, 1163 Cába: vespa, abelha, sebo, unto, gordura, manteiga; *ibidem* 1197 *oçu* (*açu, guaçu, turuçu, uaçu*) são todos a mesma coisa: grande. Barbosa, 1956, 146 *kaba*: gordura. *Vd.* Machado do tupi 'kaba: vespa. Cabaçu ou cabuçu: 'kab-u'su: vespa, u'su, aumentativo. *Oc. Tim.4.108*, 118, 216.

Cachimbo: *Subst.* *Vd.* Para Machado o étimo é desconhecido embora se acredite na origem de alguma língua da América. Machado abre uma extensa discussão sobre o étimo da palavra alegando que pode ter surgido de alguma língua africana, Antonil em *Cultura e Opulência do Brasil* cita os cachimbos e o gerúndio verbal deste substantivo. *Oc. Tim.4.366*.

Caitetu/s: *Subst.* *Vd.* Machado do tupi *tatetú*, ou antes, *täytetù*. *Tay* ou *tanha*: dente, *titu*: aguçado, pontiagudo. Catete ou caitetú. Segundo Teodoro Sampaio do tupi *caa*: mato, *teté*: genuíno verdadeiro. *Oc. Tim.1.348*; 3.231.

Cajá: *Subst.* Dias, 1998, 1151-1152 acajá: (hoje cajazeiro), árvore frutífera, os indígenas chamavam-na também *ybamétara*, floresce no estio e dá frutos no inverno. Barbosa, 1956, 29 *caíá*: cajá. *Vd.* Machado do Tupi, também dito *acajá*. *Oc. Tim.2.180*.

Cajazeiro: *Subst.* árvore que produz o cajá, ver cajá. *Oc. Tim.2.28*.

Cajueiro: *Subst.* Dias, 1998, 1152 o acaju: árvore frutífera, floresce em agosto e setembro, flores brancas ao princípio, depois purpúreas, frutifica em dezembro e janeiro, dá goma como a arábica. Ano. Navarro, 2005, 67, *akaîu*: caju. Barbosa, 1956,

61 *akaîu*: caju; *ibidem* 83 *akaîu-yba*: cajueiro. *Vd.* Machado, árvore que produz o caju, ou acajú, do tupi *acâ-yú*: pomo amarelo, de acordo com Teodoro Sampaio, de *acã-yu*, por *u-ub*: que dá, que tem caroço. Citada por Cardim, Pêro de Magalhães, Gabriel Soares e Cristovão da Acosta. *Oc. Tim.2.29*.

Çamotim: vaso. De acordo com Bandeira in Dias, 1944, 264. *Subst. x. Oc. Tim.1.278; 3.243*.

Caraibebe/s: *Subst.* Dias, 1998, 1164 Gonçalves traduziu Caraibêbê por anjo, mas diferenciou *Caraibêbê çaronçára* (anjo da guarda) de *Caraibêbê Koéra* (Anjo mau, diabo). Navarro, 2005, 154, *karaí-bebé*: traduzido por anjo; *ibidem* 394 por anjo da guarda; *ibidem* 442 a palavra *karaíba* evoluiu para significar cristão. Barbosa, 1956, 32 *karaiba*: homem branco, *ibidem* 175 traduz por europeu, homem branco, português, estrangeiro; *ibidem* 336 *karaí-bebé*: os anjos. Anchieta, 1984, 154 usa o termo *karaibebé* no poema *Pitangî porangeté* (muito lindo menininho) que Armando Cardoso traduz por santidade voadora, o anjo cristão, representado com asas, significando a rapidez do cumprimento das ordens de Deus (Lucas 2:13). *Vd.* Machado define que *Karai* tem o sentido de pessoa de cor branca, daí a origem *kara'i-oka* (carioca) de casa/habitação do homem branco, Francisco Bueno diz *Caraíba* também vem do tupi, embora é bom dizer que Machado não toma partido dessa afirmação, *karai-ba*: santo ou santidade, era segudo Cardim feiticeiros e ordinariamente algum índio de vida ruim, *apud ibidem. Oc. Tim.2.90, 92*.

Catucaba: *Subst.* Dias, 1998, 1164 *catu*: bom, são; *ibidem* 1163 *cába*: partícula pospositiva que se acrescenta aos verbos: indica o lugar, o tempo, o modo, o instrumento com alguma coisa que se faz. Barbosa, 1956, 165 *katu*: (ser) bom, *ibidem* 84 (sentido) muito, *ibidem* 183 poder, saber; *katu* é um verbo que exige um pronome paciente; sabemos que *ibidem* 330 *katu-aba* tem o significado de “homem forte” e por isso Tupã foi chamado sob o epíteto de *Tupã T-uba é-katu-aba*, o significado de homem forte, poderoso continuou na língua portuguesa sob a aportuguesação da palavra para “catuaba”. *Catú*: bom, *caba*: abelha, vespa. Segundo Bandeira in Dias, 1944, 264; *kaba* é gordura, tanto para Gonçalves quanto para Barbosa, 1956, 146. *Oc. Tim.1.267; 3.292, 319*.

Cauim: *Subst. Vd.* Dias, 1998, 1164 *cauim*: vinho. Machado do tupi *acayú-y*, bebida feita à base de cajú, por consequência a palavra continuou a designar a bebida fermentada a base do milho mastigado. *Oc. Tim.i-22; 3.244, 310, 379, 595; 4.100*.

Cendi: *Subst.* Dias, 1998, 1165 *Cendy*: arder, claridade, luz. *Oc. Tim.1.322*.

Cenembi: *Subst. Vd.* Dias, 1998, 1165 *cenemby*: Camaleão, iguana. Machado do Tupi *sene'mi*, *senembi* ou *senembu*. *Oc. Tim.4.465, 475*.

Cipó: *Subst.* Dias, 1998, 1166: *cipó*: raiz. Barbosa, 1956, 128 o termo *cipó* no tupi é *ysypó*. *Vd.* Machado do tupi *icá-pó*, fibra que se agarra, ou adere, galho que se prende, vime. *Oc. Tim.3.185*.

Coatis: *Subst.* do Tupi *Cuati* ou *quati*, um carnívoro da família dos procinídeos, *in* Navarro, 2005, 47, Barbosa, 1956, 76. *Vd.* Machado: *Coati* e *Quati*: do Tupi *aqua*: ponta + *ti*: nariz, isto é: nariz de ponta, segundo Clóvis Monteiro (*Português da Europa e Português da América*) do Tupi *kwa'ti*, *apud ibidem. Oc. Tim.3.232*.

Coema: *Subst.* Dias, 1998, 1167 Coéma: manhã; *Coéma etê:* manhã clara; *coéma pirá piranga:* aurora, clarão da manhã; *coéma piranga:* madrugada. Navarro, 2005, 213 *ko'ema:* manhã; *ko'ême:* de manhã. Barbosa, 1956, 32, *koema:* manhã. *Oc. Tim.2.196, 199, 209, 218, 242, 258, 280, 326, 340, 394.*

Condor: *Subst. Vd.* Machado do Quíchua *cúnter, kuntur,* o vocábulo deve ter entrado no português através do espanhol. *Oc. Tim.1.128, 350.*

Cravatá: *Subst.* Navarro, 2005, 114 cita o *caraguatá,* gravatá, planta da família das bromélias. *Vd.* Machado *carauatá, caragutá* ou *carautá* do tupi *carauá-ta,* o *carauá:* rijo, duro. *Caravatá, carauatá, croatá, crauatá, gravatá:* bromélia espinhosa, citado também por Cardim. *Oc. Tim.4.139.*

Croá: *Subst.* Do Tupi, nome de uma planta da família das bromeliáceas, nativa do nordeste brasileiro, de cujas fibras fabricam cordas, tapetes e barbantes, e que em determinados lugares era chamada de *caroatá,* ou *croatá,* ou *gravá,* ou *gravatá* (o mesmo que *cravatá* - Navarro, 2005, 114). *Oc. Tim.2.187.*

Embira: *Subst.* Do Tupi *mbir.* Nome dado a qualquer fibra vegetal que serve de liame, cipó, ou é insumo para cordoaria. Árvore anomácea que produz essas fibras. *Oc. Tim.4.69.*

Gamela/s: *Subst. Vd.* Machado do latim vulgar *gamella:* vaso para beber. *Oc. Tim.1.41, 82, 168, 200; 3.165, 227, 228, 447; 4.15, 18, 29, 40 42, 45, 87, 135, 237, 257, 267, 347, 375, 386.*

Guaú: *Subst.* Navarro, 2005, 171, *gûaû:* ficar entorpecido (com sumo de timbó «ver nota nº xxx» lançado na água) normalmente a prática para a pescaria consistia em entorpecer a água para facilitar a captura de peixes. De acordo com Bandeira, trata-se de uma dança dos selvagens Bandeira in Dias, 1944, 301. *Oc. Tim.3.247.*

Gurupema: *Subst.* Dias, 1998, 1172 *Gorupema* (*urupema* e *urupemba*): peneira, que serve para escorrer a maniba. *Vd.* Machado de *urupema,* que vem do Tupi *urú-pema, peb* «cesto+chato, raso», Clóvis Monteiro e Morais (*Dicionário da Língua Portuguesa*) registram as variantes *urumbeba* e *urupemba.* Barbosa, 1956, 135 traduz *urupema* por peneira. *Oc. Tim. 4-15, 27, 106, 143, 148, 176, 277, 303, 338, 351, 372, 432, 478, 499, 520.*

Iandiroba: *Subst. Vd.* Machado *Jandiroba* do tupi *yandi-ropa:* o óleo amargoso. *Oc. Tim.2.187.*

Ibaque: *Subst.* Dias, 1998, 1174 *Ibáke:* céu; *ibáke tinga:* nuvem; *ibáke póra:* habitante do céu. Navarro, 2005, 55 do Tupi *Ybaka:* céu, in Navarro, 2005, 55. Sem ocorrência no português. Note-se que em tupi *ybakygûara* refere-se diretamente ao habitante do céu (adjetivo – *ybakygûar:* celestial) *ibidem,* 90, o oposto de *Ybaka* é *yby:* terra, chão, solo, *ibidem,* 121. No entanto, *orypaba* (*t*) é de fato um lugar de alegria, de felicidade, ou o paraíso, *ibidem* 182, acerca de *orypaba* Anchieta, 1984, 181 usa o termo “*rorypápe*” no poema *Ára angaturameté* (um grande e sagrado dia) com o sentido de felicidade celeste, no sentido cristão, de *oryba:* alegre. Barbosa, 1956, 388 *ybaka:* céu (firmamento), céu dos eleitos, paraíso e o seu morador se chama *yabaka-pora.* *Oc. Tim.1.248, 2.119; 3.455, 556; IV-34.*

Icrá: *Subst.* Do Timbira *icrá*: meu filho, filho. In Sampaio, 1912, 162, 164, 170, 205. *Oc. Tim.4.17.*

Igara: *Subst.* do Tupi *ygara*: canoa. in Navarro, 2005, 22 *Vd. Machado. Oc. Tim.1.194; 2.220, 279; 4.69, 94, 324.*

Indio: *adj, Subst.* Barbosa, 1956, 43 o termo índio em tupi é traduzido frequentemente por *aba*, no entanto há que se lembrar que “aba” é também homem. Aba é o oposto de *kunhã* (índia, mulher). *Vd. Machado de Índia, do séc. XVI. Oc. Tim.3.342, 462, 542; 4.438.*

Iperu: *Subst.* Segundo Theodoro Sampaio, Ipperu, que também é representado no livro *Viagem ao Brasil* de Hans Staden, é uma corrupção de *Ipirú* que significa tubarão; justifica-se já que este autor comete erros gráficos em todos os termos tupis e inclusive portugueses, como *ingenio* ao invés de engenho. Staden, 1988, 86. *Oc. Tim.4.285.*

Itajuba: *Subst.* Dias, 1998, 1176 Itá Juba: dinheiro, moeda, ouro; itá juba jara: homem rico; Itá juba Rána: ouro falso; Itá juba rerú: tesouro. Navarro, 2005, 198 *Itaitybá*, Itajuba significa literalmente Braço de pedra. Barbosa, 1956, 142 *itá*: pedra, *ibidem* 146 *îuba*: louro, (*ibidem* 35) amarelo, *ibidem* 43 *t-uba* é pai. Itajuba: ouro, dinheiro, moeda. Com base no próprio Gonçalves, Bandeira in Dias, 1944, 263. *Oc. Tim.1.3, 33, 38, 61, 119 (2x), 132, 208, 237, 252, 358; 2.56, 60, 192, 249, 253, 287, 291, 307; 3.32, 40, 128, 166, 229, 258, 317, 438, 552, 579, 585; 4.77, 80 (2x), 383, 473, 479, 516.*

Itapeba: *Subst.* Dias, 1998, 1176: *Itá peba*: Chapa de ferro. Navarro, 2005, 91 *itá*: pedra. *Oc. Tim.4.143, 173, 196, 202, 254, 291.*

Itaroca: Segundo Stradelli: roca, soca, toca, equivalem a oca, isto é, casa; itá é pedra ou ferro. *Apud* Bandeira in Dias, 1944, 264. *Subst. x. Oc. Tim.1.267.*

Jabotis: *Subst.* *Vd. Machado Jabuti, do tupi yá-ú-ti: o indivíduo que nunca bebe, é o cágado que os indígenas tinham por incapaz de beber, criando-se pelos pés das árvores sem ir à água. Para Clóvis Monteiro do ya-u-ti: o que come pouco, ou de y-abú-ti: o que nada respira, o que tem fôlego persistente, apud ibidem. Oc. Tim.3.232.*

Jacaré: *Subst.* do Tupi *Íakaré*, in Navarro, 2005, 28, *Vd. Machado diz que significa “o curvo” ou de y-exá-caré: o que olha de banda, dito por Clovis apud ibidem. Oc. Tim.1.266.*

Jaguar: *Subst.* Dias, 1998, 1177 Jagoára: cão, onça. Navarro, 2005, 65 define como *îagûara*: onça; + cão. Ou *îaguareté*, *ibidem* 86. Barbosa, 1956, 32 *îagûara*: onça. *Vd. Machado do tupi-guarani yaguà-rá, designação de todos os animais do gênero Felis, de acordo com o Frei Domingos Vieira do Tupi ya-wara, apud ibidem. Oc. Tim.1.7, 73, 122, 180, 2.267, 303; 3.34, 98, 443; 4.156, 330, 409.*

Japegoá: *Subst.* Dias, 1998, 1178 Japegoá (ou Japoagoá): centopéia, *apud* Bandeira in Dias, 1944, 264. *Oc. Tim.1.270; 3.269, 280, 284, 329, 448.*

Japi: *Subst.* Dias, 1998, 1178 *Japî* (ou *Japy*): topada, atirar, ferrar o aguilhão. *Vd. Machado, japi ou japim, do tupi. Oc. Tim.1.281; 3.545 (2x).*

Jatir: *Subst.* « *Vd. Machado Jati: abelha, de ya-ti: o indivíduo branco» indivíduo branco, casta de abelha também chamada moça branca ou mosca branca Bandeira in*

Dias, 1944, 264. *Oc. Tim.*1.297, 299, 301, 305, 310, 351, 357, 359, 366, 374; 2.151, 344, 421; 3.486, 519, 539, 547 (2x), 551.

Jepiaba: do Tupi *Jepyaba*: lenha. Dias, 1998, 1180. *Subst. x. Oc. Tim.*4.137.

Jepipó: *Subst.* Segundo Theodoro Sampaio, Iepipo Wasu, representado no livro *Viagem ao Brasil* de Hans Staden, é uma corrupção de *Ye-pipo-uaçu* que significa esguicho grande; justifica-se já que este autor comete erros gráficos em todos os termos tupis e inclusive portugueses, como *ingenio* ao invés de engenho. Staden, 1988, 85. Entretanto, Gonçalves Dias refere-se ao personagem Jepipó de Mambucába, que é um tecido de algodão, no qual os sertanejos prendiam a espada. Dias, 1998, 1184. Staden por sua vez, fala-nos da aldeia chamada Mambukabe, donde Jepipó e os outros índios foram ter depois de os Tupiniquins a incendiarem. Staden, 1988, 100. *Oc. Tim.*4.285.

Jucá: *verb.* Anchieta, 1990, 58 (18V): *Iucâ:* matar; o nome Jucá de Gonçalves significa impreterivelmente “matar”, se o poeta quisesse referir-se “o matador” dever-se-ia grafar *Jucáçara* (*jukásaba*), isto ocorre porque os verbos tupis acabados em vogal com acento na última e em “u” na penúltima, “r” ou til, fazem *çára*, *çába*. No entanto como os verbos em tupi que tem o “a” antes do “ç” (s) ao menos no “çára”, mas no caso de *jucáçába* no “çába” pode-se perder todo o “ça”, grafando simplesmente *Jucaba*, *ibidem* 81 e 182 (as grafias em parêntesis são das leituras gramaticais tupis contemporâneas). Navarro, 2005, 66, *îuká:* matar. Barbosa, 1956, 67 *îuká:* matar, *ibidem* 101: *i îuká-pyr-ama:* o que será morto «aquí na minha tese de mestrado usei o termo “o que há de ser morto e que é digno «deve» de ser morto», *ibidem* 367, no tupi não há conjugação passiva, mas existem os participios passivos *pyra* e *t-e-mi*, o primeiro não se usa quando vem expresso o agente. *I* é o sujeito, *îuká* o verbo e *pyra* o participio passivo; *ibidem* 100, 101 mas como os substantivos tupis tem futuro e passado, este tempo será regido por *rama* e *pûera*. Basicamente *i-îuká-pyr-ama* significa: ele será morto. *Vd.* Machado do tupi *yucá:* matar. Pois os índios tiram da rija madeira desta árvore os seus tacapes, instrumentos de morte. Também é o nome de uma árvore de madeira rija, de que os índios faziam o seu tacape, de onde provém o verbo matar. Monteiro, 1956, 140. *Oc. Tim.*1.253, 261.

Juçarána: *juçara:* palmeira também chamada açai; *ana:* semelhante à. Segundo Bandeira in Dias, 1944, 264; *rana:* parecido com, Barbosa, 1956, 172. *Subst. x. Oc. Tim.*1.269.

Jurucei: *Subst.* Dias, 1998, 1182 *Jurú:* boca; *Jurú-ayba:* maldizente; *Jurú-cê-oaê:* afável; *Juru-cuy:* falador; *Jurucê:* afável (no falar), o mesmo que *Jurucê-oaê.* *Oc. Tim.*1.184, 201, 207, 378; 4.14, 21, 72, 351, 375, 403, 471, 502.

Konian: *Subst.* Segundo Theodoro Sampaio, Konyan-Bébe, que também é representado no livro *Viagem ao Brasil* de Hans Staden, é o mesmo que Cunhambebe, famoso chefe Tamoio e inimigo dos portugueses. Staden, 1988, 93. *Oc. Tim.*4.286.

Lhama: *Subst. Vd.* Machado lhama «Brasil», lama «Portugal», de origem do quíchua, para Machado isso demonstra a influência direta do espanhol sul-americano sobre o português brasileiro. O nome do conhecido camelídeo peruano varia de género. O –a sugere feminino, atribuição mais freqüente; porém o espanhol da América prefere o masculino (ao contrário do europeu); o *Aulete*, português, registra “a lhama” e “o lama”; o antigo e outrora tão consultado *Pequeno Dicionário Brasileiro* “consigna masculino

para as duas formas; o *Aurélio* opta pelo masculino. O francês e o italiano escolheram o masculino”. Melo, 1992, 46. *Oc. Tim.1.129.*

Mair: *Subst.* Em tupi primitivo, tanto *maíra*, como *karaíba* aplica-se a seres mais ou menos sobrenaturais, de acordo com Barbosa, 1956, 175, *Maíra* seguido ou não de epítetos, como *Monã*, *Atá*, *Sumé*, designa vários deuses da mitologia tupi. Thévet traduziu por “transformador” em *Cosmographie Universelle*, 974. O termo está ligado a uma noção de divindade portentosa, ao passo que *karaíba* qualifica taumaturgos humanos. Mais tarde, *Maíra* e *karaíba* vieram designar estranhos e poderosos brancos que se aportaram no Brasil, *Maíra* é *Maír* nos autores franceses, e a mesma forma utilizada por Gonçalves Dias, ficou o termo reservado para indicar aos franceses, enquanto *karaíba* generalizava em duas direções: 1º branco, europeu, português; 2º santo, batizado, bento, cristão. *Oc. Tim.2.235 (2x), 241.*

Mamãozeiro: *Subst.* fruto que no tupi era designado por *papaya*, *Vd.* Machado do castelhano *mamón*, alguns autores julgam tratar-se de uma voz indígena da Venezuela, Gabriel Soares cita em 1587 os frutos chamados mamões e jaracatiás. *Oc. Tim.3.195.*

Mambucaba: *Subst.* Dias, 1998, 1184 Mamucába: tecido de algodão, no qual os sertanejos prendem a espada. Contudo, trata-se de uma aldeia chamada Mambukabe, donde Jepipó e os outros índios na companhia de Hans Staden foram ter depois de os Tupiniquins a arrasarem. Staden, 1988, 100. *Oc. Tim.4.285.*

Manga: *Subst.* *Vd.* Machado do malaiala *manga*, tamul: *mānkāy*, que é propriamente o nome do fruto verde, sendo *mampalam* o do maduro. O malaio *manga* tem origem indiana. *Oc. Tim.2.31.*

Manitô/s: *Subst.* *Vd.* Machado descreve como uma divindade indígena americana, do algonquino *manit* (ou *manitou*), «Grande espírito», ou *manit*, *manitto*: aquele ou aquilo que ultrapassa o comum ou o anormal, o extraordinário. Roquete-Pinto afirma que Gonçalves cometeu alguma *licença etnográfica* – como no caso dos Manitôs, que são fetiches norte-americanos de origem algonquinos Roquete-Pinto, 1948, 87(O poeta também dá nota nos *Primeiros Cantos*, Bandeira recordando diz: uns penates que os índios da América do Norte veneravam. O seu desaparecimento augurava grandes calamidades às tribos, de que eles houvessem desertado Bandeira, 1964, 46 «nota 35». Dias, 1846, 31). *Oc. Tim.1.37, 81; 2.61, 101, 104; 3.123.*

Maracá: *Subst.* Dias, 1998, 1184 Maráca: instrumento das solenidades religiosas dos índios: cascavel. Árvore de fruto que nasce pela terra firme, que se diz semelhante a uma espécie da crescentia de Lineu, Por ampliação do sentido direto da palavra dá-se hoje este nome a um chocalho feito de latas e cheio de pedrinhas que serve de brinquedo para as crianças. Navarro, 2005, 354, *maraká*: chocalho. *Vd.* Machado do tupi *marâ*: fingimento ou barulho, + *acâ*, *acang*: cabeça O maracá é um cabaço «o cabaço, cabaça tem uma etimologia incerta e antiga que não devemos confundir com a origem tupi do nome de Caba-oçu, ou cabaçu: vespa grande, *Vd.* caba-oçu» cheio de pedrinhas, com o seu cabo, com que vai tangendo e cantando, disse Gabriel Soares. Monteiro, 1952, 143. *Oc. Tim.2.81, 86, 122, 195, 335; 3.167, 175, 565, 580.*

Maracujá/s: *Subst.* Dias, 1998, 1185, fruto conhecido. *Vd.* Machado do tupi, citado por Gabriel Soares e Cardim. *Oc. Tim.2.34.*

Membi: *Subst.* Dias, 1998, 1186 Memby: flauta, buzina, trombeta. Navarro, 2005, 259 o *mimby* é um tipo de flauta. Barbosa, 1956, 49 *mimby*: flauta. *Vd.* Machado do Tupi *mimbi*. *Oc. Tim.1.230, 282; 3.297.*

Mojacá: *Subst. Vd. M(b)o*, como alerta Barbosa, é usadíssimo em tupi e tem diversas traduções, todas com o sentido de fazer, ensinar, provocar, incitar, etc. Barbosa, 1956, 190. Segundo Gonçalves, *Jacá* é um cesto de cipós, como caçuás. Dias, 1998, 1177. *Oc. Tim.1.272; 3.452, 461, 488.*

Mopereba: *Subst.* Dias, 1998, 1191 *M(b)o*, como alerta Barbosa, é usadíssimo em tupi e tem diversas traduções, todas com o sentido de fazer, ensinar, provocar, incitar, etc. Barbosa, 1956, 190. *Pereba* é ferida, chaga. Barbosa, 1956, 48. Dessa forma, *moperébe*: fazer ferida, chagar. Navarro, 2005, 410 *pereba*: ferida. também Bandeira in Dias, 1944, 264. *Oc. Tim.1.272.*

Muçurana: *Subst.* Navarro, 2005, 250, do tupi *musurana* era um tipo de corda com que os índios amarravam os prisioneiros para o sacrifício ritual. *Oc. Tim.i 28.*

Nupançaba: *verb.* a palavra Nupançaba é trazida por Anchieta, 1990, 80-81 (29a V, 29b) e 182, no verso da folha 29a grafada como *nupãçaba*. Segundo Anchieta os verbos tupis acabados em vogal com acento na última e em “u” na penúltima, “r” ou til, fazem *çara, çaba (sába, sara)*. *nupãçára, nupãçába*: o açoitador, a açoitada. Dias, 1998, 1196 Gonçalves traduz Nupançaba por açoite, disciplina, azorrague; e Nupançara por castigador, disciplinador. *Oc. Tim.4.138.*

Ogib: *Subst.* De acordo com Ernesto França, *ogyb* é “estar cozido, ou assado”, e pode sofrer variação para *agyb*, dessa forma: *ogyb ván pyra* é “já está assado o peixe” França, 1859, 61. *Oc. Tim.1.310, 344; 2.343, 364, 396, 398, 415, 432, 435, 449; 3.485, 511, 518, 550.*

Oquena: *Subst.* porta; Bandeira in Dias, 1944, 319. *Oc. Tim.4.144, 191 (2x).*

Orapacên: *Subst.* Léry, 1941. Originalmente é *Oropacan*, isto é, “arco e corda”, pois a palavra se compor de *oropá* (arco) e *can* (corda). *Oc. Tim.2.221, 222, 229, 234, 266.*

Pacas: *Subst.* Dias, 1998, 1200 “animal conhecido”. do Tupi *paka*, in Navarro, 2005, 29, *vd.* Machado, Cardim compara as pacas aos leitões *apud ibidem*. *Oc. Tim.3.231.*

Piaga: *Subst. vd.* Machado define como de um idioma indígena da América. *Oc. Tim.i-1, 18; 1.12; 2.62, 66, 69, 121, 128; 3.139, 150, 166, 173, 174, 219, 223, 249, 262, 279, 442, 452, 458, 467, 555, 558, 562 572, 581, 583; 4.276.*

Piaíba: *Subst.* Pyâ, yba: angústia, do próprio Gonçalves segundo Bandeira in Dias, 1944, 264. Pode se ver Pirauíba no dic. Dias. *Oc. Tim.1.271; 2.356, 358, 441.*

Pindoba: *Subst.* Navarro, 2005, 64, Pindoba do tupi é uma palmeira da subfamília das cocosóideas, do gênero *Attalea*, encontrada em amplos palmeirais do centro e do nordeste brasileiro. Barbosa, 1956, 35; Anchieta, 1984, 217 *pindoba*: palmeira. *Oc. Tim.3.276.*

Pirajá: *Subst. vd.* Machado do tupi: *pira*, peixe; *yá*: que contém. Cabaz de peixe, viveiro de peixe, segundo Bandeira in Dias, 1944, 264 com base em T. Sampaio; *pira*: peixe, anje: bastante, segundo Martius. *Oc. Tim.1.278.*

Piraquem: *Subst.* Vd. Machado Piraquê: do tupi *pira:* peixe; *ique'*: entrada, estuário. De acordo com Bandeira, significa peixe mal assado e cita como fonte o próprio Gonçalves. Bandeira in Dias, 1944, 319. *Oc. Tim.4.95, 103.*

Pirera: *Subst.* Dias, 1998, 1203 Piréra: casca, pele, escama. *Oc. Tim.4.142.*

Pocema: *Subst.* Navarro, 2005, 205, *posema* refere-se a Grito de Guerra. Vd. Machado do tupi *pocema*, vem de *pó:* mão; e *cema:* abundância, Antônio Vieira descreveu que enfeitados de penas multicoloridas e tocando buzinas e levantando *pocema* como vozes de alegria e aplauso com que gritavam todos juntos a espaços. *Cartas N° 17 Apud Machado. Pó:* dedo, mão in Dias. *Oc. Tim.i-25; 3.260.*

Poti: *Subst.* Navarro, 2005, 68, *potĩ:* camarão, também pode ser nome próprio ou comum, *ibidem* 171, Dias, 1998, 1207. Vd. Machado do tupi *póti:* camarão. *Oc. Tim.1.269.*

Preás: *Subst.* Navarro, 2005, 215 *apereá, preá* é um roedor da família dos caviídeos. Vd. Machado do tupi *apé:* caminho; *reá:* morador. O que mora ou aquele que se encontra nos caminhos, *apereá.* *Oc. Tim.3.426.*

Sabiá: *Subst.* Vd. Machado do tupi *haã-piy-har:* aquele que reza muito, de acordo com Rodolfo Garcia (*Nomes de Aves em Língua Tupi*) e Clóvis Monteiro baseados em Baptista Caetano, Clóvis Monteiro ainda sugere a hipótese do vocábulo provir diretamente do tupi *çobiá:* animal aprazível, Aryon Dall'Igna tira do tupi *sabi'a.* *Oc. Tim.1.349, 2.186.*

Sapucaia: *Subst.* Vd. Machado diz que é uma contração do tupi *yaçapucáia*, este de *yá:* fruto; *ça, eçá:* olhos; *pucá:* salto; *i:* por, com. Ou seja: o fruto que faz saltar os olhos. Segundo Francisco Bueno (*Grande Dicionário Etimológico-prosódico da Língua Portuguesa – Vocábulos, expressões da Língua Geral e científica-sinónimos*) vem do tupi *çapucaia:* que quer dizer galinha, galo, porque o fruto se assemelha a um ovo de galinha *apud ibidem.* *Oc. Tim.1.68; 2.33; 4.101.*

Serubins: *Subst.* Vd. Machado Serubim do tupi *çoo-r-oby:* animal com veios azúis, azulado, varia ainda como Sorobim ou Sorubim. *Oc. Tim.3.239.*

Taba/s: *Subst.* Dias, 1998, 1212 Taba: aldeia, y-taba: sua aldeia; Tape: pela aldeia, pela cidade. Navarro, 2005, 49, 95, do Tupi *taba:* aldeia. Vd. Machado do tupi e apresenta as variantes *táua, táuba.* *Oc. Tim.1.38, 67, 215, 225, 275, 377; 2.18, 57, 102, 104, 193, 230, 236, 239, 249, 352; 3.33, 40, 251, 258, 469, 585; 4.42, 76, 279, 320, 333, 334, 385, 411, 422, 428.*

Tabira: *Subst.* Vd. Machado do tupi *ta-bira:* árvore, tronco ou *itá:* pedra; *bira:* de pé, ereta. *Oc. Tim.4.283.*

Tabocal: *Subst.* Dias, 1998, 1212 Taboca: cana (produto conhecido), Gonçalves registrou aqui um adágio da época que dizia: levar taboca diz-se daqueles a quem sai malograda alguma tentativa. Vd. Machado é incerto ao dizer que vem do tupi: *itá:* pedra; *bog:* fender; ou do verbo *tabóg:* cobrir ou proteger a aldeia. Era com a taboca que os índios protegiam as suas aldeias. Clóvis Monteiro diz que vem do tupi *ta-boca:* *ta:* planta, árvore; *boca:* oca *apud ibidem* e isto significaria planta da oca?. *Oc. Tim.1.19.*

Tacape/s: *Subst.* Navarro, 2005, 205 *ybyrapema* também chamado de *tacape*. *Vd.* Machado do tupi. *Oc. Tim.*1.87, 260; 3.117, 291, 360, 369, 420, 526, 533.

