

SÉCULO XXI

SERGIO PAULO ROUANET [2001]

Basílio da Gama e a Ilustração

Fiz há tempos uma palestra¹ em que tentava rastrear a presença das ideias da Ilustração nos principais textos da época da Inconfidência. Utilizando a terminologia de Ferdinand de Saussure, busquei localizar essa presença em dois registros: o da língua e o da palavra.

Chamei de *língua* a grade intelectual a partir da qual os homens do século XVIII viam e pensavam sua realidade. Era um conjunto de tropos, símiles, certezas não problemáticas, evidências axiomáticas, sem o qual nenhuma palavra podia ser enunciada ou tornar-se inteligível. A língua funcionava como um código, que permitia estruturar mensagens específicas, ou como uma sintaxe, graças à qual se formavam os diferentes enunciados. A língua constava de pressupostos subjacentes e não questionados, com categorias descritivas extraídas do direito natural ou do empirismo, sobre um fundo normativo que incluía a perfectibilidade do homem, a onipotência da política, a esperança na educação, a fé na dignidade e na liberdade do homem.

Todos esses elementos da língua podem ser reduzidos à ideia de uma razão universal, que se opõe à tirania e ao obscurantismo, além de todas as fronteiras nacionais e políticas. Em geral, portanto, a língua ilustrada consta de dois princípios estruturadores, que mesmo quando não aparecem na superfície dos diferentes textos podem ser decifrados em seu conteúdo latente: a racionalidade e a universalidade. O primeiro princípio é frequentemente expresso na metáfora da luz combatendo as trevas. O segundo define o espaço em que a razão atua, a extensão, em princípio ilimitada, do campo em que se trava a batalha.

As realizações concretas das virtualidades da língua pertencem ao domínio da *palavra*. Se a língua era determinista, a palavra era livre.

1 ROUANET, Sergio Paulo. "As Minas iluminadas: A Ilustração e a Inconfidência". In: *Tempo e história*. Org. de Aduauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 329-45.

Usando a mesma língua, dois pensadores podiam articular palavras diferentes. Por exemplo, aceitando basicamente os mesmos pressupostos e utilizando o mesmo vocabulário, Voltaire e Rousseau advogaram dois caminhos diferentes para evitar a tirania, um absolutismo esclarecido capaz de garantir a liberdade de expressão e de consciência, no caso de Voltaire, e uma democracia radical, no caso de Rousseau: eram palavras diferentes sobre o pano de fundo de uma língua comum. O acúmulo de todas essas palavras gerou algo como um acervo semântico. No plano da palavra, a Ilustração não era uma sintaxe, uma grade uniforme, e sim um repertório pluralista de temas e ideias, utilizável seletivamente segundo o tipo de palavra que se desejava enunciar, e em função de características individuais, de classe, ou de nacionalidade.

Procurei mostrar como os textos dos inconfidentes se encadeavam com a Ilustração através desses dois pontos de cruzamento. Proponho-me agora aplicar o mesmo método para elucidar o nexos entre a Ilustração e Basílio da Gama.

Começando com a língua, é bom lembrar que o topos da luta da luz contra a escuridão é de origem cristã, e simboliza a guerra de Deus com o demônio, ou do Cristo contra o anticristo. Ele é apropriado pela monarquia absoluta – Luís XIV como o Rei Sol – e depois pelos próprios adversários da monarquia absoluta. Essa metáfora está presente em todos os vocábulos que designam o movimento enciclopedista – Ilustração, Iluminismo, Esclarecimento, *Aufklärung*, *Lumières*, *Enlightenment*. De fato, a Ilustração queria iluminar o mundo, expulsar o poder ilegítimo do covil tenebroso em que se escondia, livrar o homem do *préjugé*, escuridão da inteligência, e para isso martelava incessantemente o grande simbolismo da luz e da treva. Para Holbach, por exemplo, a superstição e a tirania, essas duas fúrias, fizeram do mundo um “cárcere tenebroso”, impedindo “a luz de abrir passagem em sua morada escura”. Daí resulta uma ética da visibilidade. “Afasta pois, ó ser inteligente, a venda que cobre tuas pálpebras: abre teus olhos à luz, serve-te do archote que a natureza te apresenta.” É o simbolismo maçônico de Mozart, na *Flauta encantada*, o combate de Sarastro contra a Rainha da Noite: *Die Strahlen der Sonne vertreiben die Nacht*.

A metáfora da luz dissipando as trevas é o primeiro grande princípio organizador do *Uraguai*, e isso desde a epígrafe. Ela consta dos seguintes versos, retirados do oitavo canto da *Eneida*:

At specus, et Caci detecta apparuit ingens
Regia, et umbrosae penitus patuere cavernae.

Ou seja: “A gruta e a vasta morada de Caco apareceram a descoberto, e as sombrias cavernas ficaram inteiramente expostas”. Trata-se do combate que Hércules travara contra o monstro canibal Caco. Com a chegada do herói, Caco se refugia em sua caverna, juntamente com bois roubados, mas Hércules arremessa um rochedo contra a entrada e penetra na gruta, iluminando-a e dominando o monstro. Vale a pena transcrever os versos que vêm depois dos citados por Basílio:

Não seria diferente se a terra se rachasse sob o efeito de um tremor violento e aparecessem as moradas infernais e se desvendassem os sombrios reinos odiados pelos deuses: ver-se-ia do alto o imenso abismo e os manes tremeriam diante da claridade.

Quando Hércules entra, inundando de luz o covil, Caco vomita fogo e com a fumaça recria a escuridão. Mas Hércules estrangula a criatura e com isso

Abre-se sem demora a negra morada e aparecem à luz os bois furtados e outras rapinagens.

Toda essa passagem convém como uma luva a um poema que, como o *Uraguai*, pretendia ilustrar o combate entre a luz da razão, representada por Pombal e Gomes Freire de Andrade, e as trevas da superstição, representadas pelos jesuítas. Depois da vitória, a grande claridade da razão ilumina as cavernas do obscurantismo e reduz à impotência os inacianos, monstros de batina cuja ambição e desonestidade se tornam visíveis à luz do dia.

O soneto introdutório reintroduz a alternância da luz e da sombra. Dando instruções a um artista imaginário, Basílio diz como deve ser a estátua de Pombal. Devem mostrar-se as realizações luminosas do herói, como a conquista da paz, da justiça e da abundância, assim como a reconstrução de Lisboa, mas deve mostrar-se, também, “em lugar remoto, e escuro, chorando, a Hipocrisia”.²

2 Ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Conde de Oeiras. Todas as citações de Basílio da Gama são feitas

O mesmo rodízio ocorre em todo o poema, “mistura das luzes e das sombras”, como diz Basílio, ao descrever o claro-escuro do acampamento, durante a enchente, entre o “emaranhadíssimo arvoredor”, onde não chega à claridade, porém perto da luz solar, como “os leves passarinhos”.³

A noite está associada ao mal. É um castigo que a natureza impõe à criatura culpada:

*Era alta noite, e carrancudo e triste
Negava o céu envolto em pobre manto
A luz ao mundo.*⁴

É o reino da masmorra, de que falava Holbach, aquele em que o pérfido Balda encarcera Cacambo:

*Manda
Que uma escura prisão o esconda e aparte
Da luz do sol*⁵

É o mundo da morte, que acaba sendo o destino de Cacambo, e também o de Lindoia. Esta

*não quer que o esposo longamente a espere
No reino escuro, aonde não se ama.*⁶

Os jesuítas pertencem à noite. No *Epitalâmio da Senhora D. Maria Amália*, eles são descritos como “negros bandos de noturnas aves”.⁷ É assim que os retrata o *Uraguai*: sombrios, negros como sua roupeta. Quando embarcam para o exílio, depois de expulsos por Pombal, são acompanhados por um negro séquito de infâmias, que evitam, furtivamente, a luz do dia.

a partir da primorosa edição de Ivan Teixeira: *Obras poéticas* de Basílio da Gama (São Paulo: Edusp, 1996).

3 I, 220-225.

4 III, 43-45.

5 III, 175-177.

6 III, 197-198.

7 Estrofe XII.

*Os lenhos mercenários junto à terra
Recebem no seu seio, e a outros climas
Longe dos doces ares de Lisboa,
Transportam a Ignorância, e a magra Inveja,
E envolta em negros, e compridos panos
A Discórdia, o Furor. A torpe, e velha
Hipocrisia vagorosamente
Atrás deles caminha [...]
[...] E ela
Com os olhos no chão da luz do dia
Foge, e cobrir o rosto inda procura
Com os pedaços do rasgado manto.⁸*

A luz está associada ao bem. É o princípio solar, encarnado pelos portugueses, o *fiat lux* profano que vem dissipar as trevas da teocracia. A luta vitoriosa da luz contra a noite é expressa metaforicamente no episódio em que os portugueses chegam no alto de uma montanha, antes do raiar do dia, e a princípio nada veem do outro lado, porque a vista está encoberta por

*[...] tarda e fria névoa, escura e densa.
Mas quando o sol de lá do eterno, e fixo
Purpúreo encosto do dourado assento
Com a criadora mão desfaz, e corre
O véu cinzento de ondeadas nuvens
Que alegre cena para os olhos! Podem
Daquela altura, por espaço imenso,
Ver as longas campinas retalhadas
De trêmulos ribeiros; claras fontes
E lagos cristalinos, onde molha
As leves asas o lascivo vento
[...]
Verde teatro, onde se admira quanto
Produziu a supérflua natureza.
A terra sofredora de cultura
Mostra o rasgado seio; e as várias plantas*

⁸ III, 270-283.

*Dando as mãos entre si, tecem compridas
Ruas, por onde a vista saudosa
Se estende, e perde. O vagaroso gado
Mal se move no campo, e se divisam
Por entre as sombras da verdura, ao longe,
As casas branquejando, e os altos templos*⁹

Essa vista idílica não é evidentemente a do país real, subjugado por uma tirania retrógrada, e sim a do país futuro, liberto da opressão religiosa, com campos verdejantes, com rebanhos numerosos, pacífico, harmônico, produtivo. O que o sol revela, dissipada a neblina, é uma utopia iluminista, em que as plantas dão-se as mãos e os homens dão as mãos às plantas, em que o trabalho e a técnica interagem com a natureza para a produção de uma comunidade transparente, de um mundo luminoso em que tudo é claro, branco e cristalino. É a mistura de uma utopia racional, utilitária, patriarcal, como a que Voltaire quis criar em Ferney, e de uma utopia rousseauniana, arcádica, matriarcal, como a descrita na *Nouvelle Heloise*, em que Julie é o centro de uma comunidade de vidro em que até o nome, Clarens, é translúcido. E essa última utopia, alimentada no mito clássico da Idade de Ouro, que Basílio evoca no *Epitalâmio*:

*Inda hás de ver a Pátria, e o Reino amado
O céu todo de nuvens descoberto;
Errar nos montes sem pastor o gado
E sem cultura, e sem limite certo,
Ondear pelo campo o trigo louro
Imagem da saudosa Idade de Ouro.*¹⁰

Essas miragens custaram a vida de milhões de índios, e não se realizaram nunca. Mas a lição não foi aprendida. Um século e meio depois, outro exército, o do Brasil republicano, animado pelo mesmo propósito modernizador, quis também levar a civilização a outro povo primitivo, os jagunços de Antônio Conselheiro. Outro massacre, e outro fracasso. Será que na partilha entre a luz e a noite os derrotados estavam realmente no campo da obscuridade?

⁹ IV, 33-54.

¹⁰ Estrofe XIII.

Basílio da Gama, em todo caso, não tinha muita certeza disso. Os vilões do seu poema são os jesuítas, não os índios. Por isso os índios perturbam o esquema dualista, ajustando-se mal à oposição maniqueísta entre o dia e a noite.

Para uma índia como Lindoia, a noite não é sempre punitiva. Ela pode ser consoladora, como quando mergulha a moça no sono, “suave esquecimento dos seus males”.¹¹ Essa noite benfazeja pode aliar-se à luz, para mais eficazmente realçar a pureza dos silvícolas e a maldade dos seus algozes. Por isso é tenebroso o caminho que Caitutu atravessa para chegar ao cadáver da irmã, pois tenebrosas foram as maquinações dos jesuítas, que levaram a essa tragédia.

*E a irmã por entre as sombras do arvoredos
Busca com a vista, e teme de encontrá-la.
Entram enfim na mais remota, e interna
Parte de antigo bosque, escuro, e negro.*¹²

O corpo de Lindoia jaz perto

*De um fúnebre cipreste, que espalhava
Melancólica sombra.*¹³

Enroscada no cadáver está uma cobra, símbolo de Satã, o jesuítico príncipe das trevas.

Mas em si mesmo o lugar onde Lindoia escolheu morrer é radioso, como radioso era o aspecto da morta, iluminada por sua pureza. Depois de atravessar a floresta escura, Caitutu encontra o corpo da irmã num *locus amoenus* clássico, ao pé de uma fonte murmurante, junto uma latada de jasmims e rosas. Lindoia, reclinada,

*Como que dormia,
Na branda relva e nas mimosas flores.*¹⁴

11 III, 325-329.

12 IV, 143-145.

13 IV, 156.

14 IV, 152-153.

Seu pálido semblante conservava ainda

*Um não sei quê de magoado e triste
Que os corações mais duros entenece.
Tanto era bela no seu rosto a morte!*¹⁵

O claro-escuro aponta, aqui, para a condensação de duas ideias numa só, a fusão do crime e da inocência, que o poeta exprime num oxímoro: o lugar era “delicioso e triste”.¹⁶

Por outro lado, no combate entre o bem e o mal, a luz nem sempre está do lado dos europeus. É o que Gomes Freire de Andrade descobre quando Cacambo ateia fogo às tendas dos portugueses.

Lá, como é uso do país, roçando
Dous lenhos entre si, desperta a chama.
Ao vento
Deixa Cacambo o resto e foge a tempo
Da perigosa luz [...]
Quando a chama abrasadora
*Começa a alumiar a noite escura.*¹⁷

Aqui quem empunha o archote é o índio, e quem se abriga na noite é o civilizado. O nativo se bate em nome da razão natural, *lumen naturale*, o europeu em nome da razão de estado, escura como os cárceres do antigo regime.

O segundo princípio estruturador da língua ilustrada é a universalidade. Por mais sensíveis que fossem à variedade dos usos e costumes, no tempo e no espaço, os homens da Ilustração acreditavam numa razão universal, tanto teórica quanto prática.

Ora, a universalidade é a atmosfera que envolve o *Uruguai*.

A natureza não tem nessa obra nenhuma função particularizante. É uma natureza abstrata, de convenção, e não uma natureza marcada por uma toponímia, por uma geografia. Já se observou que não há no poema nomes de lugares nem de acidentes. Como lembrou Antonio

¹⁵ IV, 195-197.

¹⁶ IV, 149.

¹⁷ III, 101-108.

Candido, só ocorrem no poema expressões como “ventajosa colina”, ou “escalvada montanha”. O rio Uruguai não aparece no texto, que só fala em “arreatado e caudaloso rio”. Mas mesmo aí o rio tem um aspecto estranhamente alegórico, como se vê no episódio em que ele ajuda Cacambo a atravessá-lo a nado.

Já sabia entanto

A nova empresa na limosa gruta

O pátrio rio; e dando um jeito à urna

*Fez que as águas corressem mais serenas.*¹⁸

O rio Uruguai de Basílio se parece mais com o Tibre virgiliano, que ocasionalmente se personalizava, com seu corpo “limoso” e cabelos de caniços entrelaçados, do que com um verdadeiro rio gaúcho. É verdade que o título se refere a um rio específico. Mas ninguém descobriu de onde o autor tirou o nome “Uraguai”, pois todos os mapas da época só usavam a forma pela qual o conhecemos hoje, “Uruguai”. Assim, o único acidente natural reconhecível deixa de ser reconhecível, transformando-se num rio meio verdadeiro, meio mítico. Graças a essa imprecisão, o sertão se transforma num espaço poético indiferenciado, “encarnando quase simbolicamente os quatro elementos do mundo... sob certos aspectos, o Uruguai é uma tessitura de terra, água, fogo e ar”.¹⁹ Impossível imaginar algo mais universal que os quatro elementos, desde os pré-socráticos vistos como constitutivos da matéria em geral, viva ou inerte, em todas as partes do universo.

A história, no poema, é tão pouco singularizante quanto a geografia. Desde o início Basílio deixa claro que a guerra das Missões é um episódio da história mundial. O que se passa aqui é um mero reflexo de disputas dinásticas no velho continente. Para Andrade, os índios deveriam entregar suas terras aos portugueses porque “o sossego da Europa assim o pede”.²⁰ A ação dos jesuítas na América era um simples capítulo de sua ação em âmbito mundial. Como deixa claro o painel que Andrade contempla no fim do poema, em que se retratam cidades, províncias e reinos, o que estava em jogo era um projeto planetário:

¹⁸ III, 92-95.

¹⁹ CANDIDO, Antonio. “A dois séculos d’O Uraguai”. In: *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, p. 177.

²⁰ II, 138.

No alto sólio
Estava dando leis ao mundo inteiro
*Companhia.*²¹

Em sua ambição de domínio universal, abrangendo a China, em que os padres se aliam aos bonzos, o Japão, em que fomentam discórdias, a França, em que armam braços regicidas, a Inglaterra, em que organizam complôs contra o Parlamento, em toda parte os jesuítas estão presentes. A história das Missões dissolve-se na história do mundo como a geografia missioneira dissolve-se num espaço homogêneo.

E o povo? Os índios são em geral indeterminados. Sabemos que são guaranis, mas é um conhecimento que devemos aos historiadores. No poema, nada nos é dito sobre sua língua e sua etnia. Por mais que usem cocares e flechas, Cacambo e Cepé são seres genéricos, e não homens particulares, inseridos em culturas particulares.

Em suma, tudo se passa como se todo o poema se movesse num espaço universal abstrato, sem diferenciações naturais, históricas ou culturais.

Podemos concluir que Basílio usou com grande competência os dois principais elementos da língua da Ilustração, a metáfora da luz e o princípio da universalidade. Nisso ele não inovou, nem podia inovar.

Mas, como vimos, era no eixo da palavra, e não da língua, que os homens da Ilustração afirmavam sua originalidade. A palavra particular podia exprimir conteúdos singulares, desde que o fizesse na língua comum. Sem dúvida, mesmo na dimensão da palavra o vínculo com a Ilustração se mantinha. A palavra particularizante se articulava no estoque temático da Ilustração. Mas a forma de atualização desse vínculo era livre. Dependendo dos conteúdos particulares que o sujeito da enunciação quisesse expressar, ele podia privilegiar certos autores, selecionar alguns tópicos, trabalhar algumas ideias, estabelecer certas associações, em detrimento de outros autores, tópicos, ideias ou associações. Foi assim que os protagonistas e pensadores da Revolução Francesa se apropriaram da Ilustração. Utilizando obrigatoriamente a mesma língua, a língua da Ilustração, uns iam buscar em Montesquieu sua condenação da tirania, enquanto outros estavam mais interessados em sua teoria da separação dos poderes. Uns iam se abastecer em

²¹ V, 4-6.

Voltaire de argumentos a favor da liberdade de imprensa, outros de argumentos contra o cristianismo. Uns procuravam em Rousseau sua teoria da vontade geral e outros sua teoria da educação.

Quais foram as escolhas de Basílio?

Uma rápida inspeção de sua obra mostra que ela se estrutura preferencialmente em torno de certos temas do estoque semântico da Ilustração, deixando outros em posição secundária. Entre os temas acentuados está a condenação da tirania, o topos mais característico da Ilustração. O domínio dos padres, para Andrade, é “império tirânico”.²² Está igualmente o pacifismo, uma das bandeiras favoritas dos filósofos do século XVIII. O tema aparece com muito brio em Basílio, por mais paradoxal que se afigure sua ocorrência numa epopeia destinada a celebrar façanhas marciais. A guerra, para Basílio, é

Fonte de crimes [...]

Por quem deixa no rego o curvo arado

O lavrador, que não conhece a glória;

E vendendo a vil preço o sangue, e a vida,

*Move, e nem sabe por que move a guerra.*²³

Mas Basílio deu especial destaque a dois temas da Ilustração, o anticlericalismo e o pró-indigenismo.

A luta pela secularização assumiu no século XVIII a forma de uma violenta campanha anticlerical. A batalha antirreligiosa foi a grande cruzada da Ilustração. Ela teve duas vertentes, uma deísta, com Voltaire e Rousseau, que pregava a religião natural, sem templos e sem rituais, e outra materialista, com Holbach e Diderot, que negava a existência de Deus. Ambas tinham em comum a condenação da Igreja – *écrasez l'infâme* – e a denúncia do clero, cúmplice da tirania e instigador do fanatismo, pela mentira e pela manipulação.

A partir de um certo momento, as duas passaram a ter em comum algo de mais específico, o antijesuitismo, e nisso se encontraram com a autoridade secular, que se sentia crescentemente ameaçada com o poder paralelo representado pela Companhia de Jesus.

²² II, 131.

²³ I, 73-77.

Voltaire, que tinha sido educado pelos jesuítas e que no início não lhes queria mal, transformou-se no cruzado mais virulento da campanha antijesuítica depois que eles contribuíram para a suspensão da *Encyclopédie*, e sobretudo depois que foi pessoalmente atacado numa publicação dirigida pelos jesuítas, o *Journal de Trévoux*.

Basílio da Gama foi leitor assíduo de Voltaire, de quem traduziu a tragédia *Mahomet* e a cujo *Candide* tomou emprestado o nome de Cacambo, no poema o principal interlocutor indígena de Gomes Freire de Andrade. Mas deve ter tido especial predileção pelas obras antijesuíticas do Patriarca de Ferney. Duas devem ter sido do seu particular interesse, pois tratavam justamente da questão das reduções jesuíticas na América. Ambas são de 1759, o mesmo ano da expulsão dos jesuítas de Portugal. Uma é o próprio *Candide*,²⁴ que como se sabe tem um capítulo narrando a visita do herói a um dos estabelecimentos jesuíticos no Paraguai. O outro texto está na *Relação da viagem do irmão Garassise*.²⁵ É uma sátira sobre a suposta viagem que um jesuíta, o irmão Garassise, teria feito a Lisboa, onde visitou seu companheiro de ordem, o padre Malagrida, preso por ter atentado contra a vida do rei de Portugal. É o mesmo Malagrida que a feiticeira Tanajura mostra por suas artes mágicas a Lindoia. Na visão, Malagrida é “um curvo e branco velho”, sendo conduzido ao suplício pelo fanatismo,

Com os olhos vendados, e escondido

Nas roupas um punhal banhado em sangue.²⁶

Na sátira de Voltaire, esse punhal, com que Malagrida quis ferir o rei, é oferecido pelo preso ao irmão Garassise, como uma relíquia preciosa, capaz de operar milagres. Além do punhal, Garassise recebe do preso um pacote, e o leva a Paris. O conteúdo do pacote deve ter deliciado Basílio, que com toda certeza leu e releu esse texto. Eram manuscritos relatando como os jesuítas tinham instigado na Colônia do Sacramento uma revolta dos índios contra seu rei legítimo; como tinham excitado uma sedição no Brasil, para restabelecer a união e a paz; como tinham tomado providências para enviar o rei de Portugal para prestar contas a Deus

24 Voltaire. *Candide*. Paris: Hachette, p. 199.

25 Voltaire, “Relation du voyage de frère Garassise, neveu de frère Garasse, successeur de frère Berthier”. In: *Mélanges*. Paris: Pléiade, 1961.

26 III, 301-304.

por suas ações; e como o padre Malagrida e seus cúmplices não tinham recebido ainda a coroa do martírio, que todos lhes desejavam.

Quanto ao pró-indigenismo, ele comportava, na Europa, uma vertente primitivista, que idealizava o selvagem e o considerava superior ao civilizado, e outra, antiprimitivista, que partia do postulado da superioridade cultural dos europeus, embora defendesse os direitos dos silvícolas. O representante mais conhecido da primeira vertente é evidentemente Rousseau, leitor de Montaigne, e que por essa via baseou em grande parte no índio brasileiro sua tese de que o homem é naturalmente bom, e de que o ideal político era a instituição, pelo contrato social, de uma nova ordem de coisas, que combinasse as virtudes do estado de natureza com os limites impostos pelo estado civil. A outra vertente é mais representativa de um século que estava descobrindo, com Turgot, a noção do progresso, à luz da qual os homens modernos não podiam deixar de ser vistos como superiores aos primitivos, material e intelectualmente. Voltaire era claramente antiprimitivista.

Mas primitivistas e antiprimitivistas estavam unidos na condenação das barbaridades praticadas pelos europeus contra os povos nativos.

Nas *Cartas persas*, Montesquieu diz que, “desesperando de reter na fidelidade as nações vencidas, os espanhóis decidiram exterminá-las e enviar da Espanha os povos fiéis. Jamais projeto tão horrível foi mais pontualmente executado. Viu-se um povo tão numeroso quanto todos os da Europa desaparecer com a chegada desses bárbaros”.²⁷

Também Voltaire fustiga os massacres perpetrados no Novo Mundo pelos espanhóis. Citando Las Casas, ele deplora a sorte desses infelizes, “quase nus e sem armas, perseguidos como cervos no fundo das florestas, devorados por mastins, fuzilados, ou surpreendidos e queimados em suas habitações”. Para Voltaire, houve nada menos que “a extinção total de uma raça de homem”. Em *Alzire*, um governador do Peru, Guzmán, diz que “nós, destas terras destruidores implacáveis, nós, sempre insaciáveis de ouro e de sangue, nós degolamos esse povo em vez de ganhar sua estima. Graças a nós, tudo é sangue, tudo é pólvora... Flagelos do novo mundo, injustos, vaidosos, avaros, só nós nesse país somos bárbaros”.²⁸

Em seu *Suplemento à viagem de Bougainville*, Diderot faz um velho polinésio dizer que o almirante branco tinha se comportado como

27 APUD Sergio Paulo Rouanet. In: *As Minas iluminadas. Op. cit.*, p. 334.

28 APUD Sergio Paulo Rouanet. In: “Voltaire”. Ouro Preto, Centro de Estudos do Século XVIII, 1994, p. 19.

um “chefe de bandidos”, que tentaram introduzir a distinção entre o meu e o teu na sociedade taitiana, corrompê-la com uma civilização nefasta, e envenenar com doenças venéreas as mulheres que lhes foram generosamente oferecidas.²⁹

Mas tendo se expressado, como era inevitável, na *língua* da Ilustração, Basílio da Gama usa a liberdade de que dispunha no eixo da *palavra* para trabalhar o anticlericalismo e o pró-indigenismo da Ilustração segundo ênfases próprias.

Com relação ao primeiro *topos*, Basílio evitou o anticlericalismo genérico dos filósofos, concentrando-se apenas numa de suas variedades, o antijesuitismo.

Não há sinais, com efeito, de nenhuma crítica à Igreja como um todo. Ao contrário, é em nome da Igreja que o poeta condena os jesuítas. Eles são sacrílegos, porque despedaçaram as imagens religiosas, espalhando-as no chão,³⁰ e para não perderem seus privilégios comerciais não hesitaram em calcar o crucifixo.³¹ E são heréticos, porque permitiram que os chineses continuassem cultuando Confúcio.³²

Desse modo, Basílio concentra no jesuíta, metonimicamente, toda a hostilidade que os enciclopedistas dedicavam ao clero em geral. Quanto ao antijesuitismo em si, não há diferença sensível entre o de Basílio e o dos filósofos europeus. Os padres são acusados de fanatismo, e de utilizarem a religião para tiranizar suas ovelhas e instigar nelas a rebeldia contra seu soberano legítimo.

Esse absoluto

Império ilimitado, que exercitam

Em vós os padres, como vós, vassalos,

É império tirânico, que usurpam.

Nem são senhores, nem vós sois escravos.

[...] São os bons padres,

Que vos dizem a todos que sois livres

E se servem de vós, como de escravos.

Armados de orações vos põem no campo

Contra o fero trovão da artilharia,

²⁹ DIDEROT, Denis. *Supplément au Voyage de Bougainville*. Paris: Garnier Flammarion, 1972, pp. 147-53.

³⁰ IV, 273.

³¹ V, 60.

³² V, 52-53.

*Que os muros arrebatam, e se contentam
De ver de longe a guerra: sacrificam
Avarentos do seu o vosso sangue.
Eu quero à vossa vista despojá-los
Do tirano domínio destes climas.*³³

Os padres são licenciosos, e não hesitam em explorar sexualmente as índias. Assim, o ridículo mameluco Baldetta foi concebido por mãe estéril graças às “orações de Balda”.³⁴ Aliás, personagens ridículos não faltam. O irmão Patusca, por exemplo, “de pesada, enormíssima barriga”,³⁵ muito amigo de paíes e presuntos, foge em seu jumento sempre que há risco de guerra. É decerto parente daquele padre das *Cartas chilenas*, montado em nédia mula, cangalhas no nariz, corpo em forma de nabo. Além de rebeldes, tiranos, libertinos e poltrões, os padres são capazes de todas as atrocidades, como o assassinato de Cacambo e a cruel execução de Tanajura, queimada viva numa cabana.

Quanto ao segundo *topos*, o pró-indigenismo, Basílio parece inserir-se no veio central da Ilustração europeia. Assim, ele toma o partido dos índios, contra a crueldade e a rapacidade dos brancos. Os padres, para ele, exploram a força de trabalho dos índios e os escravizam. O próprio herói comete um massacre comparável àqueles que os enciclopedistas abominam, ainda que a culpa fosse dos jesuítas. Por ordem de Andrade, as campinas vão cobrir-se

*De semivivos palpitantes corpos
De míseros mortais, que inda não sabem
Por que causa o seu sangue vai agora
Lavar a terra, e recolher-se em lagos*³⁶

Mas há um importante desvio no que se refere à polêmica entre os primitivistas e os antiprimitivistas.

À primeira vista, Basílio se filia aos primitivistas. O fantasma do bom selvagem aparece em toda parte, na coragem e na lealdade dos homens, e na inocência e beleza das mulheres, representadas por Lindoia. A fala de Cacambo é um modelo de razão natural, não deformada pela corrupção

³³ II, 128-150.

³⁴ II, 245.

³⁵ IV, 116.

³⁶ II, 160-164.

civilizada, e a de Cepé é um modelo de altivez natural, a mesma que Montaigne atribuiu aos tupinambás brasileiros:

*Todos sabem
Que estas terras que pisas, o Céu livres
Deu a nossos avós; nós também livres
As recebemos dos antepassados.
Livres as hão de herdar os nossos filhos.
Desconhecemos, detestamos jugo.³⁷*

No melhor estilo da Ilustração, o poeta recorda que, antes da chegada dos europeus, os índios viviam livres, e agora estavam em cativeiro, escravizados, “despojo da perfídia da Europa”, numa terra branquejada com “os não vingados ossos dos parentes”.³⁸ Melhor fora que os homens de além-mar jamais tivessem aportado às praias americanas!

*Gentes da 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.³⁹*

No entanto, a impressão de primitivismo que se tem numa primeira leitura é superficial, e não resiste a um exame mais atento. Se o poema louva as virtudes do índio não é para dizer que ele é superior ao branco, e sim para dizer que não lhe é inferior. Cacambo não é melhor que Gomes Freire de Andrade, é seu igual. É nisso que está a novidade estupenda de Basílio com relação a seus modelos europeus. Ele não é nem primitivista nem antiprimitivista, é igualitário.

A tese da igualdade se funda em duas proposições, a de que índios e brancos são igualmente valentes, e a de que são igualmente racionais. A demonstração da primeira proposição é feita nas cenas de batalha, e a da segunda no debate entre Andrade e seus dois interlocutores índios.

No campo de batalha, os índios nada ficam a dever aos portugueses. Quem poderia crer que aqueles bárbaros, rudes e indisciplinados

³⁷ II, 177-183.

³⁸ II, 52-53.

³⁹ II, 171-174.

*Se atravessassem no caminho aos nossos
E que lhes disputassem o terreno?*⁴⁰

Nisso Basílio tem uma imparcialidade verdadeiramente homérica. Assim como a *Ilíada* trata com a mesma reverência os heróis gregos e os troianos, o *Uruguai* não distingue entre a bravura dos índios e a dos europeus. Homéricas, também, são as proezas dos guerreiros nativos. São figuras indômitas, como Tatu Guaçu, revestido com uma couraça de pele de jacaré, disposto a sozinho pôr termo à guerra, ou “Caitutu malferido”, irmão de Lindoia, ou Cacambo, que cede apenas “ao número, ao valor”, ou o “grande Cepé”, que intimado a render-se morre lutando:

*Quis três vezes
Levantar-se do chão: caiu três vezes,
E os olhos já nadando em fria morte
Lhe cobriu sombra escura, e férreo sono.*⁴¹

No debate com Cacambo e Cepé, Basílio tenta mostrar que os selvagens são tão racionais quanto os portugueses. Cacambo invoca a razão natural e Andrade a razão de Estado, mas o fazem com argumentos igualmente convincentes. Como homem sensato, Cacambo se alegra quando “as armas dão lugar à razão”.⁴² Ele é capaz de usar a mais fina dialética para mostrar que seus adversários estavam cometendo uma ingenuidade política ao trocar a Colônia do Sacramento pelos Sete Povos. Cepé é mais intransigente que Cacambo, mas ambos, defendendo suas respectivas posições, são tão lógicos quanto Andrade.

Por que a “palavra” de Basílio da Gama atualizou assim, e não de outro modo, a língua da Ilustração?

Sabemos que o homem da Ilustração realizava no acervo semântico disponível escolhas temáticas em parte condicionadas pela “situação” em que estava inserido, e as trabalhava segundo estratégias adequadas a essa situação. Qual era a “situação” de Basílio da Gama?

A questão é delicada, porque nos obriga a recorrer a fatores extratextuais.

40 I, 175-176.

41 II, 171-174.

42 II, 56-57.

Basílio da Gama era um súdito do rei de Portugal, e passou toda a sua maturidade na metrópole, onde foi funcionário do Marquês de Pombal. Sua lealdade ao ministro, mesmo depois de sua queda, levou Ivan Teixeira ⁴³ a ver em Basílio um propagandista do pombalismo, e no *Uraguai*, em grande parte, um instrumento da política pombalina.

Por outro lado, os românticos enxergaram em Basílio, nascido no Brasil, um nacionalista *avant la lettre* e um precursor do movimento indigenista. Vania Pinheiro Chaves endossa a teoria da “brasilidade” de Basílio.⁴⁴ Segundo ela, Basílio exprimiria, no *Uraguai*, as aspirações dos colonos luso-brasileiros que sonhavam com a construção de um estado independente, culturalmente homogêneo e territorialmente integrado. Mais que o enviado de Pombal, Gomes Freire de Andrade era o herói que viabilizava esse projeto, velando pela execução do Tratado de Madrid, que permitiria completar: a) a unidade territorial do novo estado, pela incorporação dos Sete Povos e pela consagração do princípio do *uti possidetis*, graças ao qual o território do Brasil triplicaria com relação aos limites estabelecidos no Tratado de Tordesilhas; b) sua unidade política, eliminando o poder paralelo representado pelas reduções jesuíticas; e c) sua unidade cultural, pela assimilação dos índios.

A leitura imanente do texto sugere que as duas interpretações são possíveis.

A grade pombalina é eminentemente plausível, se levarmos em conta que o poema inteiro está sob a égide do marquês. Vimos que a epígrafe alude ao episódio da *Eneida* em que Hércules vence o monstro Caco, iluminando seu covil. Virgílio chama Hércules de Alcides, nome pelo qual o herói também era conhecido na Antiguidade, por ser descendente de Alceu. Pois bem, para Basílio, Pombal era Alcides. Na visão evocada pela bruxa Tanajura, Pombal, sob a forma alegórica do “gênio de Alcides”, desce do céu para salvar Portugal:

*Mas do céu sereno
Em branca nuvem Próvida Donzela
Rapidamente desce, e lhe apresenta
De sua mão, Espírito Constante,*

43 TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: Edusp, 1999.

44 CHAVES, Vania Pinheiro. *O Uraguai e a fundação da Literatura Brasileira* [1990]. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

*Gênio de Alcides, que de negros monstros
Despeja o mundo, e enxuga o pranto à pátria.*⁴⁵

Nessa perspectiva, podemos ver no antijesuitismo do poema a expressão direta da política do ministro, cujo absolutismo o levou a declarar guerra ao poder paralelo representado pela Companhia de Jesus, e cujo realismo de homem de Estado o impediu de partir para um anticlericalismo generalizado. O igualitarismo, que leva Basílio a tratar brancos e índios em condições de paridade, é o igualitarismo do estado absolutista, que irmanava índios e brancos na qualidade de súditos, submetidos ao poder paternal de um soberano severo mas justo, que não discriminava entre seus filhos.

*O rei é vosso pai; quer-vos felizes.
Sois livre, como eu sou; e sereis livres,
Não sendo aqui, em outra qualquer parte.*⁴⁶

Se adotarmos a ideia da brasilidade incipiente, podemos ver no antijesuitismo o prenúncio de uma futura preocupação com a soberania nacional, que não admite a divisão interna do poder nem aceita o ultramontanismo extremo de uma Companhia que põe acima de qualquer lealdade nacional a obediência cega à Santa Sé. Se não há anticlericalismo geral é porque o novo Estado não pode prescindir da força estabilizadora da religião. Quanto à igualdade entre brancos e índios, não é mais a que se dá entre os súditos de um monarca absoluto, e sim a que aponta para uma futura igualdade cívica, num estado liberal em que brancos e índios se fundiriam, na medida em que todos fossem formalmente idênticos enquanto titulares de direitos universais.

Se as duas leituras são autorizadas pelo texto, é talvez porque o poema seja as duas coisas, índice fiel de uma constelação social e política e transcendência em direção a um novo estado de coisas, expressão de uma ideologia absolutista e aceno utópico voltado para o futuro.

É tempo de concluir. Meu tema obrigou-me a ignorar a substância propriamente poética do *Uruguai*, o que me levou a uma concentração talvez excessiva em fatores que os puristas considerariam extrínsecos

45 III, 236-241.

46 II, 133-135.

e acidentais. Mas se é verdade que um verso como “Tanto era bela no seu rosto a morte” é admirável em si mesmo, ele não se torna menos admirável se inserirmos a morte de Lindoia em seu devido contexto histórico. E o uso dessas duas grades, a interna e a externa, que nos faz compreender hoje a grandeza do poema, dando razão a Basílio, que nunca duvidou da imortalidade de sua obra. A posteridade confirmou plenamente a bela peroração, em que aparece pela última vez a antítese da luz e da escuridão, e que constitui, por isso mesmo, o melhor fecho para esta palestra:

Serás lido, Uruguai. Cubra os meus olhos
Embora um dia a escura noite eterna.
*Tu vive, e goza a luz serena e pura.*⁴⁷

Fonte: *Revista USP*, São Paulo, n. 50, jun./ago. 2001, pp. 108-18.

⁴⁷ V, 140-143.

ALFREDO BOSI [2002]

AS SOMBRAS DAS LUZES NA CONDIÇÃO COLONIA SOBRE A POESIA DE BASÍLIO DA GAMA

Ah! que eu sinto gemer a Humanidade!
Basílio da Gama, *Quitúbia*

A questão das Luzes como reflexão sobre o seu verdadeiro alcance na humanização do Ocidente tornou-se particularmente dramática para nós, latino-americanos, que, ao longo da construção dos discursos ilustrados, vivemos uma condição colonial.

Na segunda metade do século XVIII, quando as Luzes resplandeciam na Europa e os seus militantes elaboravam um ideário de liberdade e tolerância, pressupostos dos Direitos do Homem, a situação política nas colônias tornava-se mais opressiva. O tráfico negreiro e a prática escravista intensificavam-se nas diversas áreas de plantagem: o Nordeste brasileiro, as Antilhas, o sul algodoeiro dos Estados Unidos. E nas áreas platina e andina exterminavam-se a ferro e fogo populações indígenas que lutavam para sobreviver em paz.

Não se tratava, evidentemente, de algum mero desajuste ou disparate ideológico, do tipo ilustração com escravismo, mas, a rigor, de uma contradição estrutural, sistêmica, porque radicada nos impasses do *exclusivo* colonial e na autodefesa do poder metropolitano, então em fase de alerta e enrijecimento. No pano de fundo das ações recolonizadoras de Portugal e Espanha movia-se o xadrez da política europeia com suas alianças e rivalidades. As economias escravistas eram peça integrante desse xadrez; de resto, o jogo, manobrado pelo imperialismo britânico, continuará a condicionar os movimentos das independências latino-americanas e o desenho geral das economias pós-coloniais ao longo do século XIX.

Igualmente estrutural seria a ambivalência dos discursos produzidos por intelectuais nascidos em colônias, que se viam a si mesmos como europeus e “americanos” (adjetivo que se foi tornando cada vez mais reivindicativo) e, no contexto do ciclo de ouro, portugueses e brasileiros.

A partir dos meados do século XVIII, a Razão passou a ser chamada

indefectivamente a dar o seu lume; no caso, o critério para aferir o acerto ou a necessidade objetiva das medidas metropolitanas. Instaurou-se um processo de justificação ideológica do poder monárquico português, atitude que só seria superada pela geração que participou ativamente das lutas pela independência.

Olhando em retrospecto, vemos hoje que o problema crucial residia no *lugar político* da Razão. De onde vinha aquela voz que se pretendia universal, logo ubíqua, e que, no entanto, mudava de argumento conforme a posição dos interesses em jogo?

Do lado do agente metropolitano, militar ou burocrata, julgava-se razoável submeter indígenas ou africanos “rudes”, “bárbaros” e “incultos” a trabalhos compulsórios e tratá-los como crianças rebeldes às quais, afinal, só a coerção física daria o remédio eficaz da civilização: o que resultava na racionalização (dita moderna) do uso da força.

Do lado do nativo, o discurso, quando chegava a franquear o limiar da escrita, assumia a perspectiva da liberdade dos povos sancionada pela ideia de uma Natureza humana e racional comum que a todos deveria irmanar.

Seguir a primeira argumentação significava aceitar como necessários os instrumentos legais e militares do poder colonial. Abraçar a segunda resultava em denunciar a força como injusta e apelar para os valores daquela Humanidade ciosa de emancipação que os ilustrados europeus vislumbravam no horizonte dos seus embates contra a tirania.

Uma terceira via parecia excluída nos termos dessa lógica binária: ou a racionalização da força colonizadora, ou a sua denúncia.

Acontece, porém, que a história das ideologias e das mentalidades não se esgota na armação de dilemas abstratos: *ou... ou*. Ao contrário: foi essa mesma condição colonial, em tempos ilustrados, que, no dinamismo dos seus contrastes, facultou a articulação de um discurso dúplice, capaz de acolher e deplorar, alternadamente, medidas conjunturais de opressão e repressão.

Saindo da órbita ilustrada, poderíamos retroceder ao drama vivido no século XVII, quando já topamos com as contradições de um padre Antônio Vieira, cujos sermões ardorosos em favor dos nativos acabaram sendo embaçados ou neutralizados pela admissão do argumento especioso, mas formalmente racional, da “guerra justa”. Tratava-se de um espaço de conflito entre colonos e jesuítas: as razões dos primeiros (no fundo, mera alegação da conveniência de prear índios) eram rebatidas

pelas razões dos últimos, escoradas no *jus gentium* da escolástica tardia, e que, *ipso facto*, não podem ser lidas como antecipações lógicas do discurso *philosophique*, que só no século seguinte penetraria a cultura portuguesa.⁴⁸

Seria, de todo modo, com a maré da nova cultura da Ilustração, promovida a ideário do Estado por obra do Marquês de Pombal, que as Luzes coincidiriam com as sombras da vigilância metropolitana. O *moderno* introduzido em Portugal não se universalizava livremente na medida em que os constrangimentos econômicos e os mecanismos do aparelho estatal exigiam a vassalagem dos colonos brancos, o controle dos nativos e a escravização dos negros. As luzes da metrópole precisavam das sombras coloniais assim como o poder real precisava de súditos para melhor irradiar-se.

Seja dito entre parênteses: a *razão dos ilustrados* e, mais tarde, a *razão dos liberais*, donos do poder no século XIX, encontraram o seu limite estrutural na questão do trabalho. A prática do déspota ilustrado (assim como a do senhor de terras interessado no jogo parlamentar formalmente liberal) não poderia passar no teste da liberdade generalizada que deveria incluir a emancipação efetiva do homem que trabalhava compulsoriamente. A ilustração portuguesa, assim como a do liberalismo oficial do Brasil-Império, exerceu com sistemática coerência autodefensiva a prática da exclusão. O fazendeiro liberal do Brasil até, pelo menos, o terceiro quartel do século XIX não podia nem queria deixar de ser o que foi: conservador e discriminador racial. Basta ler os *Anais* do Parlamento de 1871 para verificar a reação negativa dos representantes da oligarquia cafeeira em face da Lei do Ventre Livre, discretamente apoiada por D. Pedro II. Só às vésperas da Abolição, quando a campanha chegava ao clímax e as fugas dos escravos se multiplicavam pelo país, é que a “racionalidade moderna” dos fazendeiros do Oeste paulista, tão superestimada pelo weberianismo acadêmico, resolveu ceder, impondo sempre a condição de que o Estado lhe fornecesse subsídios para custear a imigração que viria substituir o braço negro. Foi esta a indenização real exigida e alcançada pelos cafeicultores paulistas.⁴⁹

48 Tratei dos avanços e recuos do discurso de Vieira em face da questão indígena no ensaio “Vieira ou a cruz da desigualdade”, em *Dialética da colonização* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992).

49 Ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial* (4ª ed., Ática, 1985), especialmente o capítulo final, “Os fazendeiros do Oeste paulista”. O historiador contesta com riqueza de dados estatísticos e lógica de argumentação a tese defendida por Fernando Henrique Cardoso et alii, que afirmava a incompatibilidade de lucro capitalista e escravidão nos anos que precederam a Abolição. Leiam-se também as pesquisas de Joseph Conrad e Warren

AS DUAS CARAS DO VASSALO ILUSTRADO

Escritores mineiros ou, mais exatamente, luso-mineiros de alto nível literário como Basílio da Gama e Tomás Antônio Gonzaga, ambos afinados com o pombalismo, coonestaram, o primeiro, as violências cometidas pelo exército colonial contra os índios do Sul (*O Uruguai*), e o segundo, a vigência do cativo negro nas cidades do ouro (*Cartas chilenas*). E a possibilidade de ambos o terem feito a contragosto apenas reforