

Moral e Enriquecimento na América portuguesa: entre a vaidade e os desenganos^[1] (Moral and enrichment in Portuguese America: between vanity and disillusionment)

Guilherme Amaral Luz (galuz@uol.com.br)
Universidade Federal de Uberlândia

RESUMEN

El presente artículo intenta interpretar los lugares comunes que se hacen representar en textos de los siglos XVII y XVIII acerca de la perdición moral que caminaría junto con el proceso de enriquecimiento colonial en América portuguesa. Esta cuestión no se aparta de la construcción poética y retórica de los mecanismos más sencillos de corrección ética de sus auditorios, empleados por poetas e historiógrafos afinados con la ideología imperial lusitana.

PALABRAS CLAVE: América Portuguesa, Moralidad, Enriquecimiento, Vanidad, Desengaño.

ABSTRACT

This article aims to interpret some commonplaces represented in writings from the XVIIth and the XVIIIth Centuries about the moral perdition which went along with the process of colonial enrichment in Portuguese America. Such a question cannot be considered apart from the poetical and rhetorical mechanisms for ethical correction, as they were employed by poets and historians involved in the ideology of the Portuguese Empire.

KEY WORDS: Portuguese America, Morality, Enrichment, Vanity, Disillusionment.

1- ENGANOS DOURADOS

“Os israelitas disseram a Gedeão: "Reina sobre nós, tu, teu filho e teu neto, porque nos libertaste das mãos dos madianitas". Gedeão lhes disse: "Nem eu reinarei sobre vós, nem meu filho reinará sobre vós. É o Senhor que reinará sobre vós". E acrescentou: "Gostaria de fazer-vos um pedido: que cada um de vós me dê o anel de seu butim". (É que os vencidos, por serem ismaelitas, tinham anéis de ouro). Eles responderam: "Daremos com prazer!" Estenderam um manto e cada um jogou ali o anel de seu butim. O peso dos anéis de ouro que pediu foi de dezenove quilos de ouro, sem contar os broches em forma de meia-lua, os brincos e as vestes de púrpura que os reis de Madiã usavam, nem as coleiras que estavam nos pescoços dos camelos. Gedeão fez com tudo isso um efod e o colocou em Efra, sua cidade. Mas todo Israel veio ali se prostituir diante do efod, causando assim a ruína para Gedeão e sua família” (Jz., 08: 22-27).

Na tradição judaico-cristã, especialmente nas *Escrituras*, o ouro é um símbolo ambivalente. Por um lado, como aparece, por exemplo, nos *Levíticos*, sua pureza o dota de propriedades ritualísticas importantes, servindo, assim, como receptáculo privilegiado de oferendas a Deus em situações de culto e reverência^[2]. Por outro lado, quando se torna autônomo em seu valor, atrai para si a cobiça dos homens, levando à ruína até mesmo os que se mostravam mais virtuosos antes de se entregarem aos seus enganos de riqueza. É este o caso exemplificado com Gedeão, no livro *Juízes*, quando, após livrar o “povo escolhido” do julgo madianita, resolveu fazer um éfode com os despojos dos vencidos, levando-o para Efra. O éfode, que, em si, constitui-se como vestimenta luxuosa e, ao mesmo tempo, sagrada e de culto, neste caso específico, moveu a cobiça do povo de Israel, que se dirigiu, conforme as *Escrituras*, para Efra e “prostituiu-se” diante dos tesouros. É interessante notar, nesta passagem bíblica, que o éfode foi uma recompensa que Gedeão desejou ao libertar os israelitas dos madianitas, recusando, assim, a

oferta que lhe fizeram os primeiros para que deles se tornasse rei. A passagem bíblica sugere que este foi um erro de Gedeão e o motivo de sua ruína e de sua família. Ela deixa entender que as leis e o reinado de Deus entre os israelitas seriam preservados por meio de um elo político entre o *Senhor* e os homens comuns, ou seja, por um rei de direito, Gedeão. O engano de Gedeão parece ter sido, assim, negar o poder de reinar, conferindo a tarefa diretamente a Deus e, ao mesmo tempo, aceitar para si a aparência de poder inscrita nos tesouros do éfode. Enfim, Gedeão, rejeitando a realeza e pedindo para si tesouros (ainda que para serem ofertados ao *Senhor*), tomou o aparato pela substância e nisto consistiram o seu fim e a ruína moral daqueles que deveria governar.

As considerações que fazemos acima sobre a simbologia bíblica do ouro demonstram o quanto é antiga tópica da cobiça como origem do desgoverno, dos males e, logo, da ira justiceira de Deus em relação ao “povo escolhido” na tradição judaico-cristã. No caso dos juízos morais sobre os destinos do Império português, este lugar comum é dos mais recorrentes, sobretudo, nos casos que mais nos interessam, quando dizem respeito à exploração econômica das possessões ultramarinas na América. Um dos primeiros exemplos de sua mobilização está em Gandavo, repetindo-se poucas décadas mais tarde, quase literalmente, em Frei Vicente do Salvador. A adoção do nome Brasil em detrimento de Terra de Santa Cruz para as colônias americanas, no parecer desses dois letrados, anunciava um grande perigo de ruína para o projeto colonial, pois colocava em primeiro plano, em evidência, um caráter acessório, embora poderoso, das finalidades da expansão ultramarina. Essas, por seu turno, naquilo que mais importaria – no seu aspecto salvífico e missionário –, ficavam escondidas, quando não esquecidas, por trás da ilusão de opulência veiculada pela rubra madeira, mais signo da brasa (do inferno) do que do lenho (cruz santa e redentora da humanidade)^[3].

É importante enfatizar, como lembra Marina Massimi, que a tópica do “engano do mundo”, aplicável ao caso aqui exemplificado com Gandavo ou Frei Vicente do Salvador, nada tem de uma simples identificação maniqueísta do mal no terreno do sensível ou da matéria. O “engano”, nos séculos XVI e XVII, afirma Massimi, está na “ilusão de perpetuidade e de autonomia substancial daquilo que adquire significado somente na relação participada com o divino”. A partir daí, a autora formula que “a essência do engano barroco é atribuir eternidade ao temporal, estabilidade ao provisório, descuidando de que o ser é analogia do Ser”^[4]. Tais afirmações, Massimi realiza ao analisar um objeto específico: o sermão pregado por Antônio Vieira na Primeira Oitava da Páscoa de 1656, na Igreja Matriz de Belém do Pará, quando fora noticiado o fracasso de uma entrada que buscava ouro e prata naquelas redondezas. Como afirma Massimi, as circunstâncias deste sermão eram árduas; não somente por conta das grandes perdas de homens e fazenda na malfadada expedição, mas por ter ocorrido em meio às querelas entre Jesuítas e “moradores” do Estado do Maranhão e Grão Pará sobre o cativo indígena, desavenças que levaram os inácianos a serem expulsos da região poucos anos mais tarde, em 1662^[5].

Em acordo com a leitura de Massimi, o referido sermão de Vieira busca demonstrar aos seus auditórios que o fracasso da expedição é “parte de um desígnio providencial, que aponta para outro valor, desta vez real, a ser perseguido”. Sua argumentação, com forte efeito consolador, induz afetos negativos nos ouvintes através de artifícios retoricamente orientados e, por meio da “reconsideração pela vis estimativa do valor do ouro”, “leva a uma mudança de juízo (desengano) acerca de que o ouro seria um mal para si, para a sociedade e para o reino”. Nesse sentido, a esperança perdida pelos moradores quanto à possibilidade do descobrimento das minas corresponderia à perda de um engano da imaginação, um bem, portanto, que se ganha no caminho de derrotar “os monstros da vaidade” que se escondiam na “aparência contraditória” de opulência dos metais preciosos. O malogro da expedição é providencial e representa uma derrota de Satanás e da Babilônia para “alívio e remédio dos povos”, reconciliando-os ou ao menos possibilitando a sua reconciliação com a “verdade”^[6].

Em sentido muito similar à argumentação vieiriana, é paradigmática a construção alegórica de

Gracián em *El Criticón* sobre a “fonte dos enganos”. Para o moralista ibérico, os vícios todos e a origem da discórdia têm raiz na *mentira*, alegoricamente tratada como primogênita da *malícia*. Na voz desta segunda, Gracián afirma que a *mentira*

“es la autora de toda maldad, fuente de todo vicio, madre del pecado, arpía que todo lo inficiona, fitón que todo lo anda, hidra de muchas cabezas, Proteo de muchas formas, centimano que a todas manos pelea, Caco que a todos desmiente, progenitora al fin del Engaño, aquel poderoso rey que abarca todo el mundo entre engañadores e engañados, unos de ignorancia y otros de malicia” [\[7\]](#).

Prosseguindo em sua fábula, o jesuíta demonstrará as “monstruosidades” (metaforizadas em hidras, Proteu, “Babilônia”, “Babel” e outros monstros de maneira geral...) produzidas pelos ânimos de quem se deixa enganar, entregando-se à sua própria ruína. Diante delas, nas situações criadas em *El Criticón*, Andrênio, com sua ignorância exemplar, entusiasmava-se de bom grado, como se não fossem aberrações, mas, antes, grandes maravilhas, o que se dava para o desespero de Critilo – esse sempre capaz de ajuizar corretamente a respeito das situações –, que tentava desenganar, sem muito sucesso, seu companheiro de viagem. Em Gracián, sob a máscara da opulência, da vida, da justiça e da graça, os monstros da vaidade humana e da malícia levam os ignorantes e imprudentes à miséria, à morte, à discórdia e à danação. O que Critilo consegue ver é a “verdade” para a qual Andrênio é cego: Critilo enxerga com a luz do desengano e pode perceber as inversões e torções de valores que a malícia produz nos ânimos dos mais ignorantes e imprudentes [\[8\]](#).

No sermão de Vieira, o desengano vem em sua forma mais “traumática”: a punição divina, que, por meio de mortes, de perdas materiais e do seu “verdadeiro entendimento” na voz do pregador, revela-se como ato misericordioso de Deus, reconduzindo seu povo ao reto caminho. Nele, é como se o pregador fora Critilo e seus auditórios, Andrênios a serem dissuadidos da crença em suas douradas fantasias. E, aqui, não se trata de um ceticismo lusitano quanto às promessas miraculosas de riqueza. Trata-se, antes, de um juízo sobre circunstâncias morais e econômicas do Maranhão e Grão Pará; juízos que se constroem a partir de tópicos mais gerais de vida longa sobre a colonização e sobre a conversão dos gentios. Vieira não duvida ceticamente da existência de ouro, não é esta a questão a ser colocada. Vieira acredita é na “verdade moral” de que o verdadeiro tesouro a se buscar na terra é a salvação, sobretudo a dos naturais; aí, para o jesuíta, encontra-se o real valor da colonização, não nas riquezas materiais da terra dotadas de valor autônomo, das quais se deve sim usufruir, mas com prudência, moderação e, sobretudo, consciência cristã [\[9\]](#).

Nesse sentido, voltando-se às circunstâncias do Maranhão e Grão Pará, o parecer de Vieira é desolador. Se, por um lado, a frustração na descoberta de minas livrava os moradores daqueles infernais tormentos construídos imagetivamente no sermão; por outro, as entradas do “ouro vermelho” [\[10\]](#) eram pródigas na obtenção de algo ainda mais perverso: o cativo injusto de índios. Em torno desse “ouro”, dava-se a discórdia no interior do corpo místico naquelas partes do Império. Argumentando contrariamente às atitudes dos moradores do Maranhão e Grão Pará em relação aos índios, Vieira, conforme identifica Pécora, Vieira defende que a saúde do corpo social (místico e político) depende da conciliação das suas partes e da subordinação das práticas e valores econômicos à ética religiosa missionária. Nesse sentido, a hierarquia entre os homens que se ordenam no corpo místico impõe obrigações aos seus membros, cabendo obediência aos subordinados, caridade aos senhores e paciência a todos. Pois o desrespeito à justiça natural, a violência ilegítima contra os índios e o cativo injusto eram práticas dos moradores cristãos que colocavam em risco a harmonia do corpo místico e, no limite, contrariavam o direito e a obrigação de pregar, tarefa providencial reservada ao Estado português [\[11\]](#). Por isso, justas punições divinas – ou misericordiosos desenganos – pareciam em iminência.

Retorna-se aqui à mesma fábula moral, ao mesmo esquema tópico repetido em *Juízes*, em Gracián, em Gandavo ou em Frei Vicente do Salvador: enganados diante da promessa de

enriquecimento, os homens dão autonomia ao “ouro”, irrompem a discórdia e se perdem do Criador, entregando-se, portanto, à ruína, colocando tudo a perder. Isso não se trata simplesmente de uma previsão ou de uma profecia; é, antes, argumento pela via do desengano. O que tais argumentos buscam é redirecionar os afetos dos auditórios para o “verdadeiro valor” das riquezas. A tarefa do pregador e dos moralistas é esta: mostrar aos instáveis homens, inclinados ao pecado desde a Queda, a verdade que se esconde na aparência sedutora dos enganos. Como nas *vanitae*, o papel dos moralistas é mostrar como são ocas e vazias as fantasias dos vícios, lembrando os pecadores da proximidade da morte e da fugacidade da vida mundana. Tal qual na alegoria de Gracián, era da sua própria morte e tragédia que ria o imprudente Andrênio no teatro de seu engano...[\[12\]](#).

2- RUINA MORAL E MALOGRO POLÍTICO

É interessante notar que não só o ouro engana os pecadores, embora ele seja paradigmático neste sentido. Em Gandavo e em Frei Vicente do Salvador, por exemplo, o engano é provocado pela ilusão de riqueza advinda do “pau-brasil” e, em Vieira, pelo “ouro vermelho” do sangue dos gentios. Enfim, o engano vem da aparência de riqueza, seja ela dourada, rubra ou, no caso do açúcar, da mais pura brancura, como se vê, por exemplo, em Frei Manuel Calado. É interessante notar que, no capítulo de abertura do livro primeiro de *O Valeroso Lucideno*, a “origem da destruição e ruína de Pernambuco” é tratada de maneira muito similar aos riscos que a descoberta do ouro poderia levar à manutenção do poder luso na América; conforme aparece no sermão de Vieira a que já nos referimos ou, mais tarde, nos escritos de Antonil do Conde de Assumar, relativos ao início da colonização das Minas. A identificação da origem da ruína de Pernambuco nos desvios morais da opulenta sociedade açucareira demonstra que os louvores à cultura da cana no século seguinte (na prosa de Andreoni ou nos versos de Prudêncio Amaral, por exemplo) não conformam juízo positivo duradouro sobre a mesma, ou melhor, que se manifeste de maneira transhistórica como forma moralmente perfeita de economia colonial. Em outros termos, o açúcar, o ouro, a mão-de-obra servil ou o pau-brasil não são origens dos males sociais e morais da colônia, mas, sim, o arbítrio imperfeito dos pecadores, que se deixam seduzir pelos enganos do mundo.

Começemos a analisar o juízo moral de Calado sobre as causas da “invasão holandesa” de Pernambuco pelo fim de sua argumentação, ou seja, pelo cenário de pecado da cidade de Olinda que, segundo o frei da Ordem de São Paulo, não tardaria de despertar a ira justiceira de Deus. Nas vésperas da ocupação holandesa, conforme Calado, a vila de Olinda era a cabeça de Pernambuco e das demais capitanias do norte do Estado do Brasil, “*república*” considerada por ele “a mais deliciosa, próspera, abundante e (...) a mais rica de quantas ultramarinhas o Reino de Portugal tem debaixo de sua coroa, e cetro”; de modo que “tudo eram delícias, e não parecia esta terra senão um retrato do terreal paraíso”[\[13\]](#). Pois, tal como um paraíso, aquela terra também seria espaço da *Queda*. “Entrou nela o pecado”; assim inicia-se o parágrafo que anuncia a transmutação da opulência em ruínas:

“(...) Foram-se os moradores dela, entre muita abundância, esquecendo de Deus; e deram entrada aos vícios, e sucedeu-lhes o que aos que viveram no tempo de Noé, que os afogaram as águas do universal dilúvio, e como a Sodoma e Gomorra, e às mais cidades circunvizinhas, que foram abrasadas com o fogo do céu. *Desdourou-se* esta terra com grande desaforo; as *usuras*, *onzenas*, e *ganhos ilícitos* era coisa ordinária, os amancebamentos públicos sem emenda alguma, por que o *dinheiro* fazia suspender o castigo; as ladroíces, e roubos sem carapuça de rebuço; as brigas, ferimentos, e mortes eram de cada dia; os estupros, e adultérios era *moeda corrente*; os juramentos e falsos não se reparava nisso; os *Cristãos novos* seguiam a lei de Moisés, judaizavam muitos deles, como bem mostraram depois que o Holandês entrou na terra, que se circuncidaram publicamente, e se declararam por Judeus; os ministros da justiça, como traziam as varas mui delgadas, como lhe punham os delinquentes nas pontas quatro caixas de açúcar, logo dobravam: e assim era a justiça de compadres” [\[14\]](#).

A quebra do vínculo com Deus (o “esquecimento”) aparece em Calado como fronteira,

separando a opulência de um paradisíaco Pernambuco e a corrupção que o transformaria em terra sem justiça, palco dos vícios, de crimes impunes e do desmando. Calado busca mostrar que a origem da perda de Pernambuco para os Holandeses estava na perda do elo dos portugueses daquelas partes com Deus, estava na introdução do pecado na terra, pecado originado nos enganos da riqueza, fazendo dos endinheirados pernambucanos soberbos pecadores que se pensavam acima da própria justiça. Citando sermão proferido pelo Visitador do Santo Ofício, Fr. Antônio Rosado, em vésperas da ocupação holandesa, Calado, então afirmava: “*de Olinda a Holanda não há mais que a mudança de um i, em a, e esta vila de Olinda se há-de mudar em Holanda, e há-de ser abrasada por os holandeses antes de muitos dias; porque pois falta a justiça da terra, há-de acudir a do céu*”^[15]. A esta caracterização de Pernambuco, elaborada pelo historiógrafo eremita, precedem, no texto, considerações teológicas a respeito dos efeitos do pecado sobre os pecadores e sobre a comunidade em que vivem de forma geral. Nelas, um conjunto de tópicos recorrentemente aplicadas nas diversas representações da eminência de ruína do Império português na América ou de suas “crises” entra em cena de maneira bastante organizada, o que nos impele a descrevê-lo e a analisá-lo mais pormenorizadamente.

O capítulo I do primeiro livro de *O Valeroso Lucideno*, em que tais considerações teológicas e a caracterização da ruína moral de Pernambuco aparecem, inicia-se com a narração de um caso bíblico retirado do Antigo Testamento, mais especificamente do livro de Josué (Js. 07). Dos versículos bíblicos específicos referidos por Calado, aqueles compreendidos entre o de número 19 e o 26 tratam da confissão e da punição de Acan quanto ao seu delito, que teria afastado o auxílio divino e, com isso, sido decisivo na derrota do povo de Israel em Hai. Em relação à culpa de Acan, percebe-se a origem do erro como efeito da cobiça. Confessa Acan:

“Vi entre os despojos uma capa babilônica muito bonita, duzentas moedas de *prata* e uma barra de *ouro* pesando meio quilo; cobicei-os e tomei-os. Eis que estão escondidos na terra, no meio de minha tenda, com a prata por baixo” (Js. 07: 19).

Na sequência, Josué manda castigar Acan severamente, que morre apedrejado junto com toda a sua família, sendo todos, em seguida, queimados com seus bens materiais (“suas fazendas”, conforme aparece em Calado) e soterrados por pedras. Quanto aos despojos escondidos na tenda de Acan, foram todos depositados “diante do *Senhor*”. Na versão de Calado, antes de dar sua sentença, Josué teria dirigido as seguintes palavras ao delinqüente: *Quia turbasti nos, turbet te Dominus*, ou seja, na interpretação do frei eremita de São Paulo, “por quanto com teu pecado nos perturbaste, e nos puseste em risco de nossa total ruína, Deus te conturbe, e te castigue asperamente”^[16].

O caso narrado, relativo ao fracasso do povo de Israel na pequena cidade de Hai, orienta, no capítulo, a mobilização de diversas outras fontes de autoridade (cristãs e pagãs)^[17] destinada a demonstrar que o pecado, alimentado pela cobiça, tem como efeito a perversão, a destruição e o abalo da ordem natural/política. Ele funciona, segundo aparece no texto, como um “monstro da natureza” e “artífice de infelicidades e desgraças” para todos aqueles que o praticam ou o permitem ocorrer, quando se tem responsabilidade sobre outros. Nessa direção, são efeitos do pecado: o medo, a culpa e o enfraquecimento dos homens, que se tornam, assim, presas fáceis para os seus inimigos, inclusive, para o grande Inimigo da cristandade, de quem os pecadores se tornam servos (“cavalos do demônio”). O pecado, a partir das autoridades mobilizadas, é tratado como terrível e horrendo, devendo ser evitado mais do que a própria morte e do que a desonra e ser alvo de repressão/repreensão social. Não nos parece, a partir disso, exagero pensar que o combate do pecado e da cobiça extrapole – ainda que não contradiga nem tampouco exclua – os domínios da mera economia salvífica pessoal de fiéis cristãos (no caso, católicos), tratando-se de elemento pertinente aos interesses da *res-publica*, do Império. O zelo com a alma dos súditos era questão de Estado.

Também em Vieira, no contexto das Guerras Holandesas, o zelo com a alma dos súditos apresenta-se como questão de Estado. Refere-se aqui ao famoso sermão de bom sucesso de

armas, pregado pelo jesuíta em 1645 na Capela Real, em presença do próprio Rei D. João IV e com o Sacramento exposto. Nele, Vieira pressupõe Portugal como nação eleita por Deus para levar sua Palavra ao mundo e entende os principais inimigos do reino como sendo os pecados dos próprios portugueses. No sermão, os portugueses precisam confiar na Graça divina e na própria presença do Rei em batalha para conseguirem triunfar sobre os “hereges” holandeses e, para isso, Vieira busca demonstrar as razões pelas quais se devem crer e rogar a Deus pelo sucesso nesta guerra. O pregador realiza isto por meio da simulação de uma “conversa” com Deus, em que se busca persuadir o Senhor dos Exércitos a atuar a favor do seu povo^[18].

São ainda muitos os outros exemplos poéticos em que o verdadeiro inimigo dos exércitos portugueses aparece como o pecado. Para citar mais um, lembramos os versos épicos que narram a tomada do forte Coligny pelos homens de Mem de Sá. Em certo momento, o chefe militar vê-se na necessidade de descobrir e punir um índio que rouba um braço inimigo, visando, supostamente, devorá-lo. Naquele momento, a “abominável” recaída antropofágica poderia colocar em risco toda a empreitada militar^[19], de maneira análoga ao crime de Acan em Hai, conforme a narrativa bíblica do livro de Josué.

Na América portuguesa do início do século XVIII, o lugar comum segundo o qual o pecado e a cobiça originariam os males políticos encontrará terreno econômico e político dos mais férteis para propagação. Nenhum outro documento talvez dê maior exemplo disso que o *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, atribuído ao então Governador das Minas, D. Pedro de Almeida, Conde de Assumar, com possíveis colaborações dos Pe. Antônio Correia e Pe. José Mascarenhas, ambos da Companhia de Jesus. De acordo com os seus principais críticos atuais, como Laura de Mello e Souza, este documento fundamentaria a defesa do castigo infligido pelo Conde de Assumar a Felipe dos Santos e aos demais insurretos de Vila Rica na ocasião do levante de 1720. Ainda segundo esta historiadora, o eixo argumentativo central da defesa residia na consideração de que “o motim ameaça a integridade do governo e, em última instância, a do monarca”. Os mais duros castigos eram, assim, justificados como meios de agir imediata e exemplarmente, na busca por coibir recorrências e dar fim às rebeliões antes de se tornarem mais difíceis de se sujeitar^[20].

A defesa das ações do Conde obedece uma argumentação fundada em princípios de razão de Estado (inspirados em fontes como Tácito, Giovanni Botero e mesmo Hobbes) e na detração, por meio de imagens moralmente carregadas, da índole da gente das Minas, naturalmente vocacionada para a rebelião contra o poder do monarca. Nesse sentido, não nos parece fortuita a circulação de escritos de Antônio Vieira entre os prováveis autores do *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*^[21]. Analogamente ao já citado sermão do jesuíta, em que se desenganam os moradores do Maranhão quanto aos males que se esconderiam por trás de uma possível descoberta de ouro, aqui, a natureza da terra das Minas “anda inquieta consigo, e amotinada lá por dentro, é como no inferno”. Isso pois “é propriedade e virtude do ouro tornar inquietos e buliçosos os ânimos dos que habitam as terras onde ele se cria”^[22]. E, mais à frente:

“(…) o ouro encerra e oculta em si muitas fezes e muitos males, dos quais saem, como da terra, vapores, certas fumaças que corrompem este ar, que por toda a parte nos cerca, o qual, penetrando por olhos, narizes e boca, e outros poros até o mais interior, e introduzindo dentro juntamente consigo as más qualidades de que está inficionado, faz que dos venenos, que envolve, resultem nos indivíduos, a que se comunica, os efeitos”.^[23]

O que se tem aqui é uma explicação racional, com base na teoria dos humores, para a corrupção moral daqueles que se enriquecem com a mineração e vivem próximos ao ouro. Respirando o seu “maligno bafo”, esses se tornariam atrevidos, irados, insolentes, desobedientes... Bafos que adviriam como que por “bocas do inferno”, das quais o diabo sairia para insuflar os mineiros. Se já isso não bastasse para a detração dos (maus) súditos do Rei naquelas partes, o documento identifica nos “paulistas”, fundadores das minas, homens da pior índole, “brutos e facinorosos”,

deixando aos mineiros a herança dos seus vícios, conforme enumerados:

“(…) todo o gênero de maldades, luxúrias, cobiças, dolos, invejas, homicídios, contendas, enganos, malícias, e murmurações; que são execrandos, ignominiosos, soberbos, arrogantes, inventores de todos os males, e desobedientes; sem juízo, sem ordem, sem amizade, sem fidelidade, e sem compaixão”.[\[24\]](#)

Por fim, os paulistas e, por extensão, os mineiros não teriam “temor nem amor de Deus, que são os dois princípios que nos obrigam a não obrar o mal”. Aos mineiros, uma personagem bíblica é comparada: Adão, “depois que pecou”. Apesar da vil condição, enobrecidos pela “fortuna”, os poderosos das Minas revestem-se de poder, de modo que “os homens assim andam trocados”, deixando tudo às avessas, “fora do lugar”, tal como se lê na *Metamorfose* de Ovídio. De novo, estamos diante da velha tópica da “aparência contraditória” de opulência nos metais preciosos, que esconderia os “monstros das vaidades”, esconderia os vícios. Melhor formulação disso não há na *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720* do que a de um “outro dourado século” – bem distinto daquele vivido pelos primeiros homens – em que os habitantes das Minas do Brasil construíam uma (des)ordem sem razão, nem lei e, assim, em atrevimento; tratava-se de um “século dourado” de brutos, portanto, enganoso, fantasioso, às avessas:

“Governados só pela razão, viviam sem leis antigamente os homens naquele ditoso século, a que os poetas chamaram dourado; os nossos mineiros, vendo-se agora em outro verdadeiramente dourado século, procuram viver não só como aqueles primeiros homens sem leis, mas também sem razão, como brutos. Ainda os mais sisudos querem que a lei seja conforme eles vivem, e não querem viver eles conforme à lei. Nem que outra coisa se podia esperar de uma república, em que atualmente está armado o atrevimento, e os direitos quase sempre desarmados” [\[25\]](#).

3- IMPUREZAS COLONIAIS

Tanto no caso de *O Valeroso Lucideno* quanto no caso do *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, identifica-se a origem dos males e da desordem na falência da justiça e do “bem comum”, diante do arbítrio de homens que se revestem de poder pela via do enriquecimento rápido. Nesse sentido, diante de uma cultura política de valorização da imobilidade social, como a das cortes do Antigo Regime, o enriquecimento colonial (com a ascensão social de homens então fora dos mais altos círculos da nobreza) apresentava-se como enorme risco. Nesse ambiente, não deve causar espanto a ambivalência moral do enriquecimento e da opulência. A riqueza confundia os méritos, rearranjava os lugares na hierarquia, enturvava o limite social entre os homens e, às sombras de um Príncipe (árbitro da distribuição dos méritos e da justiça) distante, impunha desafios à política e à administração colonial. Assim, a desconfiança em relação aos enriquecidos pode se tornar arma poderosa na retórica de defesa das ações de Assumar. Ela, historicamente, é um fator determinante para a verossimilhança da narrativa “pró-governador” referente aos “fatos” da revolta de Vila Rica em 1720.

Além do “colono enriquecido”, outras personagens “de transição” são amplamente carregadas de valores negativos quando para se detratar o estatuto moral da colônia. No caso da sociedade do ouro no Brasil setecentista, personagens como “o Paulista” e “o mulato” são exemplares; do mesmo modo que “o cristão novo” em outros contextos, como se vê, inclusive, nas passagens citadas mais acima de *O Valeroso Lucideno*. Estas personagens demonstram um paradoxo interessante do Império colonial: ao converterem outros povos, ao buscarem sua unificação em torno da cristandade e da coroa portuguesa, ao incorporarem tais homens ao organismo do Estado e da Igreja, o Império luso desconfia da conversão, da unificação e da incorporação que opera. Nele, o bárbaro, o etíope, o sarraceno, o mouro, o judeu, o oficial mecânico e outras (des)ordens disciplinadas, controladas ou vencidas sobrevivem às sombras do poder como potenciais hidras e demônios prestes a dar o bote. Os próprios homens do Império, súditos úteis da coroa no ultramar e nas colônias, trazem latentes os perigos advindos de suas origens

“impuras”, impureza que parece colidir com a universalidade pretendida. Ao serem, mas não serem (por completo ou de antiga linhagem), portugueses e cristãos, o “colonial”, o “paulista”, o “cristão-novo”, o “mameluco”, o “converso”, o “mulato” e outras figuras são tratadas recorrentemente como “inconstantes”, “dissimuladas”, “perigosas”, “indignas de confiança”, “insubordinadas”, “inclinadas ao vício e ao pecado”...

Um trecho de *Cultura e Opulência do Brasil* do Pe. Andreoni é bastante exemplar da desconfiança em relação às personagens híbridas atuantes no mundo colonial. Refere-se, aqui ao momento em que o jesuíta italiano refere-se aos “mulatos”, grupo de cuja origem Antonil identifica o primeiro descobridor das Minas do Brasil. Esses, quando escravos, afirma o jesuíta:

“(...) com aquela parte de sangue de brancos que têm nas veias e, talvez, dos seus mesmos senhores, os enfeitam de tal maneira, que alguns tudo lhes sofrem, tudo lhes perdoam; e parece que se não atrevem a repreendê-los: antes, todos os mimos são seus”^[26].

Sobre as mulatas, o parecer é ainda mais evidentemente desconfiado:

“(...) forrar mulatas desinquietas é perdição manifesta, porque o dinheiro que dão para se livrarem, raras vezes sai de outras minas que dos seus mesmos corpos, com repetidos pecados; e, depois de forras, continuam a ser ruína de muitos”^[27].

Percebe-se, aqui, que o perigo dos mulatos reside no trânsito dos mesmos no universo dos senhores, dele participando vantajosamente por meio de artifícios que provêm da sua origem no pecado e das tentações dos brancos, das suas paixões incontidas. O perigo encontra-se na falta de percepção ou na dissolução (originada pelas paixões) do limite que condiciona a inferioridade dos negros e de seus descendentes na hierarquia social, conforme o estatuto de pureza de sangue, então operante.

Voltando ao *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, a trajetória de ascensão social e econômica de Pascoal da Silva denota o uso de um artifício similar aos dos mulatos: a dissimulação. Nas palavras do autor do *Discurso*, para se elevar socialmente, Pascoal da Silva

“(...) se armou de uma afetada modéstia, brandura e cavilação, manha e docilidade, poucas palavras, e sempre submissas, com aparentes, externos visos de obediência, liberdade com particulares, cortejo com todos, o que lhe serviu não pouco para as suas conveniências, pois com estes fingimentos granjeou tanto crédito no princípio, que não havia quem dele não fiasse a sua fazenda, com o que brevemente engrossou à custa alheia, vindo a ser dos mais poderosos das Minas, e que nelas impunha muito pelo grande número de escravos, que o tinham constituído um dos primeiros no poder; e sem dúvida o fora também no respeito, se o *cabedal, que lhe dourava a vileza da condição*, lhe pudera esforçar a fraqueza do ânimo, em que só se alentou sempre a traição, porque era oficioso e malévolo, modesto e refochado, brando e vingativo; e não bastando toda a *fazenda que possuía, e o estado em que de presente se achava*, a infundir-lhe dois dedos de valor e resolução, se *meteu a prudente*, fazendo particular estudo de não apurar muito as razões em que lhe era forçoso o desquite; e menos intentou nunca nos seus agravos satisfação pública, para a qual houvesse de concorrer em pessoa, antes disfarçava, procurando reconciliar-se aparentemente com os inimigos, aos quais depois solicitava *ocultamente* todo o dano que podia”.^[28]

Destaca-se, nesse trecho, em primeiro lugar, sua estratégia argumentativa: fazer crer que Pascoal da Silva, sendo originalmente de baixa condição, servia de fingir-se virtuoso em seus gestos, como se merecesse posição mais favorável, o que lhe teria rendido o apreço daqueles a quem, cedo ou tarde, trairia. Somado a isso, o trecho também destaca que, enriquecido e feito poderoso na região, Pascoal da Silva pode ocultar ainda mais a sua origem e, com ela, suas inclinações perversas. Interessante, nesse sentido, a formulação segundo a qual “o cabedal lhe *dourava a vileza da condição*”. O grande perigo latente em personagens como Pascoal da Silva está na capacidade de dissimulação de nobreza advinda do enriquecimento, da propriedade de muitos

escravos e da conquista de cabedal social e político. O perigo reside, aqui, na traição iminente, no veneno capaz de ser disseminado sob as aparentes brandura e sujeição de súditos supostamente leais e discretos. Assim, produzindo enganos e destilando venenos, Pascoal da Silva é representado como “aranha ingrata”. A alegoria é engenhosa:

“Parece que se hão os benefícios à maneira das flores, de que os ânimos generosos, como abelhas, constipam favos; e os ingratos, como aranhas, compõem venenos”.^[29]

Ou seja, aproveitando-se da boa vontade e dos favorecimentos que se costuma devotar aos valorosos e merecedores súditos, os dissimulados transformam os melhores bens em artifícios destinados à corrupção e à ruína do bem comum. Tais “aranhas”, ao “dourarem sua vil condição” com cabedal artificialmente conquistado e “fazendas usurpadas”, espalhariam “maliciosa discórdia”, sob o disfarce e às “insígnias da paz”^[30], como conclui, sobre Pascoal da Silva, o apologista das ações do Conde de Assumar.

Tanto os mulatos de Antonil quanto Pascoal da Silva no texto em análise configuram perigos à ordem, enquanto, paradoxal e aparentemente, conformam-se muito bem a ela. Ambas as personagens nascem dos vícios e dos enganos. Os mulatos são filhos das tentações carnavais de brancos (e muitas vezes senhores) incontinentes em seu apetite sensual. Pascoal da Silva, por sua vez, exemplifica um grupo social filho da malícia e da cobiça, do enriquecimento colonial de homens de baixa estirpe. Eles se encontram no ponto de que suas origens nos vícios são encobertas pela própria aparência de virtude que dissimulam ou carregam no sangue, despertando a boa vontade dos que se deixam enganar ou por eles seduzir. Isso faz desses “seres de transição” inimigos “invisíveis” do *status quo*, alvos de desconfiança, perigos latentes; sementes para o alastramento dos pecados, para o eclipse da razão e para a introdução da discórdia no interior organismo social.

Em *Cultura e Opulência do Brasil* e no *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, essas personagens são construídas por mimesis fantásticas, tais como nas inversões e misturas monstruosas proporcionadas ao juízo moral da *persona* satírica interpretadas por João Adolfo Hansen em seu clássico estudo sobre Gregório de Matos. Tanto nos casos que analisamos quanto na sátira baiana dos seiscentos, “a dissimetria das formas misturadas está a serviço da simetria do sentido virtuoso”^[31]. Nesse sentido, o detrator de Pascoal da Silva desce com os olhos à baixeza de sua condição, construindo-a e amplificando-a em oposição àquilo que lhe falta: à discricção, à prudência e às ações voltadas ao bem comum. Assim, o narrador *evidencia* o desacordo entre os atos do suposto rebelde com as virtudes que faltam à personagem e com o *status* por ela buscado, enfatizando a discórdia decorrente de seus “venenos” e as mentiras, dissimulações, aparências e hipocrisia que lhe dão espessura.

Como visto em outro trabalho, o elogio à cultura do açúcar, tal como se apresenta em Antonil e Prudêncio Amaral, fundamenta-se na purificação e na purgação, alegorizadas no processo de obtenção dos “sacários dons” da cana. Em Prudêncio Amaral, esses dons rivalizariam com o mel da antiga Hibliéia, sendo, em Antonil, personificados na purificação moral da população colonial implicada naquela cultura, fazendo dela bons súditos e braços da coroa^[32]. Aqui, tem-se o oposto. Tendo-se aranhas no lugar de abelhas, a colônia representa-se como lugar da perdição, sinal de ruína iminente a ser provocada pelos pecados e pelos vícios. Diante do engano do ouro e do odor de suas fezes, a humanidade das Minas representa uma grande ameaça à unidade do Império e ao bem comum. Contra ela, Antonil prescreve a imposição da lei e da ordem por parte da coroa. Parecer semelhante tem o autor do *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, que defende o uso rápido e impiedoso da força para a punição exemplar de revoltosos, impondo aos súditos o temor e, assim, fazendo presente e representado o poder real na América portuguesa.

As ambivalências, portanto, do enriquecimento material garantido pela exploração da colônia ressoam também nas ambivalências do poder que os ordena (ou deveria ordenar, no parecer das autoridades cujos textos inspiram nossa análise). Esse, quando encontra a sujeição dos súditos

ultramarinos ordenados em torno do *oikos* do engenho e purificados por uma “sociedade-purgatório”, partilha-se, distribui-se, apequena-se no centro e eleva-se às suas sombras; já quando encontra a desordem e a discórdia advindas das vaidades e dos enganos dos homens, mostra-se centralizador, punitivo, impondo-se, ainda que a distância, como lugar de coerção e correção exemplar dos súditos. Ora mais tendentes a um pólo, ora a outro, tais ambivalências não se resolvem, nem tampouco se separam, na poética do poder colonial. Elas são próprias da representação política imperial e, em si, mecanismos eficazes de afirmação da unidade que aproxima, por amor ou por temor, o centro da periferia e ambos do céu.

Fecha de recepción: 12/07/2008

Fecha de evaluación 21/07/2009

Fecha de aceptación: 22/07/2008

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

A. D. Carvalho Junior, *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, Tese de Doutorado (História), Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

A. Novaes, *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

A. Novaes (Org.), *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

A. Vieira, *Sermões*, São Paulo, Hedra, 2003.

B. Gracián, *El Criticón*, Madri, Olympia Ediciones, 1995.

C. R. Boxer, *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.

Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro / Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1994.

F. M. Calado, *O Valeroso Lucideno*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

G. A. Luz, “A *oikonomia* do engenho ou o engenho da *polis* cristã: Prudêncio do Amaral, Antonil e o açúcar”. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, 39 (2009), no prelo. Texto mimeo.

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

J. A. Andreoni, [A. J. Antonil], *Cultura e Opulência do Brasil [1711]*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.

J. A. Hansen, *A sátira e o engenho*, São Paulo, Ateliê Editorial, Campinas, Editora da Unicamp, 2004.

J. L. Azevedo, *Os jesuítas no Grão Pará: suas missões e colonização*, Belém, SECULT, 1999.

M. Massimi, A palavra eficaz e a disposição dos ouvintes: articulações entre arte retórica e potências psíquicas na obra sermonística de Antônio Vieira. Texto apresentado no *Colóquio Internacional: Machado de Assis e Antônio Vieira*, Campinas, UNICAMP, 2008. Texto mimeo.

P. M. Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil - História da Província de Santa Cruz*, Belo Horizonte / São Paulo, Itatiaia / Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

V. Salvador, *História do Brasil (1500 - 1627)*, São Paulo, Melhoram

[1] Resultado parcial da pesquisa “Retórica, Poética e Representações Políticas na América portuguesa (1550-1720)”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, Brasil.

[2]

Cf., por exemplo, Lv 24: 4 e 5.

[3] P. M. Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil - História da Província de Santa Cruz*, Belo Horizonte / São Paulo, Itatiaia / Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 80. & V. Salvador, *História do Brasil (1500 - 1627)*, São Paulo, Melhoramentos, 1975. p. 15.

[4] M. Massimi, “A palavra eficaz e a disposição dos ouvintes: articulações entre arte retórica e potências psíquicas na obra sermonística de Antônio Vieira”. Texto apresentado no *Colóquio Internacional: Machado de Assis e Antônio Vieira*, Campinas, UNICAMP, 2008, Texto mimeo, p. 03.

[5] Sobre os conflitos envolvendo jesuítas e colonos no Maranhão e Grão Pará, sugerimos C. R. Boxer, *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969, pp. 284-303. & A. D. Carvalho Junior, *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, Tese de Doutorado (História), Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2005, pp. 85-120.

[6] M. Massimi, “A palavra...”, *Op. cit.* pp. 04 *et passim*.

[7] B. Gracián, “La fuente de los enganos”, *El Criticón*, Madri, Olympia Ediciones, 1995, p. 94.

[8] *Ibid.* pp. 94-110.

[9] Vale considerar, que, conforme entende Alcir Pécora, não se pode decompor, em Vieira, “a maneira como se cumpre a necessária instância militante, operacional, coletiva, em suma, política, e aquela com que se cumpre a necessária instância finalista, providencial, teleológica, subordinada a uma natureza que se dirige para a perfeição do Ser que a criou”. (A. Pécora, “Política do Céu (Anti-Maquiavel)”. A. Novaes, *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 129). Em outros termos, é preciso considerar que a ética colonizadora prescrita nos sermões deste jesuíta não dissocia os fins dos meios, a política da teologia, a economia da moral, a riqueza das suas formas justas de obtenção sob um juízo cristão.

[10] A expressão é utilizada por Vieira, conforme aparece citada em: J. L. Azevedo, *Os jesuítas no Grão Pará: suas missões e colonização*, Belém, SECULT, 1999, p. 134.

[11] Cf.: A. Pecora, “Vieira, o índio e o corpo místico”, A. Novaes (Org.), *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 423-461.

[12] Cf.: B. Gracián, “La fuente...”, *Op. cit.*, p. 109.

[13] F. M. Calado, *O Valeroso Lucideno*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 47-48.

[14] *Ibid.* p. 48.

[15] *Idem*.

[16] *Ibid.* p. 41.

[17] Dentre as autoridades citadas, destacam-se: Santo Agostinho, Aristóteles, São Tomás de Aquino, São Paulo, Santo Anastácio, Plutarco, Samuel, Laércio, Cícero, Valério Máximo, Eurípedes, Davi, São Mateus, São João Crisóstomo, Sofônias e muitas outras. Cf.: *Idem*, pp. 41-47.

[18] Cf.: A. Vieira, “Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda [1640]”, *Sermões*, São Paulo, Hedra, 2003, pp. 441-462.

[19] Sobre este episódio relativo ao Livro IV de *De Gestis Mendi de Saa*, remetemos a: G. A. Luz, *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*, Uberlândia-MG, EDUFU, 2006, pp. 136-142.

[20] Ver o estudo introdutório do texto, escrito por Laura de Mello e Souza: L. M. Souza, “Estudo Crítico”. *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro / Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1994, pp. 13-56.

[21] Cf.: *Ibid.* p. 28.

[22] *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro / Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1994, p. 60.

[23] *Ibid.* p. 61.

[24] *Ibid.* pp. 62-63.

[25] *Ibid.* pp. 67-68.

[26] J. A. Andreoni, [A. J. Antonil], *Cultura e Opulência do Brasil* [1711], São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, p. 160.

[27] *Idem.*

[28] *Discurso histórico e político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro / Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1994, pp. 69-70.

[29] *Ibid.* p. 70.

[30] *Idem.*

[31] J. A. Hansen, *A sátira e o engenho*, São Paulo, Ateliê Editorial, Campinas, Editora da Unicamp, 2004, p. 201.

[32] C.f.: G. A. Luz, “A *oikonomia* do engenho ou o engenho da *polis* cristã: Prudêncio do Amaral, Antonil e o açúcar”, *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, 39 (2009), no prelo. Texto *mimeo*.