Taiatinga: *Subst.* Anchieta, 1990, 49 (14), 165: *tînga*: coisa a que temos fastio. Porco de queixada branca. Bandeira in Dias, 1944, 319. *Oc. Tim.*4.138.

Taiatu: o mesmo que caitetú. Bandeira in Dias, 1944, 319. *Subst. x. Oc. Tim.*4.138.

Tangapema: *Subst.* Anchieta, 1990, 84 (31V), 185 *ytangapemapôra*: coisa ganhada com a espada, ainda que seja homem, é o mesmo que *iverapeme*, a maçã do sacrifício Bandeira in Dias, 1944, 301. *Oc. Tim.*3.472.

Tapir: *Subst.* Navarro, 2005, 95, *tapi'ira*: anta. *Vd.* Machado do guarani-tupi *tapiira*: nome genérico dos mamíferos, fazendo a distinção através dos sufixos. *Oc. Tim.*3.530, 537, 544.

Tapuia: *Subst.* Dias, 1998, 1213, Tapuya (ou *tapyiya*) é o gentio; segundo Gonçalves é o Pe. Figueiredo que dá a significação de choupana a palavra. *A-y-tapûi mongatiron*: conserto a choupana de minha mãe. Mas há uma diferença, Tapuya refere-se ao estrangeiro, enquanto Tapuya *caapôra*: bárbaro, selvagem e Tapuya *Táma*: Sertão. Segundo Angione Costa, eram também todos os inimigos, todos os povos estranhos, inclusive os europeus. Costa, 1934, 151. *Oc. Tim.*2.240, 250, 283.

Tapuia: *Subst.* Tapuia é o nome de um personagem na obra. Navarro, 2005, 278, *tapy'yâ*: estrangeiro, bárbaro, tapuia (era o índio que não falava o tupi da costa). *Vd.* Machado do tupi *tapuyia*. *Oc. Tim.*4.257.

Tapuitapera: Dias, 1998, 1213 Tapéra: aldeia velha, sítio abandonado; mas que Pison diz que significava andorinha. Tapuitapera: terra dos índios. No ano de 1612 havia um aglomerado de aldeias, quando os franceses liderados por Deniel de La Touche aportaram no Maranhão fizeram amizade com os índios dessas aldeias e conseguiram depois de pouco tempo construir a primeira capela. Entre 1616 e 1618, após a expulsão dos franceses os portugueses começaram a conquista da região. Com a divisão de capitanias, Tapuitapera tornou-se a sede da capitania de Cumã, comumente chamada somente de Tapuitapera, foi doada a Antônio Coelho de Carvalho a 19 de Março de 1624, a capitania começava na barra do rio Cumã e terminava a 50 léguas ao norte, com a invasão holandesa de 1641 a capitania foi abandonada, depois de alguns anos a capitania foi novamente organizada e elevada de Tapuitapera à categoria de Vila de Santo Antônio de Alcântara, em 1648. Tapuitapera é Alcântara, Leal *apud* Bandeira in Dias, 1944, 249. *Oc. Tim.*2.237.

Tatús: *Subst.* Dias, 1998, 1214; Navarro, 2005, 29, 95 do Tupi *tatu*. *Vd.* Machado atribui a idioma incerto da América do Sul, Clovis diz do Tupi *ta'tu*, *apud ibidem*. *Oc. Tim.*3.394.

Timbira/s: *Subst.* De acordo com Nimuendaju, 1971, 1-5, do Tupi, significa “os amarrados” (*tin*: amarrar, *pi'ra*: passivo). Spix e Martius, 1981, 250-251 (2) cita-os “imbiras, embiras”. *Oc. Tim.*1.2, 6, 31, 54, 84, 101, 202, 248; 2.17, 133; 3.250, 277, 406, 444; 4.2, 25, 37, 42, 83, 102, 163, 172, 222, 235, 239, 313, 317, 349, 374, 393, 443, 511.

Timbó: *Subst.* Dias, 1998, 1216 um cipó que embebeda o peixe. Navarro, 2005, 171, timbó era uma planta que possui uma substância que quando lançada na água dos rios

entorpece ou mata os peixes. *Vd.* Machado do tupi, no século XVI, o timbó são umas ervas que crescem do chão como cordões até o mais alto dos arvoredos. *Oc. Tim.3.235.*

Tobajara: *Subst.* Dias, 1998, 1216 Tobajára: cunhado do homem. Navarro, 2005, 378, *tobaítara*. *Vd.* Machado Tabajara ou Tobajara, do tupi *taba-yara*. *Oc. Tim.4.283.*

Trauiras: *Subst.* *Vd.* Machado possui as outras formas: tarira, traíra e Taraíra. Do tupi *tare'ira*, tira do tupi *tara-güira*, o que se contorce, diz-se do movimento próprio deste peixe. *Oc. Tim.3.239.*

Tucura: *Subst.* Dias, 1998, 1217; Navarro, 2005, 121, *tukura*: gafanhoto. *Vd.* Machado do tupi *tu'kura*. *Oc. Tim.4.139.*

Tupã: *Subst.* Navarro, 2005, 90, Tupã é o gênio do trovão e do raio; + Deus. *Tupan* e *Tupana* como Deus, trovão e a hóstia depois de consagrada, *in* Dias, 1998, 1217. Anchieta, 1984, 168 no poema *Jandé rubeté Jesú* (Nosso real pai Jesus), donde Armando Cardoso define Tupã como: “o trovão, como voz do ser superior, daí o Deus dos cristãos; os Jesuítas já encontraram essa versão”; é no mínimo curiosa a afirmação deste padre. *Vd.* Machado do tupi *tu-pá*, sendo uma contração de *tu-puba*, como o lugar dos estrondos; dos tombos, e que *tupé* refere-se ao espaço sideral, o céu (Deus supremo, incompreensível e todo-poderoso, deus do bem, como Anhangá o do mal. É Orosmane e Arimane dos persas, diz Bandeira, 1964, 47 «nota 37» recordando a nota dos *Primeiros Cantos*). *Oc. Tim.i-2*, 24; 1.246, 2.62, 83, 85, 95, 107, 111, 119, 129, 159, 235, 251, 252, 254, 436, 448; 3.124, 125, 130, 149, 151, 170, 172, 449, 456, 459, 489, 574, 607; 4.89, 90, 321, 340, 342.

Tupinambá: *Subst.* Navarro, 2005, 217 é o nome de um grupo indígena. *Oc. Tim.2.222*, 313.

Urubús: *Subst.* *Vd.* Machado o vocábulo é susceptível de várias explicações. O nome pode derivar de *urú*: ave (galináceo em geral); *bu*: negro. De acordo com Baptista Caetano vem do tupi *y-re-bur*: o que exala fétido. Vem do tupi *uru'bu*. Uma variante do nome pode ser Aribu. *Oc. Tim.2.99*, 105; 3.392.

Urucú: *Subst.* Dias, 1998, 1220 planta, tinta vermelha. *Vd.* Machado várias explicações podem ser sugeridas: *y-recu*: líquido de árvore; *ub-rocu*: pinta pernas; *u-rocu*: faz tragar comidas; *yú-recú*: vaso ou cuia de espinhos. Era tirado da planta do urucueiro. *Oc. Tim.1.49.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. AUTORES

1. GONÇALVES DIAS

A) OBRAS EDITADAS

- «Brazil e Oceania». LEAL, Antonio Henriques, *Obras posthumas de A. Gonçalves Dias*. Vol. VI. São Luiz, B. de Matos, 1869.
- Cantos: collecção de poezias*, 2ª ed. Leipzig, Brockhaus, 1857.
- «Correspondência ativa de A. G. Dias» *Anais da Biblioteca Nacional*, Vol. 84, Rio de Janeiro, Div. De Publicação e divulgação, 1971.
- Gonçalves Dias: Poesia e prosa completas*, org. Alexei Bueno, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1998.
- O Brazil e a Oceania*, Rio de Janeiro, H. Garnier, 1909.
- Obras poéticas de A. Gonçalves Dias*, 2 vls., org. Manuel Bandeira, Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional, 1944.
- Obras posthumas de A. Gonçalves Dias*, 6 Vls., org. Antônio Henriques Leal, São Luís, B. de Matos, 1868.
- Os Tymbiras: poema americano*, Leipzig, Brockhaus, 1857.
- Poesia completa e prosa escolhida*, org. Antônio Houaiss, Rio de Janeiro, J. Aguilar, 1959.
- Poesias completas de Gonçalves Dias*, 2 vls., org. Josué Montello, Rio de Janeiro, Editôra Científica, 1965.
- Poemas de Gonçalves Dias*, trad. Angel Crespo, Pilar Bedate, Madri, Serv. Prop. y expansión de la Emba. del Brasil en Madrid, 1964.
- Primeiros Cantos*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1846.
- «Relatório sobre a instrução Pública em Diversas províncias do Norte» in ALMEIDA, J., *supra cit.*, 1989. 364-365.
- Segundos Cantos*, Rio de Janeiro, Typographia Classica, 1848.
- Últimos Cantos*, Rio de Janeiro, Typographia de F. de Paula Brito, 1851.

B) MANUSCRITOS

- [Carta] 1845 Ago. 31, Caxias, [a] Alexandre Teófilo de Carvalho Leal (comentando suas angústias e dissabores, solicitando o envio de algumas obras), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,01,002 nº020).
- [Carta] 1847 Abr. 3-8, [Rio de Janeiro], [a] Alexandre Teófilo de Carvalho Leal (informando sobre assuntos pessoais, sobre uma nova obra que está escrevendo), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,01,002 nº027).
- [Carta] 1864 Abr. 23, Paris [a] Antônio Henriques Leal (informando sobre seu estado de saúde; sobre Ives de Evreux; sobre retratos de Bispos do Brasil; sobre coleção de documentos históricos relativos ao Maranhão), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,01,018 nº011).
- [Rascunhos de Cartas] 1852 [a] Dona Lourença Vale [e ao] Visconde de Destêrro (a respeito do pedido de casamento feito pelo poeta, a filha e irmã, respectivamente, dos destinatários), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,01,008).
- Notas e epitáfio*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,03,048)].
- Trechos de um caderno de viagem de Gonçalves Dias, contendo inúmeras referências a assuntos indígenas*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,03,042)], 1861.
- Verbetes a respeito de índios*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,03,035)], (policop.).

2. DOCUMENTAÇÃO RELATIVA A GONÇALVES DIAS

- Certidão de casamento:[de]Gonçalves Dias com Olympia Coriolana da Costa*, 26/09/1852, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,03,004), [1852].
- Certidões de Idade (1834-1900)*, Arquivo da Universidade de Coimbra, Depósito IV, Secção 1ª D, Estante 5, Tabela 2, nº 49, [1840].
- Matrícula*, Arquivo da Universidade de Coimbra, Depósito IV, Secção 1ª D, Estante 2, Tabela 5, nº 3. (folha 32), [1840].
- Matrícula*, Arquivo da Universidade de Coimbra, Depósito IV, Secção 1ª D, Estante 2, Tabela 5, nº 4. (folha 54, verso), [1841].
- Matrícula*, Arquivo da Universidade de Coimbra, Depósito IV, Secção 1ª D, Estante 2, Tabela 5, nº 5. (folha 100), [1842].
- Matrícula*, Arquivo da Universidade de Coimbra, Depósito IV, Secção 1ª D, Estante 2, Tabela 5, nº 6. (folha 130), [1843].

3. VIRGÍLIO

- Opera*, anot. Frederic Hirtzel, Oxford, Clarendon, 1963.
- Aeneis*, anot. Gian Biagio Conte, Berlim, Walter de Gruyter, 2004.
- Eneida Brasileira*, Bilíngue, Org. e anot. Paulo Vasconcellos *et alii*; trad. e anot. Odorico Mendes, Campinas, Unicamp, 2008.
- Eneida portuguesa*, trad. João Franco Barreto, Lisboa, INCM, 1981.
- Obras de Virgílio*, trad. Agostinho da Silva, Lisboa, Temas e Debates, 1999.
- Eneida*, trad. Luís Cerqueira, Cristina Guerreiro, Ana Alves, Lisboa, Bertrand, 2011.
- The Aeneid*, trad. Michael Oakley, Hertford, Wordsworth Classics, 2004.

B. ESTUDOS

- Anónimo, [Carta] 1853 Out. 6, Paris, [a] Antônio Gonçalves Dias (autor não identificado respondendo uma carta do poeta na qual demonstrava abatimento de espírito), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,02,002).
- ABREU, João Capistrano de, *Caminhos antigos e povoamentos do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Briguier, 1960.
- ACKERMANN, Fritz, *A obra poética de Antônio Gonçalves Dias*, Trad. Egon Schaden, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.
- ADDISON, Joseph, «Os prazeres da imaginação» *Cadernos de Anglística* 4, Trad. Alcinda Sousa, *Et alii*, Lisboa, Colibri, CEAUL, 2002.
- ADLER, Dilercy Aragão, VAZ, Leopoldo Gil Dulcio, (Orgs), *Mil Poemas para Gonçalves Dias*, São Luís, EDUFMA, 2013.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Trad. Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W., MARCUSE, Herbert, HORKHEIMER, Max, *Cultura e sociedade*, Trad. Carlos Grifo, Lisboa, Editorial Presença, 1970.
- ADORNO, Theodor W., «A crítica da cultura da sociedade», in ADORNO, T. *et alii*, *supra cit.*, 1970, 7-43.
- AFFONSO, João, «Glória ao poeta», *Pacotilha*, São Luís, 10 de Agosto de 1923, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a.
- ALDÉ, Lorenzo, «À procura de Pedro II», *Revista de História da Biblioteca Nacional* 86 (2012), 16-23.
- ALENCAR, José Martiniano de, *Itacema: lenda do Ceará*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1965.
- ALIGHIERI, Dante, *A divina comédia*, Trad. Vasco Graça Moura, Lisboa, Quetzal, 2013.
- ALMEIDA, Guilherme, «Gonçalves Dias e o Romantismo», in *Gonçalves Dias: conferências realizadas na Academia Brasileira de Letras*, Rio de Janeiro, A Academia, 1948. 95-110.
- ALMEIDA, José Ricardo Pires de, *História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*, Trad. Antonio Chizzotti, São Paulo, PUCSP, 1989.
- ALMEIDA, Palmira Morais Rocha de, *Dicionário de autores no Brasil colonial*, Lisboa, Edições Colibri, 2010.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de, *O Diretório dos Índios. Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- ALVES, Castro, *Espumas Flutuantes*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1947.
- ALVES, Hélio J. S., *Camões, corte-real e o sistema da epopeia quinhentista*, Coimbra, CIEC, 2001.
- AMARAL, Amadeu, *Elogio da mediocridade*. São Paulo, Nova Era, 1924.
- AMARAL, Ricardo Ferreira do, *O percurso inicial do Indianismo Brasileiro*, Porto Alegre, UFRGS, 1993. (Tese de Dout.).
- AMORA, Antônio Soares, *Teoria da literatura*, São Paulo, Editora Clássico-Científica, 1964.
- AMORIM, Maria Adelina, MENDES, José Maria, «Questões jurídicas sobre os índios do Brasil», *Cadernos de Literatura de Viagens* 2 (2010) 25-57.
- ANCHIETA, Pe. José de, *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, (adit.) Armando Cardoso, São Paulo, Edições Loyola, 1990. (fac-simile).

- ___, *Textos históricos*, Org. Helio Abranches Viotti, São Paulo, Edições Loyola, 1990, (b).
- ___, *Lírica portuguesa e tupi*, Tomo 1, Trad. e notas Armando Cardoso, São Paulo, Edições Loyola, 1984.
- ___, *De Gestis Mendi de Saa*, Trad. Armando Cardoso, Rio de Janeiro, 1958.
- ANDERSON, William S., *The Art of the Aeneid*, London, Bristol Classical - Paperbacks, 2000.
- ANDRADE, Oswald de, «Manifesto Antropofágico», *Revista de Antropofagia* 1 (1928) 3, 7.
- ANDRÉ, Carlos Ascenso, «Luz e penumbra na literatura humanista dos Descobrimentos» in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, (1993), 217-256.
- ___, *Mal de ausência: o canto do exílio na lírica do humanismo português*, Coimbra, Minerva, 1992 (a).
- ___, «Morte e vida na Eneida» in MEDEIROS, W., *et alii, infra cit.*, 1992. 23-75 (b).
- ___, «A poética do exílio» in EIRE, António López; FIALHO, Maria do Céu; PORTOCARRERO, Maria Luísa (orgs.), *Poética(s): Diálogos com Aristóteles*, Lisboa, Ariadne, 2007, 189-214.
- ___ «A dimensão visual da épica camonianiana», *Actas IV Reunião Internacional de Camonistas* (1984), 61-70.
- ___ «O De Gestis de Anchieta enquanto documento cultural», *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra* (2000), 265-282.
- ANTONIL, André João, *Cultura e Opulência do Brazil*, [Évora, Biblioteca Pública (Cód. CXVI 1-28, 1 vol)], 17--.
- AQUINO, São Tomás de, «"Guerra Justa"», *Cadernos de Literatura de Viagens* 2 (2010) 83-92.
- ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar, *Carta sobre a Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Typ. De J. A. dos Santos Cardoso, 1869.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Trad. Eudoro de Sousa, Lisboa, INCM, 2003.
- ___, *Retórica*, Trad. Manuel Alexandre Jr., P. Farmhouse Alberto, Abel N. Pena, Lisboa, INCM, 2006.
- ___, *Parva Naturalia*, Trad. Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- ARNOLD, Matthew, «The study of poetry» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 293-319.
- ASSIS, Machado de, *Americanas*, São Paulo, Martin Claret, 2009.
- ___, «Gonçalves Dias», in *Obra completa de Machado de Assis*, Vol. 2, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994.
- ___, «Notícia da Atual Literatura Brasileira: instinto e nacionalidade» in *Obra completa de Machado de Assis*, Vol. 3, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1962.
- ATHAYDE, Tristão de, «Gonçalves Dias, o crítico», *O Jornal*, Rio de Janeiro, 1923 Ago. 14, in SILVA, M., *infra cit.*, 19--., a.
- AUERBACH, Erich, *Mimeses: A representação da realidade na literatura Ocidental*, Trad. George Sperber, São Paulo, Perspectiva, 1986.
- AZANHA, Gilberto, *A forma timbira: estrutura e resistência*, São Paulo, USP-FFLCH, 1984.(Dissert. Policop.)
- AZEVEDO, Álvares de, *Obras completas*, org. Alexei Bueno, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2000.
- AZEVEDO, Francisca L. Nogueira, MONTEIRO, John Manuel (orgs.), *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, Edusp, 1997.

- BAGGIO, Marco Aurélio, «Gonçalves Dias - O Sabiá do Maranhão», VAZ, L., ADLER, D. (Orgs), *Supra Cit.*, 2013, 79-92.
- BALHANA, Altiva Pilatti, «A população», SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *O Império Luso-Brasileiro 1750-1822*, Lisboa, Editorial Estampa, 1986, 19-62.
- BANDEIRA, Manuel, «A vida e a obra do poeta» in DIAS, A. G., *supra cit.*, 1998. 13-56, a.
- ___ «A poética de Gonçalves Dias» in DIAS, A. G., *supra cit.*, 1998. 57-70, b.
- ___, *Poesia e vida de Gonçalves Dias*, São Paulo, Editôra das Américas, 1962.
- BARATA, M. A. Lima, «Monumento - A. Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *SupraCit.*, 2010, 89-95.
- BARBOSA, A. Lemos, *Curso de Tupi Antigo: gramática, exercícios, textos*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1956.
- BARROS, Maria Mirtes dos Santos, ZANNONI, Claudio, *Povos indígenas do Maranhão: exemplo de resistência*, São Luis, Cimi, 1988.
- BARROSO, Gustavo, «A morte de Gonçalves Dias», in *Gonçalves Dias: conferências realizadas na Academia Brasileira de Letras*, Rio de Janeiro, A Academia, 1948. 63-81.
- ___, «A libertação do Maranhão», *America Brasileira*, Rio de Janeiro, 21 Setembro de 1923, 7-8.
- BATORÉO, Manuel, «O índio na Arte Portuguesa do Renascimento» in SERRA, A., *supra cit.*, 2001. 123-133.
- BECKER, Ernest, *A negação da morte*, Trad. Luiz Carlos N. Silva, Rio de Janeiro - São Paulo, Record, 2007.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes, *Os homens e os livros II: Séculos XIX e XX*, Lisboa, Editorial Verbo, 1980.
- BERREDO, Bernardo Pereira de, *Annaes historicos do Estado do Maranhão, em que se da' noticia do seu descobrimento, e tudo mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718*, Org. Carlos de Araújo Moreira Neto, Iquitos, Quito, IIAP-CETA, Ediciones Abyaa-Yala, 1989 (Fac. Simile da ed. Lisboa, Officina de Francisco Luiz Ameno, 1749).
- BERRINI, Beatriz, «Presença de Gonçalves Dias no Portugal oitocentista», *Estudos Portugueses e Africanos* 23 (1994), 31-48.
- ___, *Utopia, utopias: visitando poemas de Gonçalves Dias e Manuel Bandeira*, São Paulo, Educ, 1997.
- BESANT, Walter, *The Art of Fiction: A Lecture Delivered at the Royal Institution on Friday Evening*, Londres, Chatto & Windus, 1902.
- BÍBLIA, Latim, *Biblia Sacra: juxta Vulgatae*, Exemplaria et Correctoria Romana, 10ª Ed., Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1887.
- BÍBLIA, Português, *Bíblia Sagrada*, Trad. Missionários Capuchinhos, 2ª Ed., Lisboa, Fátima, Difusora Bíblica, 1966.
- BILAC, Olavo, *Conferências Literárias: Gonçalves Dias, a tristeza dos poetas brasileiros, o riso, o diabo, a esperança, Don Quixote*, Rio de Janeiro, Kósmos, 1906.
- BILAC, Olavo, PASSOS, Guimarães, *Tratado de versificação*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1905.
- BITAN, Stefan, «A carta de Pero Vaz de Caminha e a ideia de paraíso na Literatura Universal» in SERRA, A., *supra cit.*, 2001. 147-150.
- BLOOM, Harold, *A angústia da influência: uma teoria da poesia*, Trad. Miguel Tamen, Lisboa, Cotovia, 1991.

- BORNHEIM, Gerd, «Filosofia do Romantismo», GUINSBURG, J, *O Romantismo*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1993, 75-111.
- BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, 4ª Ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- ___, *História concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo, Cultrix, 2004.
- ___, «Imagens do Romantismo no Brasil», GUINSBURG, J. *O Romantismo*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1993, 239-256.
- BOWRA, C. M., «Some Characteristics of Literary Epic», COMMAGER, S., *infra cit.*, 1966, 53-61.
- BRAGG, Melvyn, «'My America'», *The adventure of English: the biography of a language*, Londres, Hodder & Stoughton, 2003, 154-171.
- BRANCO, Camilo Castelo, «Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *SupraCit.*, 2010, 153.
- BRANDÃO, Ambrosio Fernandes, *Diálogos das grandezas do Brasil*, segundo a edição da Academia Brasileira, corrigida e aumentada, com numerosas notas de Rodolfo Garcia, e int. de Jaime Cortesão, Rio de Janeiro, Dois Mundos, 1943.
- BREMMER, Jan, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece». *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983) 299-320.
- BRISSON, Jean-Paul, *Virgile, son temps et le nôtre*, Paris, François Maspero, 1966.
- BRITTO, Bugya, «Gonçalves Dias e um episódio pouco conhecido da sua vida», *Jornal do Comercio*, 21 de Maio de 1933, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a, fl. 20 e vs.
- BRUNET, Manon, «Pour une esthétique de la production de la réception», *Études françaises* 3, vol. 19, (1983), 65-82.
- BRYANT, William Cullen, «Lectures on Poetry» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 212-249.
- BÜCHNER, Karl, *Virgílio*, Trad. Mario Bonaria, Brescia, Paideia, 1963.
- BURROW, Colin, «Virgil, from Dante to Milton» in MARTINDALE, C., *infra cit.*, 1997, 79-90.
- CAIRNS, F., *Virgil's Augustan Epic*, Cambridge, 1989.
- CALDAS, José Joaquim da Silva Pereira, «Antônio Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *Supra Cit.*, 2010, 110-124, (a).
- ___, «Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *Supra Cit.*, 2010, 174-178, (b).
- CAMPAGNE, E. M., «Gonçalves Dias (Antônio)», in MOREIRA, M. E., *Supra Cit.*, Trad. Camilo Castelo Branco, 2010, 191-196.
- CALMON, Pedro, «O simbolo indianista de Gonçalves Dias», in *Gonçalves Dias: conferências realizadas na Academia Brasileira de Letras*, Rio de Janeiro, A Academia, 1948. 53-61.
- CAMINHA, Pêro Vaz de Caminha, *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Org. Jaime Cortesão, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1943.
- CAMÕES, Luiz Vaz, *Os Lusíadas*, Rio de Janeiro, Nova Cultural, 2002.
- ___, *Os Lusíadas*, Lisboa, Book.it, 2010.
- CAMPBELL, D. A., *Greek Lyric Poetry: A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*, Bristol, 1982.
- CAMPO, Estanislao del, «Fausto», *Tres poemas gauchescos*, La biblioteca Argentina (serie clásicos), 2001. 11-56.
- CAMPS, W. A., *An introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- CÂNDIDO, Antonio, *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*, Volume II. 7ª Ed. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1993.

- CAPONNETTO, Antonio, *Poesía e historia: uma significativa vinculación*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2002.
- CARBONARI, María Rosa, FORMENTO, Liliana I., TRAVAGLIA, Laura M., «Descubrimiento y reconstrucción histórica: décadas del Nuevo Mundo», in AZEVEDO, F., MONTEIRO, J. M., *Supra cit.*, 1997, 39-55.
- CARDIM, Padre Fernão, *Tratados da Terra e da Gente Do Brasil*, 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939.
- CARDOSO, Armando, «Introdução Histórico-literária», ANCHIETA, J., *Supra Cit.*, 1958, 5-79.
- CARVALHO, João Carlos F. A., «Cultura, Literatura e identidade e a construção de ideais nacionais», CARVALHO, J. C.; CARVALHO, Ana Alexandra, *Ensaaios e outros escritos*, Lisboa, Edições Colibri, Univ. Algarve, 2008, 133-142, (a).
- CARVALHO, Ronald de, *Estudos brasileiros*, 2ª Série, Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1931, (a)
- ___, *Estudos brasileiros*, 3ª Série, Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1931, (b).
- CARVALHO, Teresa de, *Epopéia e anti-epopéia: de Virgílio a Alegre*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. (b)
- CASTRIOTO, Henrique, *Gonçalves Dias - poeta de raça*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,10,007), 19--].
- CATULO, *Catullus*, Com. C. J. Fordyce, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.
- CERQUEIRA, Luís M. G., «Ulisses na *Eneida*», OLIVEIRA, Francisco (org), *Penélope e Ulisses*, Coimbra, Inst. de Estudos Clássicos, APEC, CECH, 2003, 107-120.
- CESAR, Guilhermino, *Historiadores e críticos do Romantismo*, Rio de Janeiro, LTC, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1978.
- CESARE, M. A. Di, *The altar and the city. A reading of Vergil's Aeneid*, New York, London, Columbia University Press, 1974.
- CHAGAS, Manuel Pinheiro, «A. Gonçalves Dias», in *Ensaaios Críticos*, Viúva More, 1866. 161-180. (Digit. Oxford University, 2007).
- CHATEAUBRIAND, François René, *Génie du Christianisme*, 2 Vols., Paris, Flammarion, 1948.
- ___, *Voyage en Amérique*, Paris, Gabriel Roux, 1855.
- ___, *Atala; René; Le dernier Abencérage; Les Natchez*, Paris, Libr. Garnier Frères, 1925.
- ___, *Atala. René*, Trad. Vergílio Godinho, Lisboa, Editorial Verbo, 1972.
- CHAUÍ, Marilena, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo, 2001.
- CHIRELLI, A., «Agonismo», *Enciclopédia Einaudi (Religião-rito)* 30, Lisboa, INCM, 1994, 446-475.
- CLASTRES, Héléne, *Terra sem mal*, Trad. Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CLAUSEN, Wendell Vernon, *Virgil's Aeneid and the tradition of Hellenistic poetry*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- ___, «Na interpretation of the *Aeneid*», COMMAGER, S., *infra cit.*, 1966, 75-88.
- COLEMAN, Robert, «The gods in Aeneid» in MCAUSLAN, I.; WALCOT, P., *infra cit.*, 1990. 39-64.
- COMMAGER, Steele, *A collection of critical essays*, New Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- CONSTANT, Benjamin, *Algumas apreciações sobre a vida sentimental de Gonçalves Dias e de sua esposa Olímpia Gonçalves Dias*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,10,003), 19--].
- CORDEIRO, A. X. Rodrigues, «Antônio Gonçalves Dias», *Novo Almanach de Lembranças luso-brasileiro para o anno de 1873* (1872), 5-16.

- CORRÊA, Dinacy, «Gonçalves Dias: 148 anos sem o nosso immortal poeta das palmeiras, estrela-guia e de primeira grandeza da Literatura maranhense», *Cantos à Beira-mar*, São Luís, 61, Julho-Agosto de 2012, Encarte cultural e literário *Uema-Notícias*.
- , «Nacionalismo Gonçalvesvino», VAZ, L., ADLER, D. (Orgs), *Supra Cit.*, 2013, 184-203.
- CORRÊA, Paula da Cunha, *Armas e Varões: A guerra na lírica de Arquíloco*, Unesp, São Paulo, 1998.
- CORRÊA, Viriato, «A vida amorosa de Gonçalves Dias», in *Gonçalves Dias: conferências realizadas na Academia Brasileira de Letras*, Rio de Janeiro, A Academia, 1948. 7-51.
- , *Terra de Santa Cruz*, Vol. 2, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1956.
- COSTA, Angione, *Introdução à arqueologia brasileira: (etnografia e história)*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.
- COSTA, Pedro Pereira da Silva, *Gonçalves Dias*, Col. A vida dos grandes brasileiros 16, São Paulo, Editora Três, 2001.
- COUTO, Jorge, *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, no início do povoamento a finais quinhentos*, Lisboa, Cosmos, 1998.
- , «As estratégias de Implantação da Companhia de Jesus no Brasil, in AZEVEDO, F., MONTEIRO, J. M., *Supra cit.*, 1997, 187-198.
- CRÊSPO, Gonçalves, «Jatyr e Coêma», OLIVEIRA, Alberto de, JOBIM, Jorge, *Poetas Brasileiros*, 2 vol., Rio de Janeiro, Garnier, 1922, 95-99.
- COUTO S. C., Carlos M., *Theatrum-mortis: poiéticas, arquitectónicas*, Lisboa, INCM, 1989.
- CRISTÓVÃO, Fernando, «Legitimação/ilegitimidade teológica e jurídica das "conquistas" na América Espanhola: a questão dos índios», *Cadernos de Literatura de Viagens 2* (2010) 13-23.
- , «Os poetas ibero-americanos e a independência», *Colóquio Internacional Território e Povoamento - A presença portuguesa na região platina*, Colonia del Sacramento, 2004, 1-18.
- CULLER, Jonathan, *Structuralist poetics: structuralism linguistics and the study of literature*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- CUMMINGS, E. E., «Three Statements» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 376-379.
- CUNHA, Euclides da, *Os Sertões*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000.
- D'ABBEVILLE, Claude, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1975.
- D' EVREUX, Pd. Ivo, *Viagem ao Norte do Brasil: feita nos annos de 1613 e 1614*, Trad. Cesar Augusto Marques e Anot. de Ferdinand Diniz, Rio de Janeiro, Liv. Leite Ribeiro, 1929.
- D'ORBIGNY, Alcide Dessalines, *L'Homme Américain (de l'Amérique méridionale)*, 2 vols, Paris, Pitois-Levrault, 1839.
- DALBY, Andrew, *Rediscovering Homer: inside the origins of the epic*, New York, Londres, W.W. Norton and Company, 2006.
- DANIEL, Pd. João, *Thesouro descoberto no Rio Amazonas*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-46,12,4)], sd.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, *O que é a filosofia*, Trad. Margarida Barahona, Antonio Guerreiro, Lisboa, Editorial Presença, 1992.
- DESCARTES, R., *O discurso do método*, Lisboa, Editora Replicação, 1997.

- DENIS, Ferdinand, «Resumo da história literária do Brasil», CESAR, G., *Supra cit.*, Trad. Cesar Guilhermino, 1978, 35-82.
- DIAS, José Sebastião da Silva, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Editorial Presença, 1982.
- DIDEROT, Denis, *Pensamento sobre a interpretação da natureza*, Trad. Luís Manuel A. V. Bernardo, Vila Nova de Famalicão, Humus, 2012.
- DIJK, Teun A. Van, «O texto: estruturas e funções», VARGA, Aa. K., *Supra cit.*, 1981, 65-96.
- DODDS, E. R., *Os gregos e o irracional*, Trad. Leonor Carvalho, Lisboa, Gradiva, 1988.
- DOMINGUES, Ângela, *Quando os índios eram vassallos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, INCM, 2000.
- DONATO, «Vergilii Vita», SUETONIO, C. *Suetoni Tranquilli Praeter Caesarum libros reliquiae*, Edit. August Reifferscheid, Lipezig, B. G. Teubner, 1960, 54-67.
- DRYDEN, John, «The author's apology for Heroic Poetry and Poetic Licence» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 80-90.
- DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, *Dicionário das ciências da linguagem*, Trad. A. Massano, J. Afonso, M. Carrilho, M. Font, Lisboa, Dom Quixote, 1982.
- DUDLEY, D. R., *Virgil*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- DURAND, Gilbert, *Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*, Trad. Nuno Júdice, Lisboa, Regra do Jogo, 1983.
- DURÃO, Santa Rita, *Caramuru*, São Paulo, Martin Claret, 2011.
- EASTERLING, Patricia E., «Tragedy and Ritual», *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 3 (1988) 87-109.
- EÇA, Matias Aires Ramos da Silva de, *Reflexões sobre a vaidade dos homens; ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade*, Lisboa, Editorial Estampa, 1971.
- EDELSTEIN, Ludwig, *The meaning of stoicism*, Cambridge, Oberlin College by Harvard University Press, 1966.
- EHRENREICH, Paul, «Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos», *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Tomo VIII, 1º, Boletim (1892) trad. João Capistrado de Abreu, Rio de Janeiro, Typ. De G. Leuzinger & Filhos (3-35).
- ELIADE, Mircea, *Aspectos do mito*, Trad. Manuela Torres, Lisboa, Edições 70, 1989.
- ___, *Mitos, sonhos e mistérios*, Trad. Samuel Soares, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990.
- ___, *O mito do eterno retorno*, Trad. Manuela Torres, Lisboa, Edições 70, 1985.
- ___, *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Livros do Brasil, 1970.
- ELIOT, Thomas Stearns, *Ensaio de Doutrina Crítica*, Trad. Fernando Moser, Lisboa, Guimarães Editores, 1962.
- ___, «The music of poetry» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 334-348.
- ELSBERG, J., «A sociologia no estudo burguês contemporâneo da literatura», BONHÔTE, Nicolas, *et alii, Sociologia da Literatura*, Trad. Franco de Sousa, Lisboa, Editorial Estampa, 1980, 275-292.
- EMERSON, Ralph Waldo, «The poet» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 250-272.
- EVANGELISTA, Maria de Jesus, «A carta de Caminha na rota dos cantos de Gonçalves Dias», VAZ, L., ADLER, D. (Orgs), *Supra Cit.*, 2013, 267-277.
- FARRON, Steven, *Vergil's Aeneid: a poem of grief and love*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1993.

- ___, «The abruptness of the end of *Aeneid*»: *Acta Classica* 25 (1982) 136-141.
- FAUSTO, Carlos, «Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico», CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Fapesp, Companhia das Letras, 1998, 381-396.
- FERNANDES, Ângela, *Os efeitos da literatura: Algumas questões de Arte e de Moral*, Lisboa, Edições Colibri, 2004.
- FERNANDES, Florestan, *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Hucitec - UNB, 1989.
- FERREIRA, João de Souza, *America Abreviada, suas noticias, e de seus naturais, e em particular do Maranhão, título, contendias, e instruções a sua conservação e augmento mais úteis*, [Évora, Biblioteca Pública (Cód. CXVI 1-8, 1 vol)], sd.
- ___ [Atrib.], *Capitulo III - Que cousa são os índios; donde mostram descenderem: como se faziam contra a charidade desordenadamente captivos: e como podem servir com ordem, e charidade*, [Évora, Biblioteca Pública (Cód. CXVI 1-39, nº7)], sd.
- FERREIRA, Maria Celeste, *O indianismo na literatura romântica brasileira*, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1949.
- FIALHO, Maria do Céu, ENCARNAÇÃO, José, ALVAR, Jaime (orgs), *Sol greco-romano*, Coimbra, Universidade de Coimbra, Universidade Carlos III, 2008, 43-52.
- FIALHO, Maria do Céu, «Viver e ver a luz do sol: uma equação helénica» in FIALHO, M., *et alii, supra cit.*, 2008, 43-51.
- FIGUEIREDO, Eurídice, «Por um comparativismo interamericano»: *Revista de Letras* 45-2 (2005) 15-32.
- FIGUEIREDO, Lima, «Crônicas Indígenas» in *Índios do Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1949, 215-303.
- FINLEY, M. I., *A economia antiga*, Trad. Luísa Feijó e Carlos Leite, Lisboa, Edições Afrontamento, 1986.
- ___, *O mundo de Ulisses*, Trad. Armando Cerqueira, Lisboa, Editorial Presença, 1982.
- FORD, Andrew, «The Inland Ship: Problems in the performance and Reception of Homeric Epic», BAKKER, Egbert, KAHANE, Ahuvia, *Writthen voices, spoken sings*, Harvard, 1997, 83-109.
- FOWLER, W. Warde, *The death of Turnus*, Oxford, B. H. Blackwell, 1919.
- ___, *Aeneas at the site of Rome: observations on the eighth book of the Aeneid*, Oxford, B. H. Blackwell, 1918, (a).
- ___, *Virgil's "Gathering of the Clans": seing observations on Aeneid VII. 601-817*, Oxford, B. H. Blackwell, 1918, (b).
- FRANÇA, Carlos Ferreira, *These para o concurso de professor substituto de Rhetorica, Poetica e Litteratura Nacional do Imperial Colegio de D. Pedro II*, Rio de Janeiro, Typ. G. Leuzinger & Filhos, 1879.
- FRANÇA, Ernesto Ferreira França, *Chrestomathia da Lingua Brazilica*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859.
- FRANÇA, Francisco Levasseur, «Gonçalves Dias e sua obra», in *Revista de arte e sciencia* 3 (1923), 13-22, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a, fls. 100-102.
- FRANCHETTI, Paulo, *Estudos de literatura brasileira e portuguesa*, Cotia, Ateliê Editorial, 2007.
- ___, «A poesia romântica» in *As aves que aqui gorjeiam: a poesia do romantismo ao simbolismo*, (org), Lisboa, Cotovia, 2005, 13-44.

- FREYRE, Gilberto, *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano: introdução à história da sociedade*, Rio de Janeiro, Record, 2000.
- , *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Lisboa, Livros do Brasil, 1974.
- FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, Trad. Carmen Lissening, Buenos Aires, Andrómeda, 2004.
- , *La naissance de la psychanalyse*, Trad. Anne Berman, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- FROTA, Francisco Marinalva Mont'Alverne, *Entre o Timbira e o pastor serrano*, São Luís, Sioge, 1978.
- FRYE, Northrop, *Anatomia da Crítica: quatro ensaios*, Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos, São Paulo, Cultrix, 1973.
- FRY, Peter H., «As peculiaridades da Questão Racial no Brasil: Uma herança da colonização portuguesa?» in SERRA, A., *supra cit.*, 2001. 71-81.
- FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça, *Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Mageftade não mandar o contrario*, Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1758, in ALMEIDA, R. H., *supra cit.*, 1997, in apêndice.
- GAMA, Basílio da, «O Uruguai», in TEIXEIRA, Ivan, *Obras poéticas de Basílio da Gama*, São Paulo, Edusp, 1996, 189-241.
- , «Quitúbia», in GAMA, B., *Supra cit.*, 1996, 245-252.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães, «História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil», *Tratado da terra do Brasil. História da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, Brasília, Senado Federal, 2008, 80-155, (a).
- , *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, (fac-símile), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1984.
- , «Tratado da terra do Brasil», *Tratado da terra do Brasil. História da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, Brasília, Senado Federal, 2008, 25-79, (b).
- GARCIA, Othon Moacyr, *Luz e fogo no lirismo de Gonçalves Dias*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1956.
- , *Esfinge Clara e outros enigmas*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1996.
- GIBBON, Lewis Grassic, MITCHELL, J. Leslie, *Nine against the unknown*, Edimburgo, Polygon, 2000.
- GILLIS, Daniel, *Eros and Death in the Aeneid*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1983.
- GOMES FILHO, Elísio, *Morte no mar*, Cabo Frio, Museu Histórico e Marítimo, 1997.
- GONZAGA FILHO, «Os Tymbiras» *Euclides* 6, t.2, (1940), 89-90. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,13,8, nº1).
- , «Os Tymbiras» *Euclides* 6, t.2, (1940), 1-2. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,13,8, nº2).
- GOTTLIEB, Gunther, «Religion in the Politics of Augustus (Aen. 1.278-91; 8.714-23; 12.791-842)» in STAHL, H., *infra cit.*, 1998, 21-36.
- GÖTTNER, Heide, «Metodologia das teorias da literatura», VARGA, I. K., *Infra cit.*, 1981, 17-29.
- GOULÃO, Maria José, «Do mito do homem selvagem à descoberta do "Homem novo": a representação do negro e do índio na escultura manuelina», *IV Simpósio luso-espanhol de História da Arte. Portugal e Espanha entre a Europa e Além-mar* (1988), 321-345.

- GUYARD, Marius-François, *La littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- GRACIÁN, Baltasar, «El Héroe» in *El Héroe. El Discreto*, Madrid, Blub Internacional del Libro, 1992, 5-52.
- GRÁCIO, Rui Alexandre, *Consequências da retórica: para uma revalorização do múltiplo e do controverso*, Coimbra, Pé de Página, 1998.
- GRANSDEN, K. W., «The fall of troy» in MCAUSLAN, I.; WALCOT, P., *infra cit.*, 1990. 121-133.
- GREEN, Mandy, «Introduction», in VIRGILIO, *supra cit.*, 2004, VII-XL.
- GRIECO, Agrippino, *Evolução da poesia brasileira*, Rio de Janeiro, Livraria H. Antunes, 1944.
- GRIMAL, Pierre, *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris, Flammarion, 1985.
- ___, *Dicionário da Mitologia grega e romana*, Oeiras, Difel, 1999.
- GRIMAUD, Michel, «Psicologia e literatura», VARGA, A. K., *Infra cit.*, 1981, 210-236.
- GRIZOSTE, Weberson Fernandes, *A dimensão anti-épica de Virgílio e o Indianismo de Gonçalves Dias*, Coimbra, CECH, 2011.
- ___, «O *Pharmakós*: a questão do sacrifício voluntário em Eurípedes», in KATSUZO, K., GRIZOSTE, W. F., *Infra Cit.*, 2013, 71-96, (a).
- ___, «A Simbólica do mal no solilóquio de um Tupinambá», VAZ, L., ADLER, D. (Orgs), *Supra Cit.*, 2013, 225-241, (b).
- ___, «A dialética da contradição em I-Juca Pirama», VAZ, L., ADLER, D. (Orgs), *Supra Cit.*, 2013, 242-257, (c).
- GRUZINSKI, Serge, *O Pensamento Mestiço*, Trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Cia. Das Letras, 2001.
- GUIMARÃES, Bernardo, *O índio Affonso seguido de A morte de Gonçalves Dias*, Rio de Janeiro, Garnier, 19--.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado, «Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional»: *Estudos Históricos* 1 (1988) 5-27.
- HAECHER, Theodore, «Odysseus and Aeneas», COMMAGER, S., *Supra cit.*, 1966, 68-74.
- HANSON, V. D., *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, Berkeley ; Los Angeles, London, University of California Press, 2000.
- HARDIE, Philip, *Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- ___, «Fame and Defamation in the Aeneid: the council of Latins (Aen. 11.225-467)» in STAHL, H., *infra cit.*, 1998, 243-270.
- HARRISON, S. J., *Oxford readings in Virgil's Aeneid*, Oxford, University Press, 1990.
- HEMMING, John, *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*, Trad. Carlos Eugênio Moura, São Paulo, Edusp, 2007.
- HERCULANO, Alexandre, «Futuro Literário de Portugal e do Brasil» in DIAS, A. G., *supra cit.*, 1998. 97-100.
- HERNANDEZ, José, «Martín Fierro», *Tres poemas gauchescos*, La biblioteca Argentina (serie clásicos), 2001. 153-395.
- HÉROUVILLE, Pierre d', *L'astronomie de Virgile*, Paris, Les Belles Lettres, 1940.
- HESÍODO, *Teogonia, Trabalhos e Dias*, Trad. Ana Pinheiro, José Ribeiro Ferreira, Lisboa, INCM, 2005.
- HIGHBARGER, Ernest Leslie, *The gates of Dreams*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1940.

- HIGHET, Gilbert, *The speeches in Vergil's Aeneid*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- ___, *The classical tradition: greek and roman influences on western literature*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1971.
- ___, *Caminhos e fronteiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- ___, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1996.
- HOMERO, *Iliada*, Trad. Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2005.
- ___, *Iliada*, Trad. Odorico Mendes, São Paulo, Martin Claret, 2003.
- ___, *Odisseia*, Trad. Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2003.
- ___, *Odisseia*, Trad. Odorico Mendes, São Paulo, Martin Claret, 2002.
- ___, *The Iliad*, Trad. George Chapman, Hertford, Wordsworth Classics, 2003.
- ___, *The Odissey*, Trad. George Chapman, Hertford, Wordsworth Classics, 2002.
- ___, *Iliada, Odisseia*, Bilíngue, Trad. Mario Giammarco, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton, 2011.
- HORÁCIO, *Arte Poética*, Trad. R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- ___, *The odes of Horace*, bilíngue, Trad. James Michie, Londres, R. Hart-Davis, 1964.
- ___, *Odes*, Trad. Pedro Braga Fação, Lisboa, Cotovia, 2008.
- HORKHEIMER, Max, «A filosofia como crítica da cultura», in ADORNO, T. *et alii*, *supra cit.*, 1970, 117-158.
- HORNSBY, Roger A., *Patterns of action in the Aeneid: an interpretation of Virgil's epic similes*, Iowa, University of Iowa Press, 1970.
- HORSFALL, N. M., «*Numanus Remulus*: Ethnography and Propaganda in *Aeneid* 9.598 ff.», HARRISON, S., *Supra cit.*, 1990, 305-315.
- HOUAISS, Antônio, *Seis poetas e um problema*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1967, 23-44.
- ___, «O texto dos poemas», DIAS, A. G., *supra cit.*, 1957, 79-91.
- HOWATSON, M. C. (edit), *The Oxford companion to Classical Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1989.
- IBSCH, Elrud, FOLKKEMA, D. W., «A teoria literária no Século XX», VARGA, A. K., *infra cit.*, 1981, 30-51.
- IGLESIAS, Francisco, «Encontro de duas culturas: América e Europa», in AZEVEDO, F., MONTEIRO, J. M., *Supra cit.*, 1997, 23-36.
- IMBERT, Enrique Anderson, *Métodos de crítica literária*, Trad. Eugénia Aguiar e Silva, Coimbra, Almedina, 1971.
- JACKSON, K. David, «A marcha dos Paraísos: Poesia e Historiografia» in SERRA, A., *supra cit.*, 2001. 177-197.
- JACOBBI, Ruggero, *Goethe, Shiller, Gonçalves Dias*, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia do Rio Grande do Sul, 1958.
- JAEGER. Werner, *Paidéia: A formação do homem grego*, Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- JAL, Paul, *La guerre civile a Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- JAMES, Henry, «The art of fiction», in *Partial Portraits*, London, Macmillan and Co, 1919. 375-408.
- JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Trad. Claude Mallard, Paris, Gallimard, 1978.

- , *et alii*, *A literatura e o leito: textos de estética da recepção*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, 43-82.
- JENNY, Laurent, «A estratégia da forma», *Poétique: revista de teoria e análise literárias* 27 Trad. Clara Rocha, (1979), 5-49.
- JOBIM, José Luís, «Gonçalves Dias» in *Portuguese literary and Cultural studies* 4,5 (2000), 103-111.
- JOHNSON, W. R., *Darkness Visible: A study of Virgil's Aeneid*, Berkeley, University California Press, 1976.
- JONSON, Ben, «Timber: or, discoveries» in NORMAN, C., *infra cit.*, 1965, 69-79.
- KAYSER, Wolfgang, *Análise e interpretação da obra literária (introdução à ciência da literatura)*, Trad. Paulo Quintela, Coimbra, Arménio Amado, 1976.
- KENNEDY, Duncan F., «Modern reception and their interpretative implications» in MARTINDALE, C., *infra cit.*, 1997, 38-55.
- KODAMA, Koari, *Os índios no Império do Brasil: A etnografia no IFGB entre as décadas de 1840 e 1860*, Rio de Janeiro, Fiocruz, São Paulo, Edusp, 2009.
- , «O Tupi e o Sabiá: Gonçalves Dias e a etnografia do IHGB em *Brasil e Oceania*», *Revista Fenix* 3 (2007) 1-14.
- KOIKE, Katsuzo, GRIZOSTE, Weberson Fernandes Grizoste, *Estudos de Hermenêutica e de Antiguidade Clássica*, Coimbra, Edição de Autores, 2013.
- KOIKE, Katsuzo, «A narrativa de Heródoto e o mundo dos bárbaros», in KATSUZO, K., GRIZOSTE, W. F., *Supra Cit.*, 2013, 97-114.
- KOSTER, Henry, *Viagens ao nordeste do Brasil*, Trad. Luiz da Camara Cascudo, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1942.
- KOTHE, Flávio, *O cânone colonial*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- , *O cânone imperial*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2000.
- , *O herói*, São Paulo, Editora Ática, 1987.
- KRAGGERUD, Egil, «Vergil Announcing the Aeneid. On Georg. 3.1-48», in STAHL, H., *infra cit.*, 1998, 01-20.
- LACROIX, Michel, *O mal*, Trad. Alexandre Emílio, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- LADEIRA, Maria Elisa, «Uma Aldeia Timbira» in NOVAES, Sylvia Caiuby, *Habitacões Indígenas*, São Paulo, Editora Nobel, 1982, 12-31.
- LANTERNARI, V., «Sonho/Visão», *Enciclopédia Einaudi (Religião-rito)* 30, Lisboa, INCM, 1994, 247-279.
- LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de retórica literária*, Trad. R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2011.
- LEAL, Antonio Henriques, *Pantheon Maranhense: Ensaio bibliográfico dos maranhenses illustres já falecidos*, T. 3, Lisboa, INCM, 1874.
- , «Brasileiros notáveis na Europa. Antônio Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *Supra Cit.*, 2010, 84-88.
- LEÃO, Poliparpo Lopes de, *Como pensa: sobre o elemento servil*, Rio de Janeiro, Typ. Perseverança, 1870.
- LEENHARDT, Jacques, «Semântica e sociologia da literatura», GOLDMANN, L., *et alii*, *Sociologia da Literatura*, Trad. Franco de Sousa, Lisboa, Editorial Estampa, 1980, 139-156.
- LEOPOLDI, José Sávio, «Rosseau – Estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas», *Revista Alceu* 4 (2002) 158-172.
- LERNER, Isaías, «Introducción», ERCILLA, A., *Supra Cit.*, 2009, 7-53.
- LÉRY, Jean de, *Viagem à terra do Brasil*, trad. e notas de Sérgio Milliet, São Paulo, Livraria Martins, 1941.

- LESKY, Albin, *A tragédia grega*, 3ª ed. Trad. J. Guinsburg, Geraldo Souza e Alberto Guzik, São Paulo, Editora Perpectiva, 1996.
- LEVASSEUR, Francisco, «Gonçalves Dias e sua obra», *Revista de Arte e Ciência* 03 (1923), 13-22.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Trópicos*, Trad. Gab. Literário de Edições 70, Lisboa, Edições 70, 2011.
- ___, *Mito e significado*, Trad. António Marques Bessa, Lisboa, Edições 70, 2007.
- LEWIS, Charlton Thomas, SHORT, Charles, *A Latin dictionary founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- LEWIS, C. S., «Virgil and the subject of secondary epic», COMMAGER, S., *Supra cit.*, 1966, 62-67.
- LIMA, Henrique de Campos Ferreira, *Gonçalves Dias em Portugal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1942.
- LÔBO, Francisco Rodrigues, *O Condestabre*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1627.
- LONGO, Mirella Márcia, «Guerreiros sem canto»: *Letras de Hoje* 4 (2006) 41-57.
- LOPES, Raimundo, «Gonçalves Dias e a Raça Americana», *Pacotilha*, São Luís, 1923 Ago. 10, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a, fls. 24-38.
- LÓPEZ, Aurora; POCIÑA, Andrés, «Aurora e o Sol na poesia épica latina clássica» in FIALHO, M., *et alii*, *supra cit.*, 2008, 145-159.
- LOURENÇO, Frederico, «Utopia e Distopia no imaginário homérico» in SILVA, M., *et alii*, *infra cit.*, 2009. 21-25.
- LUSSICH, Antonio D., «Los tres gauchos orientales», *Tres poemas gauchescos*, La Biblioteca Argentina (serie clásicos), 2001, 57-152.
- LYNE, R.O.A.M., *Words and the poet: Characteristic techniques of style in Vergil's Aeneid*, Oxford, 1989.
- MACHADO, Álvaro Manuel, PAGEAUX, Daniel-Henri, *Da literatura comparada à teoria literária*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- MACHADO, Ana Maria, «Lá e Cá: algumas notas sobre a nacionalidade na literatura brasileira» *Revista Brasileira* 47 (2007), 107-126.
- MACHADO, Antonio [?], *Breve narração do que se tem succedido na missão dos Gamellas, desde o anno de 1751 até 1753, (traz o desenho de um Gamella)*, [Évora, Biblioteca Pública (Cód. CXV 2-15 nº 8)], *quoque in* [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (11,2,011)], sd.
- MACHADO, José Pedro, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 3 Vols., 2ª ed., Lisboa, Editorial Confluência, 1967.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo, «Um País em busca de Moldura - O pensamento de Couto Magalhães, O Selvagem e os Sertões», AZEVEDO, F., MONTEIRO, J. M., *Supra cit.*, 1997, 369-382.
- MACRÓBIOS, Ambrosio Aurélio Teodósio, *Macrobius*, edi. Franz Eyssenhardt, Lipzig, B. G. Teubner, 1893.
- MADELÉNAT, Daniel, *L'Épopée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- MAESTRI FILHO, Mário, «Jesuítas e Tupinambás: A catequese impossível», in AZEVEDO, F., MONTEIRO, J. M., *Supra cit.*, 1997, 213-228.
- MAGALHÃES, Couto de, *O Selvagem*, vols. 1 e 2, Rio de Janeiro, Typographia da Reforma, 1876.
- MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de, *A confederação dos Tamoios*, Rio de Janeiro, Secretaria de Estado de Cultura, 1994.
- ___, «Ensaio sobre a Historia da Literatura do Brasil», *Nitheroy: Revista Brasiliense* 1 T.1 (1836), 132-159.

- MAGUINESS, W. S., «L'inspiration tragique de l'Énéide», *L'Antiquité Classique* 32 (1963) 447-490.
- MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Trad. Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores, 2011.
- MARCHANT, James Robert Vernam, CHARLES, Joseph Fletcher, *Cassell's Latin Dictionary: latin-english and english-latin*, New York, London, Funk and Wagnalls Company, [1968].
- MARCUSE, Herbert, «Sobre o caráter afirmativo da cultura», in ADORNO, T. *et alii, supra cit.*, 1970, 45-115.
- MARDONES, José María, *O retorno do mito*, Trad. Anselmo Borges, Coimbra, Almedina, 2005.
- MARINHO, Maria José; FERREIRA, Alberto, *A questão Coimbrã (Bom senso e bom gosto)*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- MARQUES, Wilton José, «O índio e o destino atroz»: *Letras & Letras* 22 (2006) 175-191.
- , *Gonçalves Dias: o poeta na contramão: literatura e escravidão no romantismo brasileiro*, São Carlos, EduFSCar, 2010.
- MARTIN, Graham Dunstan, *Language truth and poetry*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1975.
- MARTINDALE, Charles (Org.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- MARTINS, Felisberto, «A crise do maravilhoso na epopeia latina», *Humanitas* 1 (1947) 25-76.
- MATOS, Cláudia Neiva de, *Gentis Guerreiros: O Indianismo de Gonçalves Dias*, São Paulo, 1988.
- MATOS, Nelson de, *A literatura e a crítica*, Lisboa, Editorial Estampa, 1971.
- MCAUSLAN, Ian; WALCOT, Peter, *Virgil*, Oxford, The Classical Association, 1990.
- MCLEISH, Kenneth, «Dido, Aeneas, and the concept of Pietas» in MCAUSLAN, I.; WALCOT, P., *supra cit.*, 1990. 134-141.
- MEDEIROS, Walter de, ANDRÉ, Carlos Ascenso, PEREIRA, Virgínia Soares, *A Eneida em contraluz*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1992.
- MEDEIROS, Walter de, «A outra face de Eneias» in MEDEIROS, W., *et alii, supra cit.*, 1992. 7-22.
- MEIER, Harri, «Literatura Brasileira», EINSIEDEL, Wolfgang, *História das literaturas universais*, vol. II, Lisboa, Editorial Estampa, 1973, 256-265.
- MELATTI, Júlio Cezar, *Índios do Brasil*, São Paulo, Hucitec/Universidade de São Paulo, 1987.
- MELBERG, Arne, *Theories of mimesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- MELO, Gladstone Chaves de, *A excelência vernácula de Gonçalves Dias*, Niterói, Presença, EDUF (Universidade Federal Fluminense), 1992.
- MENDONÇA, A. P. Lopes de, «A. Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *Supra Cit.*, 2010, 105-109.
- MILLER, Dean, «Comments on "Epic and History"», KONSTAN, David, RAAFLAUB, Kurt A., *Epic and History*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010, 411-424.
- MILTON, John, *The english poems of John Milton*, org. H.C. Beeching, Londres, Oxford University Press, 1965.

- MIRANDA-RIBEIRO, Alípio de, «Gonçalves Dias e a Ethnographia brasileira» *Boletim do Museu Nacional* 3 (1931), 133-135. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,13,3).
- MOISÉS, Massaud, *História da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1983.
- MONTAIGNE, Michel de, *Ensaio*, Trad. R. Correia, Lisboa, Amigos do Livro, 1976.
- ___, «Of Cannibals» in *Essays of Montaigne*, Trad. Charles Cotton, Vol. 2, New York, Edwin C. Hill, 1910, 189-218.
- MONTEIRO, Clóvis, *Português da Europa e Português da América: aspectos da evolução do nosso idioma*, Rio de Janeiro, Dep. De Imprensa Nacional, 1952.
- MONTEIRO, John Manuel, *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história Indígena e do Indigenismo*, Campinas, Unicamp, 2001, (Tese policop.).
- MONTELLO, Josué, *Para conhecer melhor Gonçalves Dias*, Rio de Janeiro, Edições Bloch, 1973.
- ___, «Prefácio», *Supra cit.*, vol. 1, DIAS, 1965, 9-13.
- MONTI, R., *The Dido-Episode and the Aeneid: Roman social and political values in the epic*, Leiden, Mnemosyne Suppl. 66, 1981.
- MORAES, Ana Beatriz da Silva, *Ecos de Otelo em Leonor de Mendonça: a esposa subjugada em consequência do desvio do papel do marido*, São Luís, UFMA, 2011. (Monog. Policop.).
- MOREAU, Pierre, *Le Romanisme*, Org. J. Calvet, Paris, del Duca, 1968.
- MOREIRA, Maria Eunice (org), *Gonçalves Dias e a crítica portuguesa do século XIX*, Lisboa, Porto Alegre, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, PUC, 2010.
- MOREIRA, NETO, Carlos de Araujo, «Berredo, vida e obra», trad. Alberto Chirif, in BERREDO, B. P., *supra cit.*, 1989, XLIII-LXV.
- NANNETTE – [Carta] 18-- Mai. 18, Dresden [a] Antônio Gonçalves Dias, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,02,064).
- NARLOCH, Leandro, *Guia politicamente incorreto da História do Brasil*, Alfragide, Dom Quixote, 2011.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida, *Método moderno de Tupi antigo: a língua do Brasil nos primeiros séculos*, São Paulo, Global, 2005.
- NELIS, Damien, *Vergil's Aeneid and The Argonautica of Apollonius Rhodus*, Arca 39, Chippenham, Francis Cairns, 2001.
- NEWMAN, John Kevin, «The concept of Vates in Augustan Poetry», *Collection Latomus* 87 (1967) 132.
- NIMUENDAJU, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo*, São Paulo, Editora Hucitec, 1987.
- ___, «Vocabulare der Timbiras von Maranhão und Pará», *Zeitschrift für Ethnologie* 47 (1915) 302-305.
- ___, *The eastern Timbira*, Trad. Robert H. Lowie, Berkeley, Los Angeles, University California Press, 1946.
- NISBET, R. G. M., «Aeneas Imperator: Roman Generalship in na Epic Context», HARRISON, S., *Supra cit.*, 1990, 378-389.
- NÓBREGA, Manuel de, *Cartas do Brasil, 1549-1560*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1931.
- NORMAN, Charles (org), *Poets on poetry*, New York, Londres, The Free Press, 1965.
- O LIVRO DE MÓRMON, Português, *O Livro de Mórmon*, Trad. Ingl. Joseph Smith, Salt Lake City, IJCSUD, 2010.
- O'HARA, James J., *Death and the Optmistic Prophecy in Vergil's Aeneid*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

- O'SULLIVAN, Timothy M., «Death ante ora parentum in Virgil's Aeneid», *Transactions of the American Philological Association* 139 (2009) 447-486.
- OLIVEIRA, Andrey Pereira de, «A corrupção do universo indianista nas “poesias americanas” de Gonçalves Dias»: *Revista Trama* 2 (2005) 39-57.
- ___, «A utopia indianista de Gonçalves Dias», *DLCV* 1, vol. 4 (2006) 141-155.
- OLIVEIRA, Vera Lúcia de, «O indianismo mítico e o indianismo autobiográfico», *Leitura*, São Paulo, 10(119) Abril de 1992, 6-7.
- ORICO, Oswaldo, *Mitos ameríndios: sobrevivências na tradição e na literatura brasileira*, Rio de Janeiro, São Paulo Ed. Ltda, imp., 1930.
- ___, «O momento de Gonçalves Dias», *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1923 Ago. 12, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a, fl. 58 e vs. Republ., «Gonçalves Dias», *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1934 Nov. 9, *quoque in ibidem*, fl. 59 e vs.
- OTIS, Brooks, *Virgil: A study in civilized poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- ___, «The originality of the Aeneid» in DUDLEY, D. R., *supra cit.*, 1969. 27-66.
- OVÍDIO, *Metamorphoseion Libri XV*, anot. Hugo Magnus, Berlim, Weidmannos, 1914.
- ___, *Metamorfozes*, Trad. Paulo Farmhouse Alberto, Lisboa, Cotovia, 2004.
- PACHET, Pierre, *La force de dormir*, Paris, Gallimard, 1988.
- PANOUSI, Vassiliki, *Greek Tragedy in Vergil's "Aeneid"*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- PARRY, Adam, «The two voices of Virgil's Aeneid», BLOOM, Harold (Ed.), *Virgil's Aeneid*. New York, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1987.
- PATO, Raimundo Antonio de Bulhões, «Gonçalves Dias» *Sob os ciprestes*, Lisboa, 1877, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-46,6,2).
- PAZ, Octávio, «O mundo heróico», *O Arco e a Lira*, Trad. Olga Savany, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, 241-266.
- PÊGO, Tânia, «Muhuraida: Entre a fé e a lei, pela pacificação dos índios», *Cadernos de Literatura de Viagens* 2 (2010) 60-76.
- PEIXOTO, Gilberto Madeira, «O romantismo brasileiro consolidado em Gonçalves Dias, o menestrel da prosa e verso», VAZ, L., ADLER, D. (Orgs), *Supra Cit.*, 2013, 103-116.
- PEREIRA, Lúcia Miguel, *A vida de Gonçalves Dias (contendo o Diário inédito da viagem de Gonçalves Dias ao Rio Negro)*, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1943.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de história da cultura clássica*, vol. 1, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- ___, *Estudos de história da cultura clássica*, vol. 2, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- PEREIRA, Maurício César Alves, *Ritmo na poesia indianista de Gonçalves Dias*, São José do Rio Preto, Unesp, 1984, (Dissert. Mest.).
- PEREIRA, Miguel Baptista, «Retórica, Hermenêutica e Filosofia», *Revista Filosófica de Coimbra* 5 (1994) 5-70.
- PEREIRA, Nunes [Entrevista], «Jurei acabar com os matadores de índios - Nunes Pereira» in *DN*, Salvador, 1975 Jan. 20, Republ., *O estado do Maranhão*, São Luis, 1975 Jan. 30, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (34-10, 23 nº002)].
- PEREIRA, Susana Marques, «O sol dissipador de pesadelos» in FIALHO, M., *et alii*, *supra cit.*, 2008, 77-82.
- ___, «Poética dos sonhos e das visões em estado de vigília - II», *Humanitas* 61 (2009) 5-18.

- PEREIRA, Virgínia Soares, «Sementes de frustração na Eneida» in MEDEIROS, W., *et alii, supra cit.*, 1992. 77-130.
- PERES, Alfredo, «Gonçalves Dias e o seu lugar na literatura brasileira», *Correio literário*, Rio de Janeiro, 1931 Nov.1, in SILVA, M., *infra cit.*, 19--., a. fl. 31 e vs.
- PERRET, Jacques, «Optimisme et tragédie dans l'Énéide»: *Révue d' Études Latines* 45 (1967) 342-363.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla, «A intertextualidade crítica», *Poétique: revista de teoria e análise literárias* 27 Trad. Clara Rocha, (1979), 209-230.
- PIMENTA, Alberto, *O silêncio dos poetas, precedido de Reflexões sobre a função da arte literária e de A dimensão poética das línguas*, Lisboa, Cotovia, 2003.
- PINHEIRO, Cristina Santos, *O percurso de Dido, rainha de Cartago, na literatura latina*, Coimbra, Clássica Digitalia, 2010.
- PINTO, Estevão, *Os indígenas do nordeste*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1935.
- PINTO, Manuel de Sousa, *O indianismo na poesia brasileira*, Coimbra, Coimbra Ed., 1928.
- ___, *Gonçalves Dias em Coimbra*, Coimbra, Coimbra Ed., 1931.
- PIZZARRO, Maria Adelaide Cardona de Nóbrega, *Gonçalves Dias e o drama romântico*, Coimbra, M.A.C.N. Pizzarro, 1970, (Monog. Policop.).
- PLATÃO, *Fedro*, Trad. José Ribeiro Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1997.
- ___, *Fédon*, Trad. Maria T. Schiappa, Coimbra, CECH, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.
- PLETT, Heinrich F., «Retórica e Estilística», VARGA, A. K., *Supra cit.*, 1981, 97-133.
- POE, Edgar Allan, «The poetic Principle» in NORMAN, C., *supra cit.*, 1965, 273-292.
- PORTO-ALEGRE, *Colombo*, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1866.
- PORTOCARRERO, Maria Luisa, *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne, 2005, (a).
- ___, «Paul Ricoeur: a linguagem simbólica do mito e as metáforas da práxis», LEÃO, Delfim, FIALHO, M. C., SILVA, M. Fátima, *Mito clássico no imaginário ocidental*, Coimbra, Ariadne, 2005, 31-42, (b).
- POUND, Ezra, «A retrospect» in NORMAN, C., *supra cit.*, 1965, 320-333.
- POWELL, Anton, *Virgil the partisan: A study in the re-integration of classics*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2008.
- ___, «The peopling of the Underworld (Aen. 6.608-27)» in STAHL, H., *infra cit.*, 1998, 85-100.
- PRAZERES, Francisco de N. S. dos, «Porandúba Maranhense», *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* 54 (1891), 4-184.
- PRIETO, Maria Helena Ureña, *Dicionário de Literatura Latina*, Lisboa, São Paulo, Editorial Verbo, 2006.
- PROENÇA, Manuel Cavalcanti, *Estudos Literários*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1971.
- PUTNAM, Michel C. J., *The poetry of the Aeneid*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1966.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, «Organização Social e Mitologia entre os Timbiras de leste», *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 9 (1971), 101-112.
- QUINN, Kenneth, *Virgil's Aeneid. A Critical Description*, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- RAPOSO, Cursino, *Gonçalves Dias - Poeta de raça*, (policop.), 1939, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,10,11).

- REIS, Marcos Konder, *Gonçalves Dias*, Coimbra, UCFL I. E. Brasileiros, 1964. [policop.]
- RIBEIRO, Darcy, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Francisco de Paula. «Memoria sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão: analyse de algumas tribus mais conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes : causas que lhes tem difficultado a redução, e unico methodo que seriamente poderá reduzil-as», *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 10-12 (1841), 184-197; Reimp. (1860) 442-456.
- RIBEIRO, João, «O Indianismo – na literatura [notas avulsas]», *O Jornal*, Rio de Janeiro, 18 de Agosto de 1923, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a.
- RIBEIRO, Maria Aparecida, «Projecto e realização épica em José de Alencar»: *História Revista* 1 (2011) 185-210.
- RICARDO, Cassiano, *O indianismo de Gonçalves Dias*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.
- ___, «Gonçalves Dias e o Indianismo», COUTINHO, Afrânio, *A literatura no Brasil*, Vol.II, Rio de Janeiro-Niterói, José Olympio-EDUFF, 1969, 65-129.
- RICHARD, Carl J., *Why we're All Romans: the roman contribution to the Western World*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- RICOEUR, Paul, *Sobre a Tradução*, Trad. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Cotovia, 2005
- ___, *Teoria da Interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto, Porto Editora, 1995.
- ___, «Life in quest of narrative», WOOD, David, *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Londres, Routledge, 1991, 20-33.
- RODRIGUES, Antônio José de Almeida, *El-Rei-Horus. Artigo sobre Gonçalves Dias*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,10,006)], 1935.
- RODRIGUES, João Barbosa, *Poranduba amazonense, ou kochiyama-uara porandub, 1872-1887*, Rio de Janeiro, Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890.
- ROMERO, Sílvio, *História da literatura brasileira*, 2 Tomos, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1888.
- ___, *Evolução do lirismo brasileiro*, Recife, F. B. Edelbrock, 1905, (a).
- ___, *Evolução da Litteratura Brasileira (visão synthetica)*, Rio de Janeiro, Campanha, 1905, (b).
- RONCARI, Luiz, *Literatura brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos*, São Paulo, Edusp, 1995.
- ROQUETE, J. I.; FONSECA, José da, *Dicionário de sinónimos: poético e de epítetos da Língua portuguesa*, Amadora, Sistema J, 1996.
- ROQUETE-PINTO, E., «Gonçalves Dias e os índios», *Gonçalves Dias: conferências realizadas na Academia Brasileira de Letras*, Rio de Janeiro, A Academia, 1948. 83-93.
- ROSS, David O., *Virgil's Aeneid: A reader's guide*, Oxford, Blackwell, 2007.
- ROUANET, Maria Helena, *Eternamente em berço esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*, São Paulo, Siciliano, 1991.
- ROURE, Agenor de, «Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Sessão especial comemorativa do centenário natalício de Antonio Gonçalves Dias», *Diário Official*, Rio de Janeiro, 15 de Agosto de 1923, in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Trad. M. de Campos, Lisboa, Europa-América, 1995.

- SÁEZ, Oscar Calavia, «Alimento Humano: O Canibalismo e o Conceito de Humanidade»: *Antropologia em primeira mão* 101 (2007) 1-23.
- ___, «Autobiografia e sujeito histórico indígena», *Novos Estudos* 76 (2006) 179-195.
- SAID, Edward W., *Orientalismo*, Trad. Pedro Serra, Lisboa, Cotovia, 2004.
- SALLES, Carlos Alberto Corrêa, *Somos feitos da matéria dos sonhos: uma nova visão da masculinidade*, Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1998.
- SALGADO, Plínio, «O cantor dos Tymbiras», *Correio Paulistano*, São Paulo, 1923, 12 de Ago., in SILVA, M., *infra cit.*, 19-- , a, fls. 60-61.
- SALVADOR, Frei Vicente do, *Historia do Brasil*, Rev. Capistrano de Abreu, São Paulo, Rio de Janeiro, Weiszflog irmãos, 1918.
- SAMPAIO, Theorodo, «Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia», *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 75-1 (1912) 143-206.
- SAN MARTÍN, Juan Zorilla, *Tabaré*, 2 Tomos, Palencia, Simancas Ediciones, 2003.
- SANTERRES-SARKANY, Stéphane, *Teoria da Literatura*, Trad. Maria do Anjo Figueiredo, Lisboa, Europa-América, 1990.
- SANTIAGO, Silviano, *Uma literatura nos trópicos: ensaio sobre dependência cultural*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2000.
- SARAGOÇA, Lucinda, «O primeiro século de colonização do norte do Brasil, do Maranhão aos confins da Amazônia» in SERRA, A., *supra cit.*, 2001. 83-92.
- SARGEANT, John, *The trees, shrubs, and plants of Virgil*, Oxford, B. H. Blackwell, 1920.
- SAYERS, Raymond, *O negro na literatura brasileira*, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1958.
- SCHENK, H. G., *The mind of the european romantics*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- SCHLUNK, Robin R., *The Homeric Sholia and the Aeneid: A study of the influence of ancient homeric literary criticism on Vergil*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1974.
- SCHMID, Wolfgang, «Literatura Latina», EINSIEDEL, Wolfgang, *História das literaturas universais*, vol. II, Lisboa, Editorial Estampa, 1973, 9-55.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2003.
- SEBRELÍ, Juan José, «Indigenismo, indianismo, el mito del buen salvaje em Iberoamérica», *Cuadernos Hispanoamericanos* 487 (1991) 45-68.
- SELLAR, W. Y., *The roman poets of the Augustan age*, Oxford, At the Clarendon Press, 1897.
- SERRA, António Carlos (ed.), *Da visão do paraíso à construção do Brasil «Acta do II Curso de Verão da Ericeira»*, Ericeira, Mar das Letras, 2001.
- SECCHIN, Antonio Carlos, «Brasil/Portugal: algumas tensões poéticas e políticas do Romantismo», *Metamorfoses* 9 (2008), 167-178.
- SHELLEY, Percy Bysshe, «A defence of poetry» in NORMAN, C., *supra cit.*, 1965, 180-211.
- SIDNEY, Sir Philip, «An apology for poetry» in NORMAN, C., *supra cit.*, 1965, 21-68.
- SILVA, Alda Bernardes de Faria e, «O município de Itatiaia», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro* 9 (2000), 230-235, (a).
- SILVA, Amós Coelho da, «Os jogos e as instituições sociais em sociedades arcaicas e primitivas», LESSA, Fabio de Souza; BUSTAMANTE, Regina, *Memória e festa*, Rio de Janeiro, Mauad Editora, 2006, 157-164.
- SILVA, Gastão Pereira da, *Psicanálise dos sonhos*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1968.

- SILVA, Inocêncio Francisco, «Apontamentos para a vida e trágica morte do insigne poeta brasileiro Antonio Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *Infra Cit.*, 2010, 67-79, (a).
- ___, «Antônio Gonçalves Dias», in MOREIRA, M. E., *Infra Cit.*, 2010, 163-173, (b).
- SILVA, José Bonifácio de Andrada e, *Projetos para o Brasil*, Org., Com., Miriam Dolhnikoff, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, (b).
- SILVA, José Manuel Azevedo e, *O Brasil Colonial*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2004.
- SILVA, Manoel Nogueira da (Org.), *O Pensamento brasileiro no centenário do nascimento do poeta dos Timbiras, álbum contendo vários artigos, conferências, palestras, tópicos, etc sobre a vida e a obra literária de Gonçalves Dias*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,12,002), 19--], (a).
- ___, *Bibliografia de Gonçalves Dias*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.
- ___, «Prefácio», *Supra cit.*, vol. 2, DIAS, 1965, 9-16.
- ___, *Gonçalves Dias e Castro Alves*, Rio de Janeiro, A Noite, 19--, (b).
- ___, «O pressentimento da morte em Gonçalves Dias» *Carioca* 57 (1936), 10-11.
- ___, *Gonçalves Dias - Patriota*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,07,004), 19--], (c).
- ___, *Gonçalves Dias e a sua influência na poesia brasileira* (notas), [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I- 06, 07 n°001), 19--], (d).
- ___, *Notas sobre a Canção do Exílio de Gonçalves Dias*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,07,005), 19--], (e).
- ___, *Pressentimento da morte em Gonçalves Dias*, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,13,007)], 1936.
- ___, *Iconografia Gonçalvesvina*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (I-06,7,17).
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, «Sociedade, instituições e cultura», JOHNSON, Harold, SILVA, M. B. Nizza da, *O Império Luso-Brasileiro 1500-1620*, Lisboa, Editorial Estampa, 1992, 303-551.
- ___, «A cultura implícita», MAURO, Frédéric, *O Império Luso-Brasileiro 1620-1750*, Lisboa, Editorial Estampa, 1991, 263-365.
- ___, «A estrutura Social», *O Império Luso-Brasileiro 1750-1822*, Lisboa, Editorial Estampa, 1986, 215-260.
- SILVA, Maria de Fátima (org.), *Utopia e distopia*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- SILVA, Tomás António dos Santos e, *Brazilíada ou Portugal immune, e salvo*, Lisboa, Imprensa Regia, 1815.
- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, Coimbra, Almedina, 2011.
- SNELL, Bruno, *A descoberta do espírito*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992.
- SOARES, Carmen, «Bons selvagens e monstros malditos em Heródoto e Eurípedes» in SILVA, M., *et alii, supra cit.*, 2009. 57-63.
- SODRÉ, Néelson Werneck, *História da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.
- ___, *A formação da sociedade brasileira*, São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1944.
- SÓFOCLES, *Rei Édipo*, Trad. Maria do Céu Fialho, Lisboa, Edições 70, 1991.
- ___, «Ájax», in SÓFOCLES, *Tragédias*, Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, Minerva, 2003, 33-89.
- SOUSA, Antonio Gonçalves Teixeira, *A independência do Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa da Casa Imperial, 1855.

- SOUSA, Francisco Edi de Oliveira, *As pinturas do templo de Juno e o Ciclo Troiano - imagens e memória épica na arquitetura da Eneida*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008, (Tese policop.).
- SOUSA, Gabriel Soares de, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Org. Francisco Adolpho de Varnhagem, 3º ed., São Paulo, Cia Editora Nacional, 1938.
- SOUSA, Lara de Mello e, *O diabo e a terra de Santa Cruz; feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SOUTER, A., *et Alii*, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- SPARROW, John, *Half-lines and repetitions in Virgil*, Oxford, At the Clarendon Press, 1931.
- SPIX, J. B. V., MARTIUS, C. F. P., *Viagem pelo Brasil*, 2 vols., Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1981.
- STADEN, Hans, *Viagem ao Brasil*, Trad. Alberto Löfgren, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1988.
- STAHL, Hans-Peter (org.), *Vergil's Aeneid: Augustan epic and political context*, London, Duckworth in association with The Classical Press of Wales, 1998.
- ___, «Political Stop-overs on a Mythological Travel Route: from Battling Harpies to the Battle of Actium (Aen. 3.268-93) in STAHL, H., *supra cit.*, 1998, 37-86.
- STEINMETZ, Horst., «Recepção e interpretação», VARGA, A. K., *Supra cit.*, 1981, 149-165.
- SYED, Yasmin, *Vergil's Aeneid and the Roman self: subject an nation in literary discourse*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.
- SYPESTEYN, C. A. von, *Representação informando ter remetido para o imperador uma coleção de objetos indígenas e que D. Pedro II lhe pediu uma descrição detalhada das condições, hábitos, língua, etc.*, Paramaribo, [Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (II-31,03,005 nº002)], 1880.
- TAPIA, Nicolás Extremera, FOLCH, Luísa Trias, «O padre António Vieira: o mito do Quinto Império e a Utopia Social no Brasil», CENTENO, Yvette (Coord.), *Utopias: mitos e formas*, Lisboa, UNL, Calouste Gulbenkian, 1990, 407-422.
- TATE, Allen, «Tension in poetry» in NORMAN, C., *supra cit.*, 1965, 349-362.
- TAVARES, José Pereira, *Como se devem ler os clássicos*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1941.
- TAUNAY, Afonso de E., *Visitantes do Brasil Colonial (Seculos XVI-XVIII)*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1938.
- THEODORAKOPOULOS, Elena, «Closure: the book of Virgil» in MARTINDALE, C., *supra cit.*, 1997, 155-165.
- THÉVET, Fr. André, *Singularidades da França Antártica*, Trad. Eugenio Amado, São Paulo, Editora Itatiaia, 1978.
- THOMAS, Joël, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- THOMAS, Richard F., «The isolation of Turnus (Aeneid, book 12)» in STAHL, H., *supra cit.*, 1998, 271-302.
- ___, *Virgil and the augustan reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- THOMSON, George, *Marxismo e Poesia*, Trad. António Nogueira Santos, Lisboa, Editorial Teorema, 1977.
- TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América: a questão do outro*, Trad. Maria Isabel Braga, Lisboa, Litoral Edições, 1990.
- ___, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- ___, *Poética*, Lisboa, Teorema, 1973.

- TORRES-HOMEM, F. S., «Considerações económicas sobre a Escravatura», *Nitheroy: Revista Brasiliense* 1 T.1 (1836), 35-82.
- TREECE, David H., «Introdução crítica à *Muhuraida*», in WILKENS, H. J., *Infra Cit.*, 1993, 11-31.
- TUIAVII, *O Papalagui*, Recolhido por Erich Scheurmann, Trad. Luiza Neto Jorge, Lisboa, Edições Antígona, 2009.
- TZU, Sun, *El arte de la guerra*, Trad. Cristila Esler, Buenos Aires, Libertador, 2009.
- VALVERDE, Concepción Piñero, «Don Juan Valera y El indianismo romântico brasileiro»: *Cuadernos Hispanoamericanos* 570. (1997) 107-123.
- VARGA, A. Kibédi (org.), *Teoria da Literatura*, Trad. Tereza Coelho, Lisboa, Editorial Presença, 1981.
- VASCONSELLOS, José Marcellino Pereira de, *Selecta Brasiliense ou noticias, descobertas, observações, factos e curiosidades em relação aos Homens, Á história e cousas do Brasil*, Vols. 1, 2, Universal de Laemmert, 1868 (Dig. Harvard University, 2007).
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio «Introdução à *Eneida* de Odorico Mendes», in VIRGILIO, *supra cit.*, 2008, 9-18.
- VASCONCELOS, Perboyer, *A volta ao mito: a margem da obra de Marcuse*, Rio de Janeiro, Ed. Laudes, 1970.
- VASQUEZ, Pedro Afonso, «A imagem da capa», *Revista de História da Biblioteca Nacional* 86 (2012), 4.
- VAX, Louis, *A arte e a literatura fantásticas*, Trad. João Costa, Lisboa, Arcádia, 1972.
- VAZ, Leopoldo Gil Dulcio, ADLER, Dilercy Aragão (Orgs), *Sobre Gonçalves Dias, São Luís*, EDUFMA, 2013.
- VENTURA, Roberto, *Estilo tropical: história cultural e polémicas literárias no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- VERÍSSIMO, José, *História da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1916.
- VIANA, Antônio F., «Intertextualidades poéticas de Gonçalves Dias a Carlos Drummond de Andrade», *Encontro, Revista do Gabinete Português de Leitura do Pernambuco* 15 (1999), 233-234.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *O mundo de Homero*, Trad. Conceição Moreira, Fátima Costa, Telma Costa, Lisboa, Teorema, 2002.
- VIEIRA, Ana Lúcia Nobre, *A alteridade na literatura de viagens quinhentista: olhares e escritas de Jean de Léry e de Fernão Cardim sobre o índio brasileiro*, Lisboa, Colibri, 2008.
- VIEIRA, Pd. Antônio, *Sermões*, Vol. 1, Lisboa, CEFi, INCM, 2008 (b).
- , *Sermões*, Vol. 2, Lisboa, CEFi, INCM, 2010.
- , «Sermam do esposo da Mãe de Deos, S. Joseph», *Sermoens*, Vol. 7, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1692, 495-525.
- VILLAGRÁ, Gaspar de, *Historia de Nuevo México*, Madrid, Edición de Mercedes Junquera, 2003.
- VILLALTA, Blanco, *Antropofagia ritual americana*, Buenos Aires, Emecé, 1948.
- WEHLING, Arno, WEHLING, Maria José C. de, *Formação do Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.
- WEST, David, «The end and the meaning (Aen. 12.791-842)» in STAHL, H., *supra cit.*, 1998, 303-318.
- , «The deaths of Hector and Turnus» in MCAUSLAN, I.; WALCOT, P., *supra cit.*, 1990. 14-23.

- WIED-NEUWIED, Maximiliano Alexandre Philipp, *Viagem ao Brasil*, Trad. Edgar Süsssekind Mendonça e Flávio Poppe Figueiredo, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1958.
- WIESEN, David. S., «The pessimism of the eighth Aeneid» *Latomus* 32 (1973) 737-765.
- WIGODSKY, Michael, *Vergil and early latin poetry*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag Gmbh, 1972.
- WILKENS, Henrique João, *Muhuraida ou o triunfo da fé*, Manaus, Biblioteca Nacional/UFAM/Gov. AM, 1993.
- WILLIAMS, Gordon, *Technique and ideas in the Aeneid*, New Haven, London, Yale University Press, 1983.
- WILLIAMS, R. Deryck, *Aeneas and the Roman hero*, Victoria, Nelson, 1992.
- ___, *The Aeneid*, London, Allen and Unwin, 1987.
- ___, *Virgil*, Oxford, Clarendon Press, 1967. 23-44.
- ___, «Changing attitudes to Virgil: a study in the history of taste from Dryden to Tennyson» in DUDLEY, D. R., *supra cit.*, 1969. 119-138.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cultura e valor*, Trad. Jorge Mendes, Lisboa, Edições 70, 2000.
- WORTON, Michael, STILL, Judith, *Intertextuality: theories and practices*, Manchester; New York, Manchester University Press, 1990.
- ZIMA, Pierre V., «Literatura e sociedade: para uma sociologia da escrita», VARGA, A. K., *Infra cit.*, 1981, 237-251.
- ZENZO, Salvatore F. di, PELOSI, Pietro, *Metodologia e técnicas literárias*, Trad. M. de Campos, Lisboa, Europa-América, 1976.
- ZOEST, Aart Van, «Interpretação e semiótica», VARGA, A. K., *Infra cit.*, 1981, 195-209.
- ZUÑINGA, Alonso de Ercilla, *La Araucana*, 5ª ed., Madri, Ediciones Cátedra, 2009.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Estão em itálico as obras de Gonçalves Dias e Virgílio, de autor anónimo e livros da *Bíblia*.

- Aben-Hamet: 118, 389.
Abencerrage: 118.
Abiaru (Inácio): 203.
Abraão: 105, 140, 166, 167, 170, 196.
Abreu (Casimiro de): 116, 408.
Abreu (Capistrano): 127, 142.
Abreu (Francisco Pedro de): *vd.* Barão de Jacuí.
Abreu (José Joaquim de): 106.
Abreu, (J.): 186, 306, 314.
Ácio: 41.
Ackermann: 26, 83, 95, 96, 108-110, 117, 121-124, 126, 147, 149, 156, 157, 164, 165, 173, 193, 194, 197, 204, 215, 220-223, 227, 232, 235, 241, 247, 249, 253, 256, 259, 279, 281, 282, 291, 293, 294, 316, 329, 331, 332, 352, 355, 356, 358-360, 362-364, 372, 376, 377, 380, 383, 386, 394, 397, 408, 411, 415.
Adam (Paul): 328.
Adamastor: 172, 173.
Adão: 213, 278, 314, 346.
Addison: 21, 168, 185, 186, 332.
Adelaide: *vd.* Almeida.
Adorno (T): 55, 95, 171, 397.
Affonso (J): 124, 409.
Afrodite: 253.
Agamémnon: 40, 41, 109, 162, 225, 228, 238, 262, 387, 392.
Agar: 105, 166.
Agripa: 98.
Aguirre (Lopo): 184.
Aimberê: 341.
Aires (Matías): *vd.* Eça.
Aixa: 118.
Ájax: 162, 214, 253.
Albuquerque (um): 92, 142, 340.
Albuquerque: 167.
Albuquerque (Antonio): 143.
Albuquerque (Fragoso): 302.
Albuquerque (Jerónimo): 143.
Albuquerque (Luís de Almeida): 414.
Albuquerque (Mathias): 143.
Albuquerque (Mário): 195.
Alceu: 41.
Alcínoo: 231, 344.
Alcoforado: 118, 239, 240.
Aldé: 19, 407.
Alemão (Freire): 409.
Alencar, (J): 26, 85, 89, 93, 119, 130, 131, 147, 155, 168, 176, 180, 187, 270, 271, 281, 295, 393, 400, 417.
Alencastro (L. F.): 75.
Alexandre, o Grande: 98.
Alighieri: *Ver* Dante.
Alkindar Miri: 181, 357.
Almagro (Diego de): 327.
Almeida (Adelaide Ramos): 105, 106.
Almeida (G.): 86, 104, 127.
Almeida (João): 120.
Almeida (J. R. P.): 83, 145.
Almeida (P. M. R.): 70, 71, 73, 81.
Almeida (R. H.): 52, 62, 63, 301, 303, 339, 340, 412.
Alho (Cipriano Pereira): 71, 72, 330.
Alquindar: 181, 182, 237, 357, 358.
Álvares (João): 70.
Alves (Ana Alexandra): 30, 31, 211, 281, 370.
Alves (C): 87, 154, 174, 368, 416.

- Alves (H): 46, 83, 162, 163, 195.
Alviano: 52, 60, 306.
Amália (Maria): 71.
Amaral (A): 111, 130, 415.
Amaral (R): 60, 61, 71, 85, 90, 91, 173, 190.
Amaro: 142, 143, 203.
Amata: 44, 265.
Amélia R.: 113.
Américo (Pedro): 19.
Amora: 98, 159, 294, 345.
Amorim: 62, 140, 145, 310.
Ana Amélia: *vd.* Vale.
Anchieta: 31, 59, 68, 70, 71, 80, 92, 93, 144, 148, 159, 160, 265, 269, 302, 305, 312, 329, 337, 340, 341, 370, 381.
Anderson: 40, 195.
Andradas: 178.
Andrade (Carlos Drummond): 346.
Andrade (Oswald): 320, 403, 417.
André: 37, 38, 43, 70, 84, 93, 98, 136, 160, 173, 177, 178, 195, 202, 216, 229, 237, 241, 254, 297, 305, 317, 325, 338, 343, 345, 362, 363, 386-389, 391, 408, 416.
Andrômaca: 240.
Andrônico: 41, 47.
Angoeras: 273, 284, 298.
Anhangá: 68, 158, 191, 192, 253, 256, 257, 259, 263, 264, 268, 269, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 290-294, 296, 298, 302, 307, 318, 319, 352, 414.
Aníbal: 77, 243
Anjo (*in* Wilkens): 92.
Antonil: 62, 137, 417.
Antônio (Marco): 98.
Apolônio de Rodes: 45.
Aquino: 311.
Andira: 381.
Androgeu: 237.
Angleria (Pedro Mártir de): 320.
Anquises: 166, 215, 237, 250, 251, 264, 265, 297, 324, 350, 367.
Antão: 95.
Antenor: 175.
Antígona: 344.
Apolo: 153, 253, 387.
Aqueus (os): 166, 225.
Aqueronte: 263.
Araribóia [Sousa, Martim Afonso]: 203, 303, 307, 338, 340.
Araripe Júnior: 89, 90, 92, 125, 185, 212, 380.
Arctino (de Mileto): 231.
Aresqui: 222, 281.
Aristeu: 240.
Argonautas (os): 40.
Ariadne: 42, 224.
Ariosto: 39, 47, 227.
Aristipo: 250.
Aristófanes: 348.
Aristóteles: 20-24, 36-38, 66, 138, 166, 170, 174, 175, 185, 224, 227, 233, 240, 264, 265, 272, 276, 280, 287, 311, 332, 395.
Arkossy (F. Booch): 409.
Aquiles [*vd.* Pelida]: 40, 43, 149, 153, 168, 175, 207, 210, 213, 216, 217, 220, 225, 228, 236, 238, 241, 250, 251, 261, 262, 287, 349, 358, 362, 375, 387, 388, 392.
Arquíloso (de Paros): 40.
Artemidoro: 272.
Arthur (rei de Inglaterra): 139.
Ascânio: 224, 240.
Ascânio Pediano: 39.
Assis (M): 81, 91, 94, 230, 238, 244, 396, 408-410, 414.
Atenas: 220, 265.
Athayde: 24, 78, 79, 131, 147.
Auerbach: 37, 213, 375.
Augusto (de Roma): 22, 35, 41, 42, 46, 98, 154, 157, 158, 163, 169, 196, 197, 391, 404, 417.
Augusto II (Polônia): 118, 389.
Ausónios (os): 215.
Áustria (família, casa de): 320.
Avalos (D. Diego): 53.
Axelson: 242.
Azanha: 179, 218, 219.
Azevedo (A): 94, 400, 402, 403, 408.
Baal: 275.
Bakhtin: 35.
Baldensperger: 24.
Balhana: 69.
Bandeira: 20, 27-30, 90, 103, 105, 108, 109, 113, 115, 121, 127, 131, 151, 155, 159, 160, 169, 181, 183, 254,

- 282, 355, 357, 373, 377, 381, 400, 405, 406, 408, 411.
- Bannefoy: 396.
- Banquo: 168.
- Barão de Jacuí: 97.
- Barão de Sant'angelo: *vd.* Porto-Alegre.
- Barata: 104.
- Barbosa: 31, 59, 80, 103, 130, 189, 202, 203, 246, 265, 370, 374, 376, 379.
- Barbosa (Januário da Cunha): 128, 346.
- Barbosa (Rui): 417.
- Barceló: 292.
- Bacon (Lord): 415.
- Barreto (João Franco): 30, 31, 211, 281.
- Barros (João de): 77.
- Barros (M. M. S.): 96, 285.
- Barroso: 132, 408.
- Barthes: 391, 399.
- Bartira: 307.
- Bartram (William): 67.
- Batoréo: 58.
- Beatriz Cenci: 118, 389.
- Becker: 211, 212, 214, 276.
- Belchior: 169, 416.
- Beltrami (Giacomo Constantino): 68.
- Bento XIV (Papa): 311.
- Bergson: 22.
- Bernadino (F.): 68.
- Berredo: 116, 120, 142, 143, 155, 161, 183, 188, 194, 196, 233-235, 261, 313, 327, 351, 405.
- Berrini: 53, 54, 127, 130, 230, 313, 314, 320, 407, 409, 412, 414, 415.
- Beowulf*: 35.
- Besant: 67, 392, 399.
- Betz (Louis Paul): 24.
- Bibi (filha de G.Dias): *Vd.* Dias (Joana).
- Bíblia*: 54, 181, 197, 264, 278, 336, 337, 393.
- Apocalipse*: 136, 270, 284, 287, 291, 313.
- Atos dos Apóstolos*: 264, 268.
- Coríntios* (I, II): 267.
- Daniel*: 44, 264, 275, 320.
- Eclesiastes*: 264, 268.
- Esdras*: 53, 331.
- Êxodo*: 166, 196.
- Ezequiel*: 196.
- Filipenses*: 153.
- Gênesis*: 54, 62, 105, 166, 167, 171, 173, 196, 213, 313, 314, 346, 410.
- Hebreus*: 166.
- Isaías*: 54, 337.
- João*: 284.
- Job*: 14, 105, 131, 140, 256, 257, 261, 264, 417.
- Joel*: 268.
- Josué*: 196.
- Juízes*: 342.
- Levítico*: 86, 252.
- Lucas*: 188, 196, 265.
- Mateus*: 140.
- Números*: 196.
- Provérbios*: 140, 359.
- Reis* (II): 53.
- Salmos*: 264, 268, 337.
- Samuel* (I, II): 174, 274, 393.
- Bícias: 210.
- Bilac: 24, 68, 70, 71, 85, 90-92, 113, 116, 128, 227, 409, 414.
- Bitan: 346.
- Blanchot: 391, 399.
- Blazques (Antonio): 313.
- Bloom: 35, 127, 170, 171, 173, 408.
- Boabdil: 118, 389.
- Bocage: 81.
- Boccacio: 46, 415.
- Bom (Gustave Le): 328.
- Bornheim: 76
- Bosi: 57, 62, 64, 68, 73, 78, 84, 87, 88, 93, 103, 130, 175, 180, 239, 269, 279, 289, 291, 300, 312, 333, 371, 398, 412, 416.
- Bouterweck (Friedrich): 90.
- Bowra: 35, 217
- Braga (Gentil Homem de A.): 124.
- Bragança (dinastia): 82, 299, 328.
- Bragg: 336.
- Branco: 391, 409.
- Brandão: 52, 53, 55, 56, 60, 136, 142, 185, 189, 271, 277, 306, 307, 337, 340, 404.
- Brandonio: 52, 53, 60, 142, 277, 306-308, 312, 337, 340.
- Bremmer: 252.
- Briseida: 238.
- Brisson: 165, 195.
- Britto: 116, 163, 208.
- Brunel: 167.

- Brunet: 22.
Bryant: 25, 37, 38, 41, 76, 82, 152, 185, 332, 399, 412.
Büchner: 26, 40, 46, 196.
Bueno (Alexei): 27-30, 109, 125, 133, 140, 254, 377, 405.
Bueno (Silveira): 300.
Bug-Jargal: 150.
Burrow: 46, 47.
Butor: 391, 399.
Byron: 122, 126, 156, 391, 402, 408.
Caapora: 279.
Caba-oçu: 304, 355, 363, 379, 380, 382.
Caboçu: 245, 380.
Cabral (Pedro Álvares): 51, 60, 96, 299.
Cacambo: 72, 91, 329.
Cadogan (Léon): 270.
Caetano (João): 116.
Caim: 57, 62.
Cairns: 41, 43.
Caldas (S.): 73, 124.
Caldas (gov. Pereira): 71.
Caldeira (Francisco): 142.
Calderon: 415.
Calipso: 242.
Calmon: 165, 207, 228, 250, 335, 413.
Cam: 52, 57.
Camarão: 134, 203, 338, 341.
Camila: 40, 231, 297, 343, 386.
Camilo (ditador Fúrio): 77.
Caminha: 25, 51, 58, 60, 61, 68-70, 89, 128, 129, 140, 174, 210, 243, 331, 346, 370.
Camões: 20, 30, 31, 37, 46, 47, 71, 75, 77, 81, 83-85, 114, 126, 150, 163, 167, 171-175, 195, 207, 226, 294, 296, 300, 305, 319, 329, 342, 344, 368, 377, 388, 402, 406, 407, 410.
Çamotim: 376.
Campagne: 391.
Campbell: 294.
Campo (E): 76.
Campos (Antônio): 104.
Campos (Humberto): 122.
Camps: 45, 166, 240.
Canabarro (Davi): 97.
Cândido: 79, 80, 84, 90, 94-96, 99, 116, 147, 168, 190, 329, 380, 391, 392, 399, 409.
Capanema (Guilherme Schür): 109, 113, 115, 156, 409.
Caponnetto: 20, 22, 25, 170.
Caracará-i: 127.
Caraibebes: 265, 273, 275, 298.
Caramuru: *vd.* Diogo Álvares.
Carbonari: 51, 81, 320.
Cardim: 116, 208, 234, 252, 261, 269, 275, 278, 301, 310, 312, 369.
Cardoso: 70, 93, 265, 302.
Carlos IX (da França): 59, 320.
Carlos XII (Suécia): 118, 389.
Carneiro (João Paulo Dias): 106.
Carrey (Emile): 311.
Carvalho (Elysio): 167.
Carvalho (J. C. F. A.): 69, 83, 84, 388, 413, 414.
Carvalho (José Murilo de): 89, 418.
Carvalho (R): 79, 90, 328, 329.
Carvalho (T): 40, 43, 84, 158, 212, 229, 242, 254, 304, 345, 347, 408.
Casal (Aires de): 302.
Casas (Bartolomeu de Las): 90, 320.
Cascudo (Câmara): 135.
Cassiodoro: 39.
Castilho (Feliciano de): 126.
Castrioto: 337.
Castro (Gabriel Pereira): 167.
Castro (Josué): 301.
Catarina do Brasil: *vd.* Paraguaçu.
Catilina: 237.
Catucaba: 181, 217, 225, 287-289, 293, 294, 304, 354, 358, 362, 363, 373-375, 380, 387, 397.
Catulo: 41, 42, 45, 224.
Cavendish: 336.
Ceci: 93.
Céline: 113.
Cendi: 237, 243, 248, 369.
Cerqueira: 30, 31, 43, 175, 211, 228, 249, 281, 370.
Cervantes: 20, 25, 37, 47, 402.
Cesar (Caio Júlio) 77, 157, 167, 195, 237, 389.
Cesar (G): 90.
Cesare: 44, 389.
Ceva (centurião Cássio): 77.
Ch'uan (Li): 378.
Chagas: 26, 117, 126, 127, 184, 394, 399, 402, 409.

- Chamberlain: 328.
 Charlevoix (Xavier): 67.
 Charron: 57, 73.
 Chateaubriand: 57, 65, 67, 68, 73, 90, 91, 115, 121, 122, 125-127, 131, 147, 170, 173, 188, 206, 281, 326, 345, 358, 394, 400, 405.
 Chatterton (Thomas): 108.
 Chaucer: 415.
 Chauvi: 54, 79, 89, 337.
 Chénier: 63.
 Chica (pseudónimo): 108.
 Chirelli: 188.
 Chuchulainn: 349.
 Cíbele: 298.
 Cícero: 41, 42, 227, 269, 291.
 Ciclopes (os): 210, 315.
 Cincinato (ditador Quíncio): 77.
 Cincinnato (de Távora): 168.
 Cipião: 98, 167.
 Cipo (da Itália): 287.
 Clastres: 56, 68, 177, 267, 271, 274, 275, 277, 279, 281.
 Clausen: 37, 212, 239.
 Coelho (Duarte): 306.
 Coelho (Nicolau): 60.
 Coelho (Jorge de Albuquerque): 70.
 Coelho (Prado): 25.
 Coelho Neto: 409.
 Coema: 165, 167, 224, 225, 227, 230-232, 234-246, 248, 255, 256, 259, 262, 268, 281, 282, 297, 305, 320, 325, 349, 369, 393, 396, 411.
 Coimbra (Henrique Soares de): 300.
 Coleman: 297, 363.
 Coleridge: 25.
 Colombo: 51, 52, 54, 300, 330, 331, 399.
 Comedores de Lótus: 221, 249.
 Comte: 146.
 Conde de la Granja: 91.
 Coniã: 181, 237, 357.
 Constant: 115, 243.
 Constantino (imperador): 138.
 Conte (Gian): 30.
 Cooper: 65, 73, 90, 125, 127, 206, 405.
 Cordeiro: 104, 107.
 Corrêa (D.): 410.
 Corrêa (P. C.): 40, 294, 366.
 Corrêa (Raimundo): 409.
 Corrêa (V): 103, 107, 110-113, 160, 184, 341, 357.
 Cortesão (Jaime): 60, 174.
 Cosme: 148.
 Costa (A): 169, 178, 269, 272, 279, 411.
 Costa (Claudio Luís da): 108, 115, 156.
 Costa (Claudio Manuel): 71, 92.
 Costa (Hipólito José da): 300.
 Costa (P.P.S.): 20, 106, 109-111, 116, 120, 125, 132, 155.
 Coutinho: 409.
 Coutinho (Afrânio): 253, 369.
 Coutinho (Francisco Pereira): 51.
 Coutinho (Vasco Fernandes): 310.
 Couto (J.): 51, 69, 177, 183, 270-272, 275, 313, 342, 352.
 Couto (Ricardo): 335.
 Couto (S. C.): 25, 185, 211, 314, 324.
 Cravatá: 381.
 Crêspo: 26, 245, 246, 409.
 Creúsa: 167, 224, 225, 240, 241, 244, 350.
 Cristo: 148, 155, 159-161, 188-190, 196, 268, 269, 277, 284, 298, 301, 309, 320, 337, 342.
 Cristóvão: 60, 61, 84, 172, 310, 413.
 Crítias: 54.
 Croá: 222-225, 230-238, 240, 241, 243, 244, 252, 281, 282, 305, 318, 320, 345, 349, 352.
 Croce (Benedetto): 26.
 Culler: 169.
 Cuneo (Michele de): 307.
 Cunha (E.): 41, 75, 178, 300, 302, 338, 343, 347, 395, 396, 412.
 Cunhambebe: 56, 182, 183, 203, 271, 286, 341.
 Cupaioulo: 41.
 Cururupeba: 159, 160.
 Curupira: 68, 278, 279.
 D'Abbeville: 70, 73, 120, 177, 208, 252, 261, 278, 309, 311, 313, 405.
 D'Ailly (Pierre): 54.
 D'Albaim (João): 120.
 D'Evreux: 59, 70, 116, 155, 180, 181, 183, 204, 217, 261, 271, 278, 301, 303, 308, 318, 334, 335, 337, 339, 340.
 D'Orbigny: 57, 120, 269, 270.
 Da Vinci: 416.

- Daiches (Daniel): 416.
Dalby: 46, 165.
Dalmas: 47.
Daniel (J. M): 306, 332.
Daniel (profeta): 320.
Daniélou (Jean): 170.
Dante: 39, 42, 47, 108, 114, 126, 324, 380, 407, 415.
Dárdanos (os): 45.
Dauno: 215, 251, 261, 262, 352.
David (de Israel): 174, 337.
Debret: 193, 193.
Deífobo: 237.
Deméter: 379.
Demiurgo: 37.
Demódoco: 344.
Demogórgon: 46.
Demônio: *vd.* Satanás.
Dentato (Cúrio): 77.
Delfino (Luiz): 150.
Deleuze: 22, 47.
Derby (Orville): 306.
Descartes: 22, 66, 147.
Desdêmona: 119, 239.
Deus (*in* Milton): 46.
Deus (*in* Wilkens): 92.
Deus (cristão): *vd.* Jeová.
Denis: 70, 72, 81, 87, 90, 91, 95, 104, 125, 126, 192, 324, 405, 409.
Diabo: *vd.* Satanás.
Dias (Antônio Gonçalves): *passim*.
 A escrava: 117, 150, 392, 396.
 A Mãe d'água: 123, 150.
 A Mangueira: 124, 125.
 A noiva de Messina (trad.): 121, 398.
 A restauração do Rio Grande do Sul: 98.
 A Tarde: 377.
 A uma Poetisa: 400.
 Aos Pernambucanos: 124.
 Adeus – meus amigos do Maranhão: 408.
 Agar no deserto: 105, 124.
 Ainda uma vez – adeus: 112, 114, 122, 124, 221.
 Amazonas: 120.
 Anália: 124.
 Beatriz Cenci: 117-119, 239, 389.
 Boabdil: 117-119, 239, 389.

Brazil e Oceania: 55, 57, 61, 62, 96, 120, 125, 150, 161, 164, 169, 177, 186, 195, 202, 205, 241, 266, 267, 271, 278, 295, 304, 311, 326, 327.
Canção de Bug-Jargal: 122, 150.
Canção do Exílio: 80, 106, 117, 119, 122, 123, 130, 136, 150, 157, 232, 238, 346, 377, 396, 401, 407, 412-414.
Canção do Tamoio: 123, 202, 257, 260, 261, 322.
Cantos: 85, 121, 125, 156, 398.
Caxias: 124, 125, 205.
[Correspondência]: 19, 20, 80, 84, 94, 97, 98, 105-111, 113-115, 119, 120, 133, 152, 155, 156, 164, 172, 185, 186, 203, 239, 265, 289, 390, 406, 408, 409.
D. Cab.: 120.
Deprecação: 93, 123-125, 128, 158, 161, 164, 188, 202, 205, 206, 226, 237, 250, 251, 257, 285, 295, 298, 307, 311, 318, 319, 329, 330, 337, 400.
Diário da viagem ao Rio Negro: 125.
Dicio: 156, 202, 203, 265, 349, 379, 381.
Fadário: 408.
Hino ao dia 28 de Julho: 413.
I-Juca Pirama: 85, 93, 123, 124, 127, 163, 180, 181, 184, 188, 202, 207, 213, 215, 230, 250-252, 257, 258, 260-262, 267, 311, 337, 351, 370, 371, 379, 385, 386, 393, 396, 405, 406, 408, 416.
Leito de Folhas Verdes: 123, 157, 245-248.
Lenda de Sam Gonçalo: 334.
Leonor de Mendonça: 117-119, 239, 240, 389, 396.
Marabá: 93, 123, 125, 246, 337, 371, 396, 400.
Meditação: 19, 25, 26, 45, 75, 97-99, 112, 119, 131-137, 139-146, 149, 154, 157, 158, 161, 165, 172, 173, 187, 191, 192, 195-198, 203, 205, 213, 214, 222, 225, 228, 229, 251, 287, 288, 301, 303, 307, 308, 311-314, 318, 322-324, 326, 332, 336, 340, 343, 344, 347, 349, 353, 360, 363, 364, 366,

- 374, 375, 389, 395, 397, 400, 402, 404, 405, 412, 415, 416, 418.
Memórias de Agapito: 119.
Minha Terra: 121.
Morro do Alecrim: 123-125, 127, 205, 318.
O Canto do Guerreiro: 123, 125.
O Canto do Índio: 93, 123, 125, 161, 400.
O Canto do Piaga: 125, 263, 277, 280, 298, 307, 330, 336, 337.
O Desterro de um pobre velho: 117, 377.
O Gigante de Pedra: 123, 157, 173, 197, 245.
O Meu Sepulcro: 408.
O Pirata: 124.
O que mais dói na vida: 408.
O Romper d'Alva: 377.
O Soldado Espanhol: 124.
O Trovador: 124.
Obras Posthumas: 104, 120, 124, 133, 140, 366.
Orgulho e Avareza: 123, 221.
Os Timbiras: passim.
Patkull: 117, 118, 239, 389.
Poema Americano [Lira Vária]: 123.
Possêidon: 124.
Primeiros Cantos: 105, 114, 116, 121, 124, 125, 132, 172, 377, 400, 408.
R.Berr.: 96, 120, 142, 181, 267, 199, 304, 305, 313, 333.
Rel.ins.: 57, 132, 145.
Saudades: 108.
Se se morre de amor: 112.
Segundos Cantos: 121, 132, 357.
Sextilhas de Frei Antão: 93, 95, 108, 117, 119, 124, 126, 128, 396, 400, 402, 413.
Tabira: 93, 117, 123, 149, 157, 161, 209, 247, 291, 310, 337, 357, 400, 405.
Últimos Cantos: 85, 105, 107, 108, 114, 121, 125, 246, 371, 406, 408.
Visões: 123, 124, 230, 366.
Dias («avô de G.Dias»: Antônio Gonçalves): 103-104.
Dias (Domingos Gonçalves): 105.
Dias (Isabel): *vd.* Bartira.
Dias, (J. S.): 51, 57, 61, 63, 65.
Dias: (Joanna Gonçalves): 105.
Dias: (Joana Olympia): 28, 29, 114. *Vd.* Bibi.
Dias («irmão de G.Dias»: João Manuel Gonçalves): 105.
Dias («pai de G.Dias»: João Manuel Gonçalves): 28, 103, 105.
Dias (José Gonçalves): 105.
Dias (Josefina Pereira): 104.
Dias (Olympia Gonçalves): 28, 107, 111-115, 239, 243, 398.
Diderot: 57, 63, 185, 320.
Dido: 41, 42, 44, 46, 164, 166, 176, 212, 224-226, 230, 231, 237-244, 250, 343, 349, 350, 363, 387, 388, 411.
Dijk: 25.
Diniz (Ferdinand): 318.
Diogo Álvares: 92, 94, 308, 400.
Diomedes: 238.
Dionísio de Halicarnasso: 138.
Dioniso: 253, 265.
Dodds: 227, 253, 263, 264, 273, 275-277, 280, 296.
Dolhnikoff: 341.
Dom Francisco: 118, 239, 389.
Dom Jaime: 118, 119, 239, 389.
Domiciano (imperador): 136.
Domingues: 20, 86, 177, 334.
Donato: 39, 40, 161.
Dostoievski: 170.
Drouet (Juliete): 115.
Drummond: 409.
Drusila (Lívia): 98.
Dryden: 23, 25.
Ducke (Adolfo): 347.
Ducrot: 152.
Duque de Ferrara: 20.
Duran (Frei Diogo): 53.
Durand: 22, 80.
Durão: 30, 47, 60, 71-73, 89, 90, 92-94, 149, 160, 165, 171, 173, 181, 201, 237, 269, 291, 294, 300, 308, 321, 325, 326, 328, 331, 390-392, 394, 400.
Easterling: 305.
Eça (M. A.): 206, 208, 213, 222, 241, 305, 313, 333, 397.
Eco (Umberto): 25.
Edelstein: 280, 325.
Édipo: 173, 253, 344, 387.
Ehrenreich: 299.

- Eliade: 40, 66, 170, 171, 220, 252, 253, 264, 266, 268, 271-273, 278, 280, 291, 312, 346, 352.
Elias (Norbert): 63.
Eliot: 24, 37, 43, 80, 82, 323, 346, 402, 403, 411.
Elysio (Filinto): 24, 81, 122, 189.
Elsberg: 21, 94, 95.
Emeneslau (João): 299.
Emerson: 46.
Empédocles: 268.
Eneias: 26, 39, 40-46, 48, 53, 154, 156, 158, 159, 161-166, 169, 172, 174-176, 191, 196, 201, 202, 205-214, 216-220, 222, 224, 225, 228, 229, 232, 236-244, 249-251, 254, 258, 261, 262, 265, 280, 281, 285, 287, 305, 317, 325, 332, 337, 338, 343-345, 348, 350, 353, 355, 362, 365, 367, 386-389, 404, 411.
Ênio: 41, 45, 158, 165, 197.
Enquidu: 349.
Ercilla: *vd.* Zuñinga.
Ericsson (Leif): 54.
Eros: 237, 253.
Esaú: 52.
Esdras: 53.
Ésquilo: 41, 207, 236, 387, 393.
Eugénie: 113.
Eumelo: 367.
Eumeu: 153.
Euríalo: 41, 47, 241, 262, 297, 343.
Eurídice: 240, 241.
Eurípedes: 41, 45, 236, 240, 265, 342, 387, 393.
Eustáquio: 39.
Eva: 284, 314, 346.
Evandro: 218, 250, 251, 262.
Evêmero: 268.
Falmínio: 291.
Fanit: 415.
Faras (João): *vd.* Emeneslau.
Faria e Sousa: 120.
Farron: 213, 332, 387.
Fausel: 78.
Fausto (C): 56, 177, 313, 341, 357.
Fedra: 387.
Feeney (D.): 42.
Fenton: 336.
Ferdíad: 349.
Fernandes (A): 131, 175.
Fernandes (F): 55, 56, 218, 279.
Fernandes Júnior (Antônio Manuel Fernandes): 106.
Ferreira (A.): 132, 176.
Ferreira (J. S.): 53, 55-57, 62, 63, 65, 129, 135, 137, 149, 186, 261.
Ferreira (Manuel F. dos Anjos): 106.
Ferreira (M. C.): 79, 202, 205, 206, 218, 223, 225, 256, 259, 260, 263, 267, 269, 270, 273, 275-279, 291-293, 295, 354, 379, 394, 401.
Ferreira (Sebastião Mendes): 104.
Fialho: 214, 237.
Fidié (João José da Cunha): 132.
Figueiredo (E): 86, 88, 90, 126.
Figueiredo (L): 80, 208, 260, 274, 279.
Filipina (dinastia): 336.
Fílon (ditador Públio): 77.
Finley: 137, 138, 150-153, 217, 231, 241, 243, 375, 392.
Flaco (cônsul Fúlvio): 77.
Fleckno: 55, 65, 183, 301.
Flitner (A.): 76.
Folch: 53, 54, 148, 320, 321.
Fonseca (Adelia J. C.): 400, 401.
Ford: 47.
Formento: 51, 81, 320.
Fowler: 40, 42, 44, 46, 158, 219, 298, 362, 404.
França (C. F.): 282.
França (E): 117, 247.
França (F): 330, 410.
France: 329.
Franchetti: 81, 84, 90, 93, 94, 123, 133, 151, 163, 215, 252, 402, 405, 413, 417.
Francisco [I] (de França): 139.
Franco (Afonso Arinos de Melo): 115, 189, 329.
Fränkel (Herman): 210.
Freire (Brito): 92.
Freire (Junqueira): 270.
Freyre: 57, 58, 104, 105, 176, 328, 333, 348, 392, 395.
Freud: 25, 109, 110, 150, 233, 263, 265, 272, 276, 312.
Freund: 233.
Frígios (os): 238.
Frota (F): 114.
Frye: 238, 252.

- Fry: 301, 348.
 Fügen (Hans-Norbert): 21.
 Gabaglia: 409.
 Gabriel Soares: *vd.* Sousa.
 Gadamer: 36.
 Galdós: 20.
 Galileu: 189.
 Galo: 389.
 Galo (Cornélio): 98.
 Galois: 47.
 Gama (B): 47, 60, 71, 72, 89, 90, 92-94, 149, 165, 173, 189, 190, 201, 203, 269, 294, 295, 321, 329, 332, 336, 390-392, 394, 400.
 Gama (Vasco da): 83, 84, 167, 195.
 Gamela (o): *vd.* Icrá
 Gamelas (os): 162, 165, 187, 188, 217-219, 226, 228, 234, 240, 246, 250, 251, 259, 262, 282, 283, 289, 304, 314-316, 328, 349-356, 358-369, 376-388, 391, 396, 397, 410, 417.
 Gândavo: 55, 58, 73, 116, 160, 174, 180, 252, 261, 300.
 Garcia (Gregorio): 53.
 Garcia (O): 116, 154, 296, 321.
 Garrett: 81, 90, 108, 125, 176.
 Gaspar: 183.
 Gibbon (Edward): 415.
 Gibbon (L. G.): 53, 54, 64, 198, 329.
 Gigante de Pedra: 167, 172, 173, 178, 197.
 Gilgamesh: 349.
 Gillis: 233, 250, 263, 305.
 Gobineau (Joseph Arthur de): 328.
 Goethe: 122, 126, 156, 279.
 Gogol: 170.
 Gomara: 52.
 Gomensoro: 409.
 Gomes Filho: 108, 111, 143.
 Gonçalves Dias: *vd.* Dias.
 Gonneville (Binot Paulmier): 70.
 Gonzaga Filho: 94, 155, 156, 161, 172, 177, 253, 303, 333, 387.
 Gonzaga (Tomás Antônio): 81, 127.
 Gottlieb: 78, 291, 292, 404.
 Göttner: 23.
 Goulão: 63.
 Gray (Dorian): 329.
 Guatimozin: 73 (*vd.* Pedro I).
 Guerreiro: 30, 31, 211, 281, 370.
 Gulliver: 19, 106, 134, 412, 416, 418.
 Gurupema: 70, 214-217, 220, 226, 228, 237, 245, 304, 315, 349-356, 358-365, 367, 370, 376, 377, 379-388, 391, 397, 410.
 Guyard: 23, 24.
 Gracián: 202, 218, 220, 228, 353.
 Grácio: 356.
 Grande Espírito: 310.
 Gransden: 35, 40.
 Green: 40, 47, 407.
 Grieco: 76, 206, 394, 395, 409, 415.
 Grimal: 178, 240.
 Grimaud: 312.
 Grizoste: 75, 93, 123, 125, 149, 166, 180, 188, 207, 208, 228, 230, 249, 252, 258, 279, 295, 341, 370, 371, 375, 392.
 Gruppe (Otton): 272.
 Gruzinski: 86, 338.
 Guaraci: 279.
 Guattari: 22, 47.
 Guimarães (B): 26, 84, 130, 160, 193, 194, 279, 403.
 Guimarães (M): 83, 87, 121, 128, 346.
 Haarnoff: 228.
 Hades: 153, 214, 379.
 Haecher: 166.
 Hanoteaux (Gabriel): 73.
 Hamlet: 168.
 Hanson: 260.
 Hardie: 36, 38, 39, 43, 45, 156, 157.
 Hardison (O. B.): 162.
 Harvey (William): 83.
 Hazard (Paulo): 24.
 Hécuba: 249, 262.
 Heidegger: 36, 169.
 Heitor: 39, 40, 43, 168, 206, 207, 213-217, 236, 238, 262, 352, 383, 387.
 Helena: 168, 216, 238.
 Hemming (John): 69, 182.
 Henrique (de Portugal): 62.
 Henrique (Frei): *vd.* Coimbra.
 Henrique V (de Inglaterra): 209.
 Henrique [VIII] (de Inglaterra): 139.
 Henrique Dias: 92, 134, 149.
 Henriques (Afonso): 327.
 Herculano: 27, 31, 79, 85, 90, 99, 124-126, 143, 144, 147, 155, 176, 205, 324, 346, 371, 392, 402, 409.

- Hércules: 39, 298.
Hermes: 314.
Hernandez: 65, 76, 392.
Heródoto: 55, 63, 138, 155, 268.
Hérouville: 384.
Hesíodo: 41, 264, 268, 280.
Highbarger: 263-265, 273, 280, 287.
Highet: 22, 45-47, 77, 202, 207, 211, 214, 217, 225, 297, 383, 387, 404.
Hipólito: 387.
Hirtzel: 30, 31, 161.
Hoene: 347.
Holanda: 54, 64, 91, 133, 137, 157, 175, 176, 189, 203, 305, 306, 338, 339, 341, 347, 412, 413.
Homero: 22-26, 31, 35-47, 54, 77, 78, 84, 91, 114, 126, 139, 150, 151, 153, 155, 157, 161, 162, 164, 166-168, 171, 172, 175, 186, 188, 190, 198, 202, 207, 211, 213-215, 220, 224-226, 231, 235, 238, 241, 243, 253, 262, 264, 265, 294, 297, 302, 305, 314, 316, 332, 335, 352, 367, 369, 375, 380, 383, 384, 387, 388, 390-393, 398, 404, 415.
Horácio: 23, 24, 35, 37, 38, 41, 75, 107, 108, 116, 164, 166, 175, 185, 317, 332, 408, 415.
Horbsbawn: 133.
Horkheimer: 55, 95, 152, 171.
Hornsby: 40, 45, 210, 212, 224, 241
Horsfall: 402.
Houaiss: 23, 27-30, 254, 377, 410.
Howatson: 171.
Hugo: 24, 115, 117, 118, 121, 122, 124, 126, 150, 172, 190, 407, 408.
Humboldt (W. von): 76.
Hume: 415.
Iandiroba: 230.
Iara: 279.
Ibañez (Blasco): 328.
Ibrahim: 118.
Ícaro: 237.
Icrá: 70, 124, 163, 164, 182, 190, 203, 206-208, 210-217, 219, 222, 223, 226, 228, 240, 249, 304, 305, 315, 332, 349-351, 353, 256, 358, 359, 363-365, 369, 376, 379, 383, 386, 387, 397, 417.
Ieppipo Wasu: 181
Ifigênia: 109.
Ig.: *vd.* Alencar.
Iglesias: 51, 58, 61, 62, 308, 348.
Imbert: 21, 23, 167.
Imlay (Gilbert): 68.
Iperu: 181, 182, 237, 257, 258.
Ipperu Wasu: 182.
Iracema: 93, 338.
Isaac: 140, 166.
Isaías: 337.
Ismael: 105.
Itajuba: 26, 70, 124, 125, 154, 157, 162, 163, 165, 166, 168, 182, 190, 191, 193, 201-211, 213-232, 234-242, 244, 246, 249, 250, 252, 253, 258, 259, 261, 262, 268, 270, 273, 274, 280-284, 286-294, 297, 298, 304, 312, 314, 315, 318-320, 322, 325, 332, 340, 345, 349, 351-355, 358-368, 370-378, 380, 382-387, 391, 396, 397, 411, 417.
Itapeba: 226, 352, 354, 355, 358, 369, 361, 362, 368, 379-382.
Itaroca: 376.
Jacaré: 373.
Jaci: 279.
Jackson: 83, 95.
Jacob: 213.
Jacobbi: 119, 122, 168.
Jaeger: 20, 76, 162, 166, 216, 226, 227, 230, 231, 239, 241, 250, 251, 292, 353, 375.
Jafé: 52.
Jaguar: 70, 181, 182, 190, 202-205, 211, 217, 223, 224, 228, 234, 235, 237, 238, 246, 304, 322, 335, 353, 359, 366-371.
Jal: 195.
James: 67, 98.
Jamme: 165.
Jandira: 245, 349, 361, 380.
Japegoá: 217, 225, 286-289, 293, 294, 304, 349, 373, 374, 387, 397.
Japi: 304, 362, 363, 371-373.
Japi-açu: 56, 414.
Jauss: 21, 22, 23, 35, 37, 38, 47, 76, 85, 156, 169, 170.
Jasão: 40, 45.
Jatir: 157, 166, 217, 220-223, 226, 227, 230, 231, 236, 237, 245-252, 254-257,

- 259, 262, 280, 282, 290, 297, 304, 318, 325, 349, 371, 396, 397, 411.
- Jenkyns (R.): 35.
- Jenny: 36, 171, 173, 174.
- Jefté: 342.
- Jeová: 55, 56, 62, 63, 68, 76, 79, 80, 107, 123, 139, 145, 147, 188, 196, 221, 256, 265, 267-269, 272, 274, 279, 291, 292, 300, 302, 303, 310, 313, 314, 324, 326, 336, 359, 390, 393, 395.
- Jepiaba: 381.
- Jepipó de Mambucaba: 181-183, 237, 357, 358.
- Jeropary: *vd.* Jurupari.
- João (Mestre): *vd.* Emeneslau.
- João (evagelista): 136.
- João III (de Portugal): 51, 174, 302, 342.
- João V (de Portugal): 311.
- João VI (de Portugal): 62, 81-83, 124, 328, 347, 417.
- Job: 105, 158, 251, 256, 257, 261.
- Jobim: 279.
- Jocasta: 253.
- Jogoanharo: 340, 341.
- Johnson: 215, 216, 332.
- Jolles: 165.
- Jonson: 36.
- José (do Egito): 213, 264, 416, 417.
- Josephine: 113.
- Jucá: 363, 369-372, 373.
- Juçarana: 181, 374, 376.
- Julo: 44.
- Jung: 214.
- Juno: 158, 231, 263, 265, 404.
- Júpiter: 39, 44, 45, 278, 297, 298, 344, 404.
- Jurupei: 159, 213, 217, 218, 246, 250, 251, 259, 282, 304, 314, 325, 349-354, 360-364, 366-368, 376-379, 381, 383-388, 411.
- Jurupari: 68, 277-279.
- Juvenal: 409.
- Kant: 22.
- Kayser: 27, 392.
- Kennedy: 43.
- Kierkegaard: 37.
- Kiel (G.): 76.
- Knauer (George Nicolaus): 40.
- Koch (Max): 24.
- Kodama: 76, 90, 91, 96, 120, 121, 129, 155, 177, 180, 185, 189, 300.
- Koike: 55, 198.
- Konyan-Bebe: *vd.* Cunhambebe.
- Koseritz: 78.
- Koster: 81, 88, 111, 132, 135, 137, 144, 146, 147, 290, 302, 341.
- Kothe: 24, 78, 142, 176, 201, 260, 294, 362, 375, 386, 402, 406, 407.
- Kraggerud: 156.
- Krauss (Werner): 21.
- Kristeva: 36, 169.
- Kuhlman: 347.
- Lacroix: 157, 158, 295, 296, 342, 344.
- Ladeira: 178.
- Laertes: 249.
- Laet: 120.
- Fafitau: 320.
- Laínez (Diego): 183.
- Lamartine: 122, 126, 147.
- Lamech: 52.
- Lammenais: 99, 147.
- Lanternari: 264, 266, 275.
- Laocoonte: 139.
- Laomedonte: 153, 387.
- Lapouge: 328.
- Latino (rei): 44, 174, 383.
- Lausberg: 163, 356, 383.
- Lauso: 214, 215, 218, 262, 297, 343.
- Laval (Pyrard de): 70.
- Lavínia: 176, 215, 225, 240, 244.
- Le Roy: 73.
- Leal: 20, 24, 26, 28, 80, 94, 97, 103-106, 109, 111, 112, 114, 115, 119-122, 124-126, 133, 151, 152, 155, 160, 164, 167, 168, 184-186, 193, 194, 227, 231, 232, 247, 252, 257, 262, 282, 290, 294, 327, 368, 371, 373, 386, 388, 390, 394, 396-400, 403, 405, 408, 409, 411, 414.
- Leal (família): 111, 113.
- Leão (P): 142.
- Leenhardt: 89, 333.
- Legual (Francisco): 120.
- Leí: 53.
- Leibniz: 22, 342.
- Leite (Serafim): 56.
- Lello: 52.
- Leonor de Mendonça: 119, 239, 240, 389.

- Leontina: 113.
Leopoldi: 66.
Lerner: 70, 77.
Léry: 52, 56, 57, 69, 70, 73, 120, 140, 208, 209, 218, 224, 233, 252, 258, 261, 269, 271, 275, 279, 318, 325, 341.
Lessa: 327, 328.
Lesky: 220, 250, 291, 342.
Lévi-Strauss: 61, 165, 169, 322, 323, 326, 334, 348.
Lewis (C. T.): 215, 233.
Lewis (C. S.): 244.
Lima: 103, 104, 106, 415.
Lindóia: 72, 294.
Lisboa (Baltasar da Silva): 85.
Lisboa (João Francisco): 233, 234, 327.
Lister: 336.
Lívio (Tito): 35, 77, 155.
Lôbo: 85, 167.
Lobo (Luiz Paulino da Costa): 106.
Loiola: 144.
Locke: 415.
Longfellow: 126.
Longo: 187, 237, 238, 244, 342, 410.
Lopes: 409.
Lopes (R): 58, 73, 104, 169, 174, 178, 338, 402, 413.
López (A): 243, 314.
Lorrain (Jean): 329.
Lot: 166.
Lourença: *vd.* Vale.
Lourenço: 315, 316, 348.
Lozano: 270.
Lucano: 296, 297.
Lúcifer: *vd.* Satanás.
Lucílio: 41.
Lucrécia: 118, 389.
Lucrécio: 42, 197.
Luís IX (de França): 139.
Luís XIV (de França): 20, 139.
Lussich: 76.
Lyne: 157-159, 211, 242, 350, 370.
M'Boitatá: 279.
Macachera: 278.
Macário: 94.
Macedo (Joaquim Manuel): 26, 277, 408, 409.
Machado (Álvaro): 23, 37, 39, 79, 168.
Machado (Ana): 408.
Machado (A [?]): 56, 183, 206, 350, 351, 362, 363.
Machado (Eduardo Olímpio): 96.
Machado (J. P.): 31, 206, 219, 246, 370.
Machado (M. H. P. T.): 145, 153.
Machado de Assis: *Vd.* Assis.
Macróbio: 39, 45, 272.
Madelénat: 20, 23, 76, 77, 78, 91, 157, 163, 165, 166, 175, 263, 349, 375, 392, 393.
Maestri Filho: 270, 312.
Magalhães (C): 64, 65, 145, 202, 277, 278, 279, 294, 306, 322, 326, 338, 354.
Magalhães (G): 24, 65, 83, 85, 90, 93-96, 116, 147, 148, 149, 155, 176, 187, 219, 221, 381, 390, 392, 393, 402, 414, 417, 418.
Maguiness: 240.
Malherbe: 121.
Manes: 264, 265.
Mangabeira (Otávio): 409.
Manitôs: 126, 205, 206, 209, 210, 212, 263, 273, 274, 276, 277, 281, 298, 318, 336, 390.
Manno (pseudónimo): 108.
Manoelinho (pseudónimo): 108.
Manuel I (de Portugal): 51, 60, 61, 68, 300.
Maquiavel: 226, 260, 350.
Marcelino: 181.
Marcelo (*Aen*): 98, 297, 343.
Marcelo (general Claudio): 77.
Márcio: 118, 239.
Marcuse: 95, 146, 150, 152, 296.
Mardones: 24, 159, 165, 265.
Maréchal (Christian): 99.
Maria (Virgem): 161, 394. *Vd.* Tupansy.
Marinho: 132, 176.
Marivaux: 63.
Markl (Dagoberto): 58.
Marques: 83, 85, 89, 95, 96, 117, 122, 131-133, 136, 142, 143, 145-151, 176, 194, 205, 271, 304, 309, 340.
Marquês de Pombal: 62, 71, 80, 295.
Marquesa de Alorna: 81.
Marquese (R. B.): 146.
Marte: 44.
Martin (*in* Alencar): 93.
Martin (G. D.): 412.

- Martindale: 36, 42, 75, 325.
 Martinière: 92.
 Martins (Wilson): 31.
 Martins (F): 45, 46, 164, 296-298.
 Martius: 57, 87, 104, 120, 125, 127, 157, 179, 181, 245, 409.
 Mascarenhas (António Garcia): 167.
 Mascarenhas (Braz Garcia de): 167.
 Mathias Fernandes: 92.
 Matos (C. N.): 61, 86, 93, 104, 176, 188, 267, 289, 405.
 Matos (Gregório de): 116, 149.
 Matos (N): 83, 395.
 Matos (Xavier): 81.
 Maupassant: 94.
 Maurras (Charles): 25.
 Maximiliano: *vd.* Wied-Neuwied.
 Mazon: 296.
 Mcleish: 240.
 Mecenas: 98, 156.
 Medeia: 45, 224.
 Medeiros (José): 105.
 Medeiros (W): 46, 98, 156, 158, 163, 165, 209, 218, 240, 254, 343, 344, 362, 365, 391, 405.
 Médicis (Lourenço Pier de): 189.
 Meier: 76, 78, 83, 91.
 Melanto: 253.
 Melatti: 75, 269.
 Melberg: 37, 38, 47, 77.
 Melo: 29, 226, 379.
 Mendes (Fernão): 120.
 Mendes (M. A.): 62, 140, 145, 310.
 Mendes (Odorico): 30, 31, 80, 84, 97, 112, 161, 162, 173-175, 204, 211, 242, 281, 370, 409, 418.
 Mendes (Urraca Francisca): 104.
 Mendonça (Lopes): 172, 409.
 Mendonça (Lúcio): 96.
 Menelau: 168, 357.
 Menénio: 138.
 Meneses (Francisco de Sá): 167.
 Mercúrio: 242, 350.
 Métraux: 270, 271.
 Meyer (Henry): 21.
 Mezêncio: 262, 349.
 Michelângelo : 415.
 Milliet: 275.
 Miller: 78.
 Milton: 35, 39, 42, 46, 114, 415.
 Minotauro: 237.
 Miranda-Ribeiro: 347.
 Miseno: 237, 343.
 Mitchell: 53, 54, 64, 198, 329.
 Moacir: 93.
 Mocquet: 70.
 Moema: 72, 400, 401.
 Moises: 20, 90, 110, 130, 155, 393, 411.
 Moisés (de Israel): 52, 284.
 Mojacá: 226, 251, 257-259, 262, 270, 273, 289, 290, 304, 349, 376.
 Moke: 120.
 Moloque: 86, 343.
 Momboré-uacu: 309, 311.
 Monan: 270.
 Montaigne: 22, 53, 54, 56, 59, 60, 63, 64, 73, 109, 110, 132, 146, 213, 227, 250, 270, 284, 287, 297, 320, 322, 346, 363, 386.
 Montalboddo: 70.
 Monteiro (Carlos Cáceres): 334.
 Monteiro (J. M.): 53, 85, 180, 246.
 Montello: 27-30, 103, 105, 107, 206, 254, 377, 410, 414, 415.
 Motta: 409.
 Moniz (P.): 188.
 Monti: 146, 161, 238, 240, 241, 242.
 Mopereba: 304, 376.
 Moraes: 239.
 Morais (Melo): 46.
 More (Tomás): 315.
 Moreau: 115, 131, 147.
 Moreira Neto: 120, 233, 234, 327, 328.
 Morenhout: 120.
 Moreno (César Fernández): 90.
 Morte: 222, 254-258, 264, 280, 304.
 Murena: 98.
 Musas: 84, 114, 174, 253.
 Nabucodonosor: 264.
 Namry: 389.
 Nannette: 113.
 Narloch: 81, 301, 412.
 Nascentes (Antenor): 29.
 Natálie: 113.
 Natan: 174.
 Navarro: 31, 59, 203, 265.
 Navarro (Martín de Azpilcueta): 61.
 Nelis: 40, 45.
 Nemrod: 52.
 Névio: 41, 165.

- Newman: 47, 197.
Newton: 167.
Nietzsche: 22, 335.
Nimuendaju: 178, 179, 181, 243, 271, 314, 346.
Nisbet: 209, 216, 218, 325.
Niso: 47, 262, 343.
Nisus: 161.
Nóbrega: 61, 93, 271, 302, 303, 307, 312, 338, 341, 347.
Noé: 52.
Noite: 46, 264.
Norberto (Joaquim N. de Souza e Silva): 24, 94, 116.
Nunes (Carlos Alberto da Costa): 91.
Nupançaba: 381.
O'hara: 43, 44, 197, 207, 243, 297.
O'sullivan: 229, 251, 262, 408.
Octaviano (Francisco): 26.
Oenone: 387.
Ogib: 157, 191, 220, 226, 231, 236, 237, 247-259, 261, 262, 267, 280, 282, 290, 293, 349, 375, 387.
Oliveira (Alberto): 30, 159, 409.
Oliveira (bispo Antônio José D'): 72.
Oliveira (A. P.): 128, 160, 165, 187, 188, 191, 327, 333, 337.
Oliveira (Fernão de): 77.
Oliveira (V. L.): 67, 329.
Olivier: 349.
Olympia: *vd.* Dias.
Oña (Pedro): 91.
Onésimo: 153.
Oquena: 85, 355, 368, 381.
Orapacén: 168, 223-225, 228, 233-243, 282, 319, 337, 350, 353.
Orco: 280.
Orfeu: 45, 240, 241, 389.
Orico: 59, 167, 272, 279.
Osório: 92.
Osornio (Juan Manuel José Domingo Ortiz de Rozas López de): 97.
Ossian: 155.
Otávio: 156, 317, 353.
Otelo: 119, 239.
Otis: 36, 37, 40, 43, 45, 162, 216, 242.
Ovídio: 47, 164, 186, 407.
Ovirapive: 336.
Pacamão: 142.
Pachet: 223, 252, 263, 276, 280.
Pacúvio: 41.
Pageux: 23, 37, 39, 79, 168.
Palante: 41, 42, 214, 215, 241, 250, 251, 261, 262, 297, 298, 343, 358, 386.
Palinuro: 237, 343.
Pândaro: 210.
Panoussi: 36, 45.
Panto: 206.
Paraguaçu: 72, 181, 237, 294, 308, 400, 401.
Páris: 158.
Parménides: 268.
Parmentier (Antoine-Augustin): 70.
Parry: 75, 163, 325.
Pasquier: 73.
Passos: 68, 70, 71, 85, 90-92.
Patkull: 118, 239, 389.
Pato: 114, 408.
Pátroclo: 40, 236, 241, 250, 260, 287, 342, 349, 388.
Paulo (apóstolo): 264.
Paz: 217, 250, 291, 344.
Pedro I (do Brasil): 73, 82, 104, 124, 172, 193.
Pedro II (do Brasil): 19, 20, 22, 73, 75, 82-85, 150, 154-156, 163, 193, 228, 312, 364, 365, 393, 406, 407, 417, 418.
Pedro IV (de Portugal): *Vd.* Pedro I (do Brasil).
Pedroso (José): 28.
Pêgo: 72, 73, 92, 96, 159, 321, 330, 331.
Peleu: 251.
Pelida: *vd.* Aquiles (filho de [*vd.*] Peleu).
Pelosi: 22, 89, 152, 169, 328.
Penélope: 241, 243, 273.
Pentesileia: 231.
Pereira (L. M.): 24, 28, 94, 96, 104-108, 110-115, 117, 119, 120, 122, 128, 131-133, 142, 149, 156, 184-186, 221, 243, 300, 302, 313, 316, 342, 394, 397-399, 402, 408, 409.
Pereira (M. H. R.): 76, 162, 166, 194, 208, 210, 212, 214, 215, 262, 265, 324.
Pereira (M. C. A.): 123, 126, 127, 375.
Pereira (N.): 309, 347.
Pereira (Nuno Alvares): 85.

- Pereira (S. M.): 243, 265, 286-288, 291, 314.
Pereira (Vicência Mendes): 104, 105, 125.
Pereira (V. S.): 40, 158, 206, 224, 225, 228, 249, 250, 298, 337, 355, 391, 398, 410.
Peres: 400, 409.
Peri: 93, 400, 401.
Péricles: 139.
Perrault (Charles): 170.
Perret: 163, 195.
Perrone-Moisés: 391, 399.
Perry (Lester): 280.
Perséfone: 379.
Petrarca: 415.
Peul Poullôri : 349.
Pezieux: 180.
Phocas: 329.
Piaf (Edith): 94.
Piaga: 151, 158, 159, 165, 167, 188-191, 204, 201, 226, 227, 230, 236, 252, 256, 259, 264, 270-277, 279, 280, 282-284, 286, 289, 290-293, 295, 297, 298, 304, 305, 307, 312, 318, 325, 330, 336, 337, 349, 356, 358, 378, 390.
Piaíba: 193, 236, 253-257, 262, 277, 280, 281, 349, 375, 393.
Pierre-Clastres: 69.
Pigafetta (Antonio): 70.
Pilatos: 309.
Pimenta: 76, 397.
Pindauçu: 56.
Pinheiro (C.): 41, 231, 238, 239, 241.
Pinheiro (Francisco Manuel Chaves): 19, 417.
Pinto (Bento Teixeira): 70.
Pinto (E): 51, 58, 63, 88, 89, 179, 183, 290, 306, 325, 337.
Pinto (M. S.): 30, 71, 77-79, 85, 86, 90-92, 104, 108, 118, 119, 122, 123, 125, 126, 147, 149, 160, 237, 253, 254, 329, 336, 414.
Piquerobi: 307.
Pirajá: 376.
Pirajobe: 59.
Piréra: 381.
Pita (Rocha): 92.
Pizarro (Francisco): 327, 347.
Pizarro (Gonçalo): 306.
Pizarro (M. A. C. N.): 117.
Platão: 22, 37, 38, 42, 54, 138, 152, 170, 253, 275, 277.
Plínio, o Moço: 393.
Plínio, o Velho: 77.
Plutarco: 37, 132, 155.
Pociña: 243, 314.
Poe: 37, 412.
Polidoro: 240.
Polifemo: 393.
Pólio: 41.
Pomatihios (J. L.): 35.
Pompeu: 409.
Pompeu (Cneu): 195, 237.
Porto (Gonçalo da Silva): 106.
Porto-Alegre: 24, 84, 90, 104, 112, 149, 156, 172, 392, 393, 406.
Portocarrero: 185, 344.
Poseidon: 153, 387.
Posnett (M. H.): 24.
Poti: 93, 181, 376.
Pound: 23.
Powell: 24, 40, 42, 43, 157, 161, 239, 241, 388.
Pratz (Antoine-Simon Le Page du): 68.
Prazeres: 55, 86, 311, 321, 336, 339.
Príamo: 168, 210, 212, 236, 238, 245, 249-251, 261, 262, 383, 388.
Proença: 271, 281.
Prometeu: 344.
Propércio: 41.
Putnam: 45, 175, 213, 216, 404.
Queiroz (Euzébio): 347.
Queiroz (M. I. P.): 243, 265.
Quevedo (Vasco Mousinho): 167.
Quinn: 35, 39, 41, 43, 212, 213, 249.
Quonianbec: *vd.* Cunhambebe.
Rabelais: 402.
Racine: 387.
Rafael: 415.
Rafael (*in* Milton): 46.
Ramalho (João): 307.
Raposo: 409.
Ratisbona: 409.
Reis (Antonio Soares dos): 415.
Reis (M. K.): 98, 106.
Reis (Sotero): 26, 409.
Resende (Garcia): 338.
Reyes (Alfonso): 335.

- Ribeiro (D): 58, 61, 69, 75, 79, 87, 88, 135, 180, 229, 261, 310, 312, 313, 325, 326, 396
Ribeiro (F. P.): 179, 316.
Ribeiro (J.): 170.
Ribeiro (M. A.): 151, 187, 336, 340, 405.
Ribeiro (Paula): 104.
Ricardo: 20, 26, 60, 67, 68, 71, 73, 95, 123-126, 129, 155, 166, 172, 173, 253, 254, 265, 279, 297, 360, 369, 372, 397, 400, 406, 411.
Ricardo I (de Inglaterra): 139.
Richard: 35, 40, 46, 156.
Ricoeur: 36, 103, 170, 175, 295.
Rienzi: 120.
Rifault (Jacques): 336.
Rivara (Cunha): 56.
Rod (Edouard): 24.
Rodrigues (António): 307.
Rodrigues (J. B.): 68, 277, 278, 294.
Roland: 349.
Romero: 20, 31, 70, 71, 81, 84, 87, 90-94, 110, 114, 119, 126, 134, 149, 150, 161, 176, 325, 326, 390, 394, 396, 409, 413, 414, 416.
Romhor: 118.
Roncari: 87, 89, 103, 151, 216, 408.
Rondon: 347, 412.
Roquete-Pinto: 91, 104, 105, 126, 129, 181, 206, 347, 392, 393, 406.
Rosas: *vd.* Osornio.
Ross: 40, 45, 47, 161, 162, 174, 216, 224, 228, 251, 349, 353, 362.
Rouanet: 80, 408.
Roure: 126.
Rousseau: 22, 24, 37, 63-65, 66, 73, 90, 122, 132, 140, 147, 198, 223, 267, 317, 318, 320, 324, 379, 404, 415.
Rudá: 279.
Sá (Men de): 92, 160, 312, 329.
Sabino (Ricardo Leão): 106.
Saci-Pererê: 279.
Sáez: 59, 60, 70, 208, 252.
Safo: 237, 401.
Sahagun: 394.
Said: 198, 334.
Saint-Pierre: 67, 73, 125.
Saintonge: 70.
Saldanha (José da Natividade): 149.
Sales (Germano): 415.
Salgado: 89.
Salles: 209, 214, 274, 287, 305, 379.
Salomão (rei): 52, 259, 359.
Salvador: 53, 174, 261, 270, 271, 300, 301.
Samotim: *vd.* Çamotim.
Sampaio (Bitthencourt): 150, 409.
Sampaio (T.): 178-182, 203, 350.
Samuel: 393.
San Martín: 76, 91, 122, 124, 392.
Sanches (Ribeiro): 62.
Sanctis (Francesco de): 26.
Santerres-Sarkany: 170, 396.
Santiago: 74, 301, 333, 403.
Santo Agostinho: 71, 331.
Santo Ambrósio: 331.
São Brandão: 53.
São Tomás de Aquino: *vd.* Aquino.
Satanás: 68, 181, 198, 256, 271, 272, 277-279, 284, 291, 293, 296, 302, 309, 351.
Satanás (*in* Milton): 46.
Saul (de Israel): 393.
Saquarema (família): 108.
Saragoça: 186, 187, 335, 340.
Sarah: 167.
Sargeant: 156, 192, 247.
Sarpédon: 298.
Sartre: 324.
Sayers: 89, 122, 131, 148-150, 310.
Schaden (Egon): 270.
Schelling: 22.
Schenk: 22, 79, 99.
Schelegel (Friedrich): 83.
Scheurmann: 128.
Schild: 347.
Schiller: 121, 126, 398.
Schlegel (Friedrich): 156.
Schlunk: 36, 39, 40, 43, 216, 369.
Schmid: 41, 166.
Schmidel: 70.
Schriften: 185.
Schwarcz: 19, 73, 75, 84, 85, 193, 416-418.
Sebastião (de Portugal): 20, 302, 310.
Sebreli: 61, 313, 338, 344, 345.
Segundino: 409.
Sellar: 39, 41-43, 47, 158, 165, 178, 242, 250, 349, 390, 391, 404, 405.

- Sem: 52.
 Semprônio: *vd.* Távora.
 Sepé Tiaraju: 91, 190, 203, 329.
 Serra (Lisboa): 155.
 Sérvio: 41, 45, 161, 175, 370.
 Sérvio (Marco): 77.
 Secchin: 78, 94, 147, 333, 413.
 Shakespeare: 26, 117, 119, 126, 171, 223, 239, 240, 265, 408, 415.
 Shaw: 173.
 Shelley (P): 21, 25, 39, 76, 118, 152, 155, 167, 168, 185, 410, 415, 416.
 Short: 215, 233.
 Shrott: 316.
 Sibila: 264, 265, 362.
 Sidney: 21, 36, 174, 175.
 Silâmaca: 349.
 Silva (A. B. F.): 245, 302, 305, 310, 313, 327, 341, 349, 380.
 Silva (Agostinho da): 30, 161, 211, 281.
 Silva (A. C.): 57, 188, 230, 253, 304, 352, 367.
 Silva (Bernardo de Castro): 106.
 Silva (G. P.): 264, 272, 275, 276, 280, 283, 284, 287, 395.
 Silva (I. F.): 108, 397, 409.
 Silva (J. Bonifácio): 70, 124, 142-145, 180, 301, 305, 326-328, 333, 334, 341, 347.
 Silva (J. M. A.): 69, 111, 299, 301, 307, 308, 310, 311, 381.
 Silva (Manuel Alves da): 84, 172.
 Silva (M. N.): 24, 28, 58, 73, 89, 104, 105, 116, 121, 122, 129-131, 147, 167, 174, 178, 330, 338, 369, 398, 399, 401, 402, 406, 408-410, 413, 414, 416.
 Silva (M. B. N): 51, 69, 70, 86, 144, 302, 310, 312.
 Silva (Rebelo da): 30.
 Silva (T. A.S.): 299, 321, 331.
 Silva (V. M.): 25, 63, 75, 81, 169, 267.
 Silveira (Sousa da): 27.
 Simonide: 37.
 Smith (Joseph): 53.
 Snell: 190, 238.
 Soares (C): 63.
 Soares (Macedo): 26, 125, 156.
 Sócrates: 170, 253, 277.
 Soderini: 189.
 Sodré: 58, 69, 70, 83, 88-90, 141, 144, 149, 187, 341, 410.
 Sófocles: 41, 236, 253, 265, 387, 390, 393.
 Sonho: 264.
 Sollers: 324.
 Sólon: 54.
 Sono: 264, 280.
 Sousa (A. G. T): 24, 84.
 Sousa (F. E.): 231, 232, 236, 238, 242.
 Sousa (Gabriel Soares): 55, 73, 174, 177, 208, 252, 270, 271.
 Sousa (Gonçalves Teixeira): 84, 392, 393.
 Sousa (Martim Afonso): *vd.* Araribóia.
 Sousa (Tomé de): 51, 337.
 Souza (Cláudio): 395.
 Southey: 408.
 Spencer (Edmund): 39, 415.
 Spix: 57, 104, 120, 127, 157, 179, 181, 245.
 Staden: 56, 70, 140, 181-183, 189, 208, 232, 252, 271, 279, 286, 325, 357.
 Stahl: 40, 353.
 Steinmetz: 23, 36, 169.
 Stella (Jorge Bertolaso): 179.
 Still: 36, 37, 185.
 Strangford: 347.
 Stratton (Charles): 109. *Vd.* Tom Pouce.
 Suetônio: 39.
 Sumé: 279.
 Syed: 35, 76, 176, 273, 314, 414.
 Sypesteyn: 406.
 Tabira: 59, 70, 124, 125, 149, 181, 183, 188, 203, 205, 237, 306, 320, 338, 356-358, 365, 366, 386.
 Tágides: 159.
 Taguaigba: 278.
 Taiatinga: 381.
 Taiatu: 381.
 Tamandaré: 279.
 Tanajura: 294.
 Tapia: 53, 54, 148, 320, 321.
 Tapuia (o): 217, 226, 235, 251, 304, 356, 358-364, 381, 383, 387.
 Tapuia (um): 85.
 Tasso (Torquato): 39, 114, 126, 415.
 Tate: 82.
 Tavares: 77, 81, 85, 165, 167.
 Távora (Franklin): 26, 168, 409.

- Taunay: 55, 65, 183, 301.
Tebanos (os): 387.
Telêmaco: 348, 392.
Teócrito: 41.
Teófilo: 19, 28, 84, 97, 98, 105-111, 113-115, 119, 120, 123, 131-133, 136, 152, 155, 196, 239, 240.
Terena (Marcos): 334.
Termindo Sipilo: *vd.* Gama.
Teschauer (C.): 409.
Tersítes: 151, 294, 354, 375, 380.
Teseu: 42, 387.
Tétis: 39.
Teucros (os): 40, 367.
Texte (Joseph): 24.
Theodorakopoulos: 39, 190, 388.
Thévet: 52, 56, 59, 63, 69, 70, 73, 140, 182, 209, 233, 261, 266, 269-271, 274, 278, 330, 357.
Thomas (J): 163, 244, 263.
Thomas (R): 36, 228, 317.
Thomson: 144, 398.
Tibiriçá: 59, 203, 307, 340, 341.
Tideu: 238.
Timbiras (os): 24, 48, 165, 177, 180, 184, 187, 188, 198, 214, 220, 223, 225-227, 229, 232-235, 237, 238, 242, 243, 246, 247, 249, 251, 252, 257, 258, 268, 273, 275, 279, 281, 282, 286, 288-293, 295, 297, 313-319, 337, 350-355, 359-364, 367-369, 371, 373, 375, 377-379, 381, 382, 385, 387, 388, 391, 392, 396, 397, 414.
Tiraboschi (Girolamo): 75.
Todorov: 21, 35, 36, 38, 51, 52, 67, 103, 152, 169, 170, 204, 231, 296, 297, 300, 305, 307, 330, 331, 394, 411.
Tom Pouce: 109.
Tomé de Sousa: *Vd.* Sousa.
Tonantzin: 394.
Torres-Homem: 90, 98, 137-140, 143, 147, 333.
Travaglia: 51, 81, 320.
Treece: 71-73, 91, 92, 94, 96.
Troianas (as): 265, 355.
Troianos (os): 40, 48, 53, 158, 172, 177, 195, 207, 112, 161, 165, 181, 191, 198, 305, 325, 337, 357, 362, 411.
Troilo: 238.
Tucura: 381.
Tuiavii: 58, 59, 61, 62, 128, 129, 308-310.
Tupã: 56, 68, 80, 120, 158-160, 162, 164, 165, 168, 190, 192, 205, 211, 220, 222, 230, 233, 251, 253, 255-257, 259, 264, 267-270, 272-280, 283, 289-293, 296, 298, 302, 304, 318, 319, 320, 336, 352, 354, 259, 361, 364, 368, 371, 414.
Tupansy: 68, 80.
Tupi (o jovem): 213, 252, 260, 379.
Tupi (o pai): 207, 251, 257, 258, 261.
Turno: 40, 43-45, 161, 176, 207, 210, 212-217, 219, 228, 229, 240, 242, 250, 251, 261, 262, 265, 343, 349, 352, 353, 358, 362, 363, 365, 383, 386-389, 411.
Tynianov: 169, 170.
Tzu: 211, 260, 366, 378, 382.
Uaiuará: 279.
Ugolino: 380.
Ulisses: 25, 39, 43, 153, 161, 162, 170, 177, 213, 217, 219-221, 224, 225, 228, 231, 241, 241, 242, 243, 249, 253, 394, 305, 315, 344, 349, 375, 380, 393.
Uratu: 279.
Vacas (Catarina Fernandes das): 307.
Vale (Ana Amélia Ferreira do): 29, 110-113, 122, 221, 240.
Vale (José Joaquim Ferreira do): 108, 110, 111, 240.
Vale (Pd. Leonardo): 89.
Vale (Lourença Leal): 110, 111.
Vale (Maria Luiza Leal): 105.
Valera: 91, 124, 125, 176, 409.
Valverde: 91, 124, 125, 126, 176.
Varga: 20, 21, 25, 37.
Vargas (Getúlio): 409.
Varnhagen: 120, 174, 178.
Vasco da Gama: *vd.* Gama.
Vasconsellos (J. M.): 127, 409.
Vasconcellos (P. S.): 31, 204
Vasconcellos (Simão): 92, 120.
Vasconcelos (P.): 64, 104, 165, 296, 311, 395.
Vasquez: 19, 418.
Vaux (Carlos des): 309, 311, 336.
Vax: 267, 393.
Veiga (Evaristo da): 261.

- Velho do Restelo: 84, 195.
 Velho Mura: 330.
 Ventura: 54, 144.
 Vênus: 39, 45, 220.
 Veríssimo: 116, 117, 122, 130, 173, 176, 177, 329, 394, 409.
 Vespúcio (Américo): 54, 70, 189.
 Viana: 346.
 Vicência (mãe de G.Dias): *vd.* Pereira.
 Vicente (Gil): 149.
 Vidal-Naquet: 153, 225, 228, 238, 375.
 Vieira (A. L. N.): 24, 36, 38, 57, 58, 61, 79, 167, 169, 267, 303.
 Vieira (pd. A.): 54, 60, 62, 69, 80, 148, 320, 321, 326, 337.
 Viennot (M.): 28.
 Vigny: 109.
 Villaça (Aparecida): 60.
 Villalta: 257, 258.
 Vingren (Frida): 332.
 Virey: 120.
 Virgílio: *passim*.
 Bucólicas: 41, 156, 158, 192, 378, 389, 417.
 Eneida: 26, 39, 40-46, 48, 53, 154, 156, 158, 159, 161-167, 169, 172, 174-176, 191, 196, 201, 202, 205-220, 222, 224-226, 228-232, 236-244, 249-251, 254, 258, 261-265, 280, 281, 285, 287, 297, 305, 317, 324, 325, 332, 337, 338, 343-345, 348-350, 352, 353, 355, 358, 362, 363, 365, 367, 383, 386-389, 404, 411.
 Geórgicas: 22, 41, 82, 156-158, 192, 241, 305, 378, 389, 402.
 Viriato: 167.
 Visconde de Porto-Seguro: *vd.* Varnhagen
 Voltaire: 24, 63, 90, 147, 402, 415.
 Vossler (Karl): 123.
 Waldseemüller: 189.
 Wätjen (Hermman): 339.
 Weichard (Johann): 25.
 Wehling (A): 65, 91, 322, 336.
 Wehling (M): 65, 91, 322, 336.
 West: 157, 172, 210, 297, 344, 365.
 Whitehead (Alfred North): 167.
 Wied-Neuwied: 61, 120, 136, 144, 322, 325.
 Wiesen: 42, 191, 251, 404.
 Wigodsky: 36, 37, 39, 40, 41, 242.
 Wilde: 329, 408.
 Wilkens: 71-73, 89, 159, 321, 330, 331.
 Williams (G): 40, 220, 242.
 Williams (R): 35, 36, 40-45, 158, 162, 163, 169, 216, 217, 229, 353.
 Withrington: 336.
 Wittgenstein: 324.
 Wolf (Ferdinand): 390, 409.
 Worton: 36, 37, 185.
 Young (Artur): 151.
 Yurupari: *vd.* Jurupari.
 Zaimph: 415.
 Zannoni: 96, 285.
 Zeno: 280.
 Zeus: 39, 44, 45, 168, 220, 265, 268, 291, 315.
 Zima: 21, 22.
 Ziolkowski (Theodore): 43.
 Zenzo: 22, 89, 152, 169, 328.
 Zoest: 387.
 Zoraima: 118.
 Zorilla: *vd.* San Martín.
 Zorobabé: 59, 203.
 Zumbi dos Palmares: 89.
 Zuñinga: 70, 76, 77, 94, 201, 260.

ÍNDICE TOPONÍMICO, POVOS E INSTITUIÇÕES

- Abacaxis (aldeia): 71.
Abacaxis (rio): 71.
Academia Brasileira de Letras: 103, 395.
Academia Francesa: 170.
Academia Portuense de Belas Artes: 415.
Academia Real das Ciências de Lisboa: 71.
Áccio: 158.
Açores (ilhas): 53, 54.
Afortunadas (ilhas): 53, 54.
África: 51-55, 64, 65, 81, 84, 117, 135, 136, 142, 144, 150, 151, 175, 266, 269, 305, 308, 309, 328, 329, 335, 338, 348, 402, 403.
África do Sul (república): 301.
Africano (povos): 60, 69, 70, 80, 87, 88, 92, 93, 104, 112, 117, 123, 135, 140, 144, 147-151, 154, 162, 165, 196, 197, 268, 279, 323, 325, 326, 328, 333, 335, 338, 341, 343, 345-347, 391, 403, 413.
Agutis ('associação'): 204.
Aimoré (povo): 179, 180, 235, 390.
Albano (povo): 175.
Albiacin: 118.
Alcântara (Brasil): 135, 181, 314, 396.
Aldeia da Doutrina: 309.
Aldeias Altas (atual: Caxias): 104.
Alemanha: 23, 24, 118, 189, 401, 403, 409.
Alemão (povo): 94, 117, 339.
Algarve: 53.
Alpes: 147, 178.
Amapá: 309.
Amazonas (as): 53, 129, 195, 196.
Amazonas (região): 24, 71, 72, 83, 95, 113, 114, 125, 155, 162, 168, 177, 178, 180, 186, 187, 241, 278, 284, 322, 332, 340, 350, 396, 412.
Amazonas (rio): 48, 54, 94, 142, 143, 166, 172, 177, 184-187, 195, 196, 205, 217, 267, 279, 306, 311, 313, 323, 336, 337, 396, 399, 406, 414.
América: 19, 51-53, 55, 56, 64, 65, 67-70, 72, 80, 81, 86, 88, 90, 94, 117, 121, 128, 129, 142, 148, 150, 160, 166, 172, 174-176, 184, 187-189, 194, 198, 201, 211, 228, 234, 237, 266, 269, 282, 285, 289, 295, 298, 299, 301, 304-307, 309, 310, 317, 319-321, 323-333, 335-337, 344-346, 348, 368, 393, 395, 402-404, 408, 410, 411, 413, 414, 416.
América Central: 330.
América do Norte: 126, 205, 298, 394.
América do Sul: 232, 267, 302, 328, 369, 394.
América *infeliz*: 95, 120, 128, 141, 172, 173, 188, 228, 285, 292, 303, 305, 312, 315, 318, 320, 323, 328-332, 334, 336, 343-346, 348, 383, 387.
América Latina: 176, 308, 403.
Americano (povos): 20, 22, 24, 26, 47, 48, 52-57, 61-63, 66, 68, 69, 74-79, 81, 84-88, 116, 117, 119, 121, 124, 126, 128, 155, 157, 159, 162, 163, 165, 167, 168, 187-191, 198, 201, 203, 209, 212, 219, 231, 233, 243, 247, 257, 258, 266, 276, 286, 295, 298, 299, 302, 308-310, 313, 316, 324, 325, 329, 330, 333, 336, 338-340, 342, 343,

- 354, 389, 391, 394, 399, 401, 404,
410, 411-413, 416, 417.
American Colonization Society: 139.
Amonita (povo): 86.
Amores (ilha): 348.
Andaluzia: 53.
Andes: 143, 177, 187, 188, 195, 196,
205, 208, 267, 268, 323, 359, 390.
Angola: 71, 135, 148, 295.
Angra dos Reis: 182.
Anjico: 135.
Antilhas: 322.
Apercatas (serra): 171.
Apinajés (povo): 203.
Árabe: 344.
Araguaia (rio): 178.
Ararib: 182.
Arary (lago): 322.
Arauco (povo): 176, 201.
Arcádia Romana: 71.
Arco de Constantino: 47.
Arco de Tito: 47.
Argentina: 76, 88, 97, 328, 392.
Argos, 45
Arquivo da Universidade de Coimbra:
104.
Arquivo Público do Pará: 56.
Aruaque (povo): 271, 322.
Ascra: 41.
Ásia: 53, 55, 64, 175, 198, 211, 269,
277, 305, 308, 326, 329.
Assembleia Geral Constituinte: 19, 108,
142, 143, 302, 334, 341.
Assírio (povo): 320.
Asteca (povo): 299, 333, 341
Atela: 156.
Atlântico (oceano): 53, 172, 267, 400.
Atlântida: 53, 54.
Augutgê (povo): 179.
Áulide: 109.
Ausschwitz: 397.
Azamor: 389.
Baena: 185.
Bahia: 97, 148, 174, 178, 180, 181, 193,
237, 299, 306, 308, 312, 322, 341,
400, 401, 417.
Baía de Todos-os-Santos (capitania):
51, 337.
Baiardo (ou Bajardo): 139.
Baixão da Colônia: 178.
Barcelos (vila - Brasil): 73.
Bastilha: 20.
Belém (Pará): 186.
Berlim: 128.
Bertioga: 182.
Biblioteca da Academia Brasileira de
Letras: 30.
Biblioteca Nacional da Áustria: 57, 417.
Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro:
56, 104, 107, 110, 115.
Biblioteca Pública de Évora: 56, 70,
183, 351.
Bizantino (povo): 344.
Boa Esperança (cabo): 52, 139.
Boa Vista (quinta): 103.
Braaz (ilhas): 54.
Braçir (Ysola de): 54.
Braga (Portugal): 104.
Brasil (ilha): 54.
Brasil (colonial): *passim*.
Brasil-holandês: 64, 157, 341.
Brasileiro (povos): *passim*.
Brazil (ilha): 54.
Breno (Gália): 139.
Bretão (povo): 139.
Bolívia: 69.
Britânicos (povos): 301.
Bu (taba): 316.
Buenos Aires (província): 97.
Cabelos Compridos: *vd.* Gamelas e
Timbiras.
Cabo Verde (ilhas): 53.
Caçapava: 97.
Caetés: 313.
Caledónia: 399.
Calímaco (escola): 41.
Camapuã (rio): 97.
Câmara Municipal de Caxias: 28.
Cambodja: 410.
Campânia: 156.
Campo Belo: 245.
Campos Elísios: 297, 324, 348.
Canaã: 86.
Canadá: 88.
Canárias (ilhas): 53.
Canatgê (povo): 179.
Capiberibe (rio): 306.
Capietrã (povo): 179.
Capricórnio (linha de): 79.
Cápua: 77.

- Caribe (povos): 271.
Cartagena: 306.
Cartaginês (povo): 53, 77, 243.
Cartago: 45, 164, 165, 173, 176, 189, 231, 237, 238, 239, 242, 258, 344.
Casemir: 118.
Castália: 171, 172, 191.
Castela: 389.
Caxias: 28, 96, 98, 103-108, 116, 125, 126, 132-134, 143, 152, 172, 184, 377, 412.
Ceará: 69, 125, 132, 193, 406, 409.
Cécrops: 45
Celorico de Basto: 104.
Celta (povo): 86, 94
Centro-Oeste (região do Brasil): 342.
Centro-Sul (região do Brasil): 347.
Cisplatina: 82, 96, 97.
Chiapas: 90.
Chile: 69, 70, 77, 176, 201, 306.
China: 51, 52, 322, 382.
Chinês: 344, 403.
Chuquiabue: 53.
Cilícia: 316.
Cochequinas: 185.
Codó: 179.
Coimbra: 19, 61, 70, 90, 97, 105, 106, 123, 125, 127, 135, 137, 143, 213, 323, 392, 401.
Colossos: 153.
Coluna de Trajano: 47.
Colunas de Hércules: 53.
Comissão de Cafeicultores da Região de Vassouras: 145.
Comissão de Demarcação dos Limites: 71.
Companhia de Jesus (*vd.* Jesuítas): 55, 77, 92, 142, 295, 312, 342.
Companhia de Jesus do Rio de Janeiro: 71.
Conservatório Dramático da Corte: 119.
Concepción: 77.
Cone Sul: 176.
Congo: 117, 174.
Coroados (povo): *vd.* Purias.
Cnósia: 45.
Crangê (povo): 179.
Croeira (serra): 171.
Cruzeiro do Sul (constelação): 197.
Cumã (capitania): 340.
Cumas (templo de): 237.
Cupinharó (taba): 316.
D. Castorina (estrada): 155.
Dinamarquês (povo): 86.
Dirráquio: 77.
Doce (rio): 306
Doiro (rio): 172.
Dresden: 113, 117, 118, 125.
Éden (jardim): 54, 166.
Egeu (mar): 136.
Egito: 53, 54, 98, 138, 167, 324.
Eldorado: 53, 184.
Elísio: *vd.* Campos Elísios.
Emboabas (povo): 245, 349.
Equador (linha do): 54, 79, 390.
Équo (povo): 77.
Escandinávia: 139.
Escocês (povo): 86, 94.
Espanha: 77, 83, 88, 118, 160, 187, 335, 336, 390, 401.
Espanhol (povo): 53, 58, 77, 117, 118, 174, 201, 306, 319, 336, 341, 358, 404.
Esparta: 144, 150.
Espírito Santo: 310.
Estado do Brasil: 186, 277, 336, 342, 347, 396.
Estado do Maranhão: 132, 145, 193, 277, 312, 396.
Estados Unidos da América: 71, 88, 138, 139, 153, 336, 401, 402.
Éter: 297.
Etrusca: 178
Eufrates (rio): 54.
Europa: 20, 47, 52, 53, 55, 58, 64, 68, 73, 77, 80, 84, 86, 90, 95, 105, 113, 115, 117, 121, 126, 128, 129, 136, 142, 143, 156, 172, 176, 187, 193, 194, 197, 198, 201, 205, 209, 214, 219, 261, 269, 304, 305, 310, 312, 317, 318, 323, 324, 326-329, 331-334, 336, 339, 341, 343, 344, 347, 348, 378, 395, 398-401, 403, 404, 407-409, 412, 413, 417.
Europeus (povos): 26, 51, 66, 68-70, 74, 78, 79, 81, 85-90, 93-95, 98, 108, 116, 117, 119, 123-129, 132, 136, 137, 146, 151, 159, 160, 163, 175, 176, 181, 184-188, 194, 196, 201-203, 218, 228, 233, 235-237, 242, 243, 260, 261,

- 267-269, 281, 285, 295, 299-303, 305, 307-310, 312, 315-321, 323, 324, 327, 329, 330, 332-343, 345, 346, 353, 354, 362, 365, 377, 381-383, 390, 391, 394, 396, 400, 403, 411-414, 417, 418.
- Eussauap: 309.
- Évora: 338.
- Falcões ('associação'): 204.
- Fazenda Real (Portugal): 417.
- Feácia: 231.
- Fenícia: 53, 54.
- Fenício (povo): 53, 347.
- Fernandina (ilha): 331.
- Figueira da Foz: 106.
- Filipos: 195.
- Fonte Boa (Brasil): 185.
- Forcina: 173.
- Forças Armadas do Brasil: 414.
- França: 24, 73, 90, 92, 113, 115, 131, 133, 164, 186, 193, 258, 302, 303, 308, 326, 334, 335, 336, 339, 340, 390, 393, 394, 401, 409.
- França Antártica: 63, 69, 336, 341.
- França Equinocial: 181, 308, 336.
- Francês (povo): 117, 162, 181, 186, 189, 233, 235, 238, 271, 274, 301, 303, 308-310, 318, 336, 339, 390, 405.
- Frígia: 350.
- Fronteira (Maranhão): 178.
- Gabão: 135.
- Gália: 52, 139.
- Gamela (povo): 56, 143, 177, 179, 181, 183, 184, 187, 207, 328, 390.
- Gana: 52.
- Gaulês (povo): 77, 139, 178, 339, 390.
- Gávea: 155.
- Gênova: 24.
- Gerez: 106, 172.
- Germânia: 399.
- Germânico (povo): 390.
- Gê (povos): *vide* Tapuia.
- Gion (rio): 54.
- Goiá (povo): 235.
- Goiânia: 322, 323.
- Goiás (estado): 186, 323.
- Graça (convento): 71.
- Grajaú (rio): 178, 179, 181, 316.
- Granada: 118, 239.
- Grande Oriente Maçônico: 73.
- Grão-Pará: 177, 314.
- Grécia: 41, 48, 52, 54, 55, 77, 138, 150, 151, 153, 168, 170, 197, 233, 264, 265, 278, 305, 404, 414.
- Greco-romano: 54, 152.
- Grego (povo – *vd.* Helenos): 20, 22, 35, 41, 76, 77, 138, 150, 151, 171, 198, 230, 238, 239, 252, 253, 260, 265, 269, 275-277, 305, 320, 344, 347, 348, 353, 387, 402.
- Groelândia: 54.
- Guaiacuru (povo): 127, 129.
- Guacari (povo): *o mesmo*: Guaiacuru.
- Guajajara (povo): 104.
- Guanabara (baía): 172, 173, 306.
- Guanahabi (ilha): 331.
- Guanches (povo): 53.
- Guaporé (rio): 177, 306.
- Guarani (povos): 53, 178, 271, 346.
- Guararapes: 149.
- Guarayos (povo): 270.
- Guiana: 306.
- Guimarães (Portugal): 104.
- Guiné: 62, 136, 139, 148, 174, 312.
- Gurupi (rio): 179.
- Hades: 190, 241, 379.
- Haiti: 150, 176.
- Hebreu (povo): 252, 275, 295.
- Heleno (povo – *vd.* Gregos): 57, 139, 194, 207, 212.
- Helos: 144.
- Héreos (povo): 268.
- Hessen: 189.
- Himalaia: 192.
- Hindu (povo): 68, 98, 165.
- Holanda: 335, 336, 390.
- Holandês (povo): 86, 138, 139, 271, 309, 319, 335, 339.
- Hy Brazil: 54.
- Hy Bressail: 54.
- Iapurá: *vd.* Japurá.
- Ibaque: 214, 220, 231, 263, 264, 267, 268, 270, 274, 282, 289, 290, 295, 351, 368, 376, 393.
- Ibéria (península): 53, 73, 139, 302.
- Ibéricos (povos): 53.
- Ibiapaba (serra): 306.
- Ida (monte): 350.
- Igreja Anglicana: 336.

- Igreja Católica: 51, 58, 62, 92, 99, 120, 128, 161, 167, 183, 205, 220, 268, 269, 274, 295, 327.
Igreja Luterana: 58.
Ilhéus: 341.
Império do Brasil: *passim*.
Império Romano: 30, 41, 137, 138, 158, 325, 414.
Imprensa Régia: 83.
Íncas (povos): 267, 299, 333.
Índia: 51-53, 84, 174, 264, 331, 348, 402.
Índias Ocidentais: 53.
Índico (oceano): 53.
Indo (rio): 52.
Indonésia: 55.
Inglaterra: 151, 327, 335, 390, 393, 401, 409.
Inglês (povo): 86, 336, 348, 405.
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: 55, 74, 83, 87, 114, 120, 121, 178, 316, 346, 409.
Instituto Histórico de Paris: 90.
Ipiranga (rio): 143, 205.
Iquitos: 185.
Irlanda: 54.
Isabela (ilha): 331.
Israel: 53, 196, 197.
Israelita (povo): 274.
Ítaca: 161, 162, 177, 217, 221, 228, 316.
Itália: 52, 115, 118, 153, 158, 160, 175, 247, 287, 305, 325, 339, 355, 389.
Itália (península): 178
Itamaracá (ilha): 302.
Itapecuru (rio): 143, 171, 180, 282, 306, 396.
Itapecuru (serra): 171, 181.
Itatiaia (cidade): 245.
Itatiaia (serra): 245.
Jaguar ('associação'): 204.
Jamari (rio): 71.
Japurá (rio): 186, 322.
Jardim de Hespérides: 53.
Jatobá: 103.
Javari (rio): 186, 306.
Jenipapo: 132.
Jesuítas: 52, 55, 58, 62, 63, 68, 71, 80, 90, 92, 128, 144, 145, 160, 167, 173, 174, 186, 203, 269, 271-273, 279, 292, 293, 295, 300, 302, 306, 309, 312, 313, 327, 341, 396.
Juana (ilha): 331.
Judeia: 52, 53, 54.
Judeu (povo): 148, 253, 264.
Juno (templo em Cartago): 231.
Kakongo: 150.
Krans (povos): 179.
Kraô (povo): 179.
Lacedemônios (povo): 266.
Lácio: 44, 75, 154, 161, 174, 175, 195, 205, 305, 325, 338, 350, 362.
Lamanitas (povo): 53.
Latino (povos): 24, 31, 35, 39, 44, 48, 77.
Latino-americano (povos): 69, 85, 328, 403.
Lavínia: 161, 175.
Le Havre: 115.
Leipzig: 148, 156.
Lesbos (Mitilene): 401.
Líbano: 247.
Libéria: 139.
Líbia: 141, 191, 313, 374.
Liga de Defesa Nacional: 418.
Lilliputianos (povo): 19.
Lima: 183, 347.
Lisboa: 71, 81, 82, 92, 108, 112, 115, 120, 123, 295, 327, 338, 339, 377, 403, 408, 410.
Liverpool: 348.
Londres: 418.
Loreto: 185.
Louvre (museu): 416.
Luanda: 135.
Lusitano (povo): *vd.* Português.
Ma'arrat-al-Numan: 59.
Macacos (quinta): 155.
Macedônia: 264.
Macramecrã (povo): 179.
Macuchis (povo): 294.
Madalena (rio): 54.
Madeira (ilha): 53.
Madeira (rio): 71, 186, 306, 330.
Madri: 77, 201.
Maia (povo): 299, 333.
Maír: *vd.* Francês (povo).
Mambucaba (aldeia): 183.
Mamoré (rio): 177.
Manaus: 24.

- Manchu (povo): 344.
 Manoâ: 306.
 Mantiqueira (Serra): 245.
 Mântua: 47, 178, 407.
 Mapuches (povo): 201.
 Mar (serra): 157, 245, 306.
 Marajó (ilha): 169, 322.
 Maranhão (baía): 142.
 Maranhão (estado): 19, 26, 57, 62, 69, 82, 96, 103, 108, 111, 129, 132, 133, 135, 137, 142, 148, 155, 177-180, 183, 186, 233, 306, 314, 318, 327, 330, 339, 340, 347, 400, 408, 410, 412, 418.
 Maranhão (ref. Ex-Estado do Maranhão): 314, 336.
 Maranhão (ilha): 171, 181, 186, 336, 350, 405.
 Maratona: 139.
 Mariana: 71.
 Mariná: 185.
 Marrocos: 389.
 Mascarados ('associação'): 204.
 Massachussets: 336.
 Masságetas (povo): 63.
 Mata (Lisboa): 409.
 Mata (rio): 54.
 Mato Grosso: 71, 306, 346.
 Mayflower (navio): 336, 390.
 Mearim (rio): 104, 115, 142, 179, 181, 193, 243, 282, 308, 314, 340, 365, 377, 390, 396.
 Mecklemburgo: 118.
 Mediterrâneo (mar): 53, 407.
 Mehin: 179.
 Mekong (rio): 410.
 México: 58, 69, 90, 176, 341, 403.
 Miarinenses (do vale do Mearim): 308.
 Mina: 52
 Minas Gerais: 71, 77, 81, 83, 300, 306, 322, 347.
 Minho: 104.
 Misericórdia: 20.
 Mississipe (rio): 281.
 Mitilene: 401.
 Moçambique: 52, 81, 135.
 Monção (Brasil): 179.
 Mondego: 171, 172.
 Mongol (povo): 192.
 Montevideo: 306.
 Mouro (povo): 327, 389.
 Muhura: *vd.* Mura.
 Munin (rio): 142, 340.
 Mura (povo): 71, 72, 92, 330.
 Museu Imperial de Petrópolis: 19.
 Museu Nacional de Belas Artes: 19.
 Nahuaas: 277.
 Napo (rio): 186.
 Nápoles: 118.
 Nauta: 185.
 Natchez (povo): 281.
 Navarra: 186.
 Ndyambi (povo): 268.
 Nefelocuculândia: 348.
 Nefitas (povo): 53.
 Negro (rio): 185, 406, 408.
 Newcastle: 348.
 Nilo (rio): 53, 186.
 Niterói: 303.
 Njankupon (povo): 269.
 Nordeste (região do Brasil): 83, 104, 177, 178.
 Normando (povo): 86.
 Norte (região do Brasil): 104, 114, 116, 178, 342.
 Norte (ref. Ex-Estado do Maranhão): *vd.* Estado do Maranhão.
 Norte-americano (povos): 86, 126, 153, 206, 212.
 Noruega: 54.
 Nova Canaã: 321.
 Nova Espanha: 53, 85.
 Nova Inglaterra: 85, 175.
 Nova Jerusalém: 270.
 Nova Lusitânia: 85, 95, 300, 328, 403, 413, 417.
 Novo Mundo: 51-54, 65, 69, 91, 121, 144, 184, 189, 282, 305, 309, 326, 332, 345, 347, 348, 399, 413.
 Numídia: 374.
 O'Brazil: 54.
 Oceania: 51, 55, 62, 64, 120, 175, 266, 309.
 Ocidente (região do mundo): 198.
 Olimpo: 168, 214, 263.
 Olinda: 70, 357.
 Olivença (Brasil): 185.
 Ophir: 52.
 Ordem do Cruzeiro do Sul: 193.
 Oriente (região do mundo): 198, 335.

- Orinoco (rio): 54, 94.
Ouro Preto: 71, 403.
Pacífico (oceano): 187.
Pádua: 175.
Pakaás-Novas: 60.
Pão de Açúcar: 172, 173.
Papalagui (o europeu): 61, 129, 310.
Pará (estado): 62, 69, 80, 97, 132, 177, 193, 306, 327, 330, 339.
Pará (rio): 185, 337.
Paraguai (República): 69, 160, 176.
Paraguai (rio): 177, 306.
Paraguaçu (rio): 181.
Paraíba [do Sul] (rio): 306.
Paraná (rio): 306.
Parinari: 185.
París: 90, 92, 107, 112, 113, 418.
Parnaíba (rio): 306, 311.
Parnaso: 171, 172, 191.
Paros: 40.
Pascoal (monte): 331.
Passeio Público (Rio de Janeiro): 396, 415.
Pastos Bons (Maranhão): 179, 180, 316.
Patmos (ilha): 136
Pebas: 185.
Pélion (monte): 210.
Pernambuco: 52, 80, 97, 135, 148, 168, 309, 312, 336, 341, 342, 401.
Peró (*vd.* Lusitanos *et* Português): 233, 309, 310, 318, 339.
Persa (povo): 98, 266, 320, 344
Peru: 52, 53, 57, 64, 69, 88, 91, 176, 177, 185, 327, 328, 403.
Perúsia: 195, 317.
Pessegueiro (ilhota): 53.
Piacogê (povo): 179.
Piauí: 132, 179, 186, 314.
Pindaré (rio): 178, 179, 181.
Pindorama: 189, 190.
Piocobgê (povo): 179, 316.
Piratininga (*vd.* São Paulo, cidade): 144, 306, 340, 341.
Pirro: 77.
Pison (rio): 54.
Pitões: 123, 126, 366, 373, 400.
Plymouth: 336.
Po: 178.
Polónia: 118, 389, 401.
Poncatgê (povo): 179.
Porongos: 97.
Porto: 81.
Porto Alegre (Brasil): 97.
Porto Seguro: 299, 300, 311.
Portugal: 27, 31, 69, 71, 73, 74, 77, 78, 80-83, 85-87, 90, 92, 95, 96, 103, 104, 106, 108, 118, 125, 132, 133, 140, 142-144, 150, 156, 160, 167, 176, 187, 240, 302, 304, 305, 307, 310, 312, 320, 324-328, 330, 331, 334-336, 338, 343, 346-348, 379, 391, 395, 400, 401, 403, 404, 407, 409, 412-416.
Português (povo - *vd.* Lusitano *et* Peró): 30, 31, 47, 51, 54, 55, 57-60, 62, 63, 65, 67-69, 71-75, 77-81, 83, 85-87, 89-93, 95, 96, 104, 108, 110, 114, 117, 120, 123, 125-129, 132, 133, 136, 137, 142-144, 147-149, 151, 152, 155, 157, 160, 162, 171, 173-178, 180, 182, 186-188, 194, 196, 202, 205, 233, 239, 245, 271, 279, 285, 286, 295, 296, 300-302, 304-313, 318-320, 325, 327, 329, 331, 334-341, 346-348, 357, 358, 365, 368, 381, 388, 390, 394-396, 400-403, 407, 409, 413, 415, 417.
Posen: 118.
Potiú: 309.
Prata (rio): 97, 142, 143, 176, 187, 195, 205, 306, 311, 323.
Preto (rio da Bahia): 148.
Princeton: 36.
Puramecrã (povo): 179.
Purecamekras (taba): 316.
Purias (povo): 245, 246, 349.
Puris: *o mesmo*: Purias.
Purus (rio): 186.
Quauhtemoc (povo): 73.
Quebec: 189.
Quíchua (povo): 188, 212, 295.
Quinto Império: 54, 69, 74, 320, 326.
Quito: 306.
Recife: 135, 137, 186, 306, 336, 357.
Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves: 86.
República de Kunami: 309.
República Dominicana: 176.
República Rio-grandense: 82, 97, 98, 364.
Rilhafóles (convento): 73.

- Rio de Janeiro (cidade): 19, 71, 73, 113, 115, 132, 136, 155, 172, 176, 186, 341, 377, 396, 406, 412.
 Rio de Janeiro (estado): 83, 173, 177, 245, 306, 322, 336, 347, 401.
 Rio Grande do Norte: 177.
 Rio Grande do Sul: 83, 97, 98.
 Rio Preto (Bahia): 179, 180.
 Rocca Petrella (castelo): 118.
 Rodes: 45.
 Roma (Cidade/Império): 30, 41-43, 45, 46, 48, 71-73, 77, 78, 118, 138, 147, 162, 163, 165-167, 175, 177, 233, 242, 297, 305, 337, 339, 365, 388, 404, 407.
 Romanos (povo): 35, 42, 46, 53, 75, 77, 86, 111, 137-139, 164, 165, 171, 175, 194, 209, 243, 266, 269, 317, 320, 325, 339, 344, 390, 391.
 Rondônia: 71.
 Rouen: 59, 320.
 Rua da Constituição (Rio): 19.
 S. Rissi: 185.
 Sacramecrã (povo): 179.
 Saint-Malo: 308.
 Salamanca: 347.
 Salamina: 139.
 Salvador: 51, 313, 336.
 Samoa (povos da) 128.
 Samoa Ocidental: 59, 128, 308, 309, 317.
 Santa Catarina: 322.
 Santa Cruz (terra de): 73, 84, 87, 95, 160, 189, 299-301, 417.
 Santa Maria de Concepción (ilha): 331.
 Santo Agostinho (cabo): 52.
 Santo Amaro (ilha): 182, 357.
 Santo António da Borda do Campo: 307.
 Santo Ofício: 73.
 Santos: 336.
 São Bento (mosteiro): 70.
 São Brandão (ilha): 54.
 São Francisco (rio): 306.
 São João (aldeia – Brasil): 89, 310.
 São José (baía): 171.
 São José do Rio das Mortes: 71.
 São José dos Poções: 309.
 São Lourenço (basílica): 138.
 São Luís (cidade): 103-105, 111, 112, 143, 186, 309, 314, 335, 336, 377.
 São Paulo [de Olivença]: 185.
 São Paulo (cidade, *vd.* Piratininga): 306, 334.
 São Paulo (estado): 83, 337, 347, 357.
 São Pedro (basílica de): 138.
 São Salvador (ilha): 331.
 São Vicente: 337, 340.
 Saxão (povo): 86.
 Saxónia: 389.
 Serviço de Proteção ao Índio: 406.
 Sevilha: 90.
 Sião: 268.
 Sibéria: 193.
 Siracusa: 77.
 Sofala: 52.
 Solimões (rio): 185, 408.
 Sul (região do Brasil): 130, 178
 Sul (ref. Ex-Estado do Brasil): *vd.* Estado do Brasil
 Sul-americano (povos): 91, 169, 174, 187, 369, 370.
 Sumério (povo): 344.
 Tabacuru (rio): 142, 340.
 Tabajara (povo): 181.
 Tabatinga: 185.
 Tamoio (povo): 85, 96, 126, 178, 182, 219, 245, 340, 341, 357.
 Tapajós (rio): 71, 186, 306.
 Tapuias (povos): 68, 85, 145, 169, 177-181, 184, 192, 235, 267, 327, 343, 411.
 Tapuitapera: 142, 143, 162, 181, 193, 233, 282, 308, 314, 340, 396.
 Tártaro (povo): 344.
 Taylor Institution: 104.
 Teatro da Harmonia: 98.
 Tefé (cidade): 185.
 Tefé (rio): 186.
 Tejo (rio): 96, 172, 377.
 Temembú (povo): 179.
 Tenochtitlan: 73.
 Terra do Ouro: 53.
 Terra sem Mal: 177.
 Tharsis: 52.
 Tiavéa (povo): 310, 318.
 Tibre (rio): 285, 287, 311.
 Tigre (rio): 54.
 Timbira Grande (taba): 316.

- Timbiras (povo): 96, 104, 127, 174, 178, 179, 180, 181, 183, 190, 193, 203, 204, 206, 212, 235, 243, 281, 283, 316, 317, 328, 386, 390, 398, 405.
- Tiradentes: 71.
- Tobajara (povo): 96, 235, 356.
- Tocantins (rio): 178-180, 306.
- Tonantins (Brasil): 185.
- Torre de Babel: 53.
- Toscana: 178.
- Tupi (povos): 53, 68, 69, 73, 77, 78, 80, 93, 95, 96, 103, 127, 128, 130, 136, 174, 175, 177-182, 184, 185, 188, 197, 202, 203, 207, 212, 219, 227, 235, 243, 246, 265, 269, 270, 279, 300, 219, 369, 374, 379, 405, 411, 413.
- Tupi-Guarani: 178, 271.
- Tupinambá (povo): 51, 56, 69, 96, 142, 177, 178, 181, 196, 209, 217, 223, 232-236, 239, 241, 252, 258, 267, 269, 302, 303, 308, 310, 311, 318-320, 325, 334, 339, 340, 352, 370, 390, 394.
- Tupiniquim (povo): 96, 183, 340.
- Turiaçu (rio): 179.
- Trás-os-Montes: 104.
- Trasimeno (lago): 291.
- Três Picos de Penedo: 245.
- Tróade: 264, 316.
- Tróia: 40, 43, 45, 46, 48, 77, 153, 154, 162, 164-166, 175, 177, 195, 205, 206, 216, 224, 225, 228, 232, 236, 238, 241, 243, 249, 262, 281, 305, 316, 317, 325, 338, 343, 344, 348, 350, 353, 387.
- Troiano (povo): *in* Índice Onomástico.
- Trombetas (rio): 186.
- Tshi (povo): 269.
- Tumbukas (povo): 269.
- Turco: 344.
- Turquia: 402.
- Uallaga (rio): 186.
- Ucaiale (rio): 186.
- Uçaguaba: 309.
- Universidade Brasileira: 83.
- Universidade de Coimbra: 71, 73, 77, 84.
- Universidade Nacional Autónoma do México: 348.
- Universidade de São Domingos: 347.
- Universidade de São Marcos: 347.
- Ur: 170.
- Uruguai (Rep. Oriental): 76, 97, 392.
- Uruguai (rio): 92, 306
- Valhala: 53
- Valle do Sant'Anna: 178.
- Vassouras: 145.
- Vaticano: 62.
- Veios: 77.
- Velho Mundo: 59, 64, 65, 96, 95, 144, 149, 184, 236, 279, 323, 324, 368, 400.
- Vera Cruz (ilha): 160, 174, 299, 300.
- Vermelho (mar): 53.
- Veseris (rio): 77.
- Viana (Brasil): 96, 143, 179, 181.
- Vila de Vinhais: 309.
- Vila Nova de Vinhais: 309.
- Vila Rica: 71.
- Vila Viçosa: 118.
- Ville de Boulogne (navio): 418.
- Villegaignon (fortaleza): 341.
- Vinland: 53, 54.
- Viquingue (povo): 86.
- Vouzela: 307.
- Xanto (rio): 238.
- Xerente (povo): 328.
- Xingu (rio): 186, 306.
- Wari (povo): 60.
- Wied-Neuwied: 136.

Também vaguei, Cantor, por clima estranho,
Vi novos vales, novas serranias,
Vi novos astros sobre mim luzindo;
E eu só! e eu triste!

Ao sereno Mondego, ao Doiro, ao Tejo
Pedi inspirações, – e o Doiro e o Tejo
Do mísero proscrito repetiram
Sentidos carmes.

Repetiu-mos o plácido Mondego;
Talvez em mais de um peito se gravaram,
Em mais de uns meigos lábios murmurados,
Talvez soaram.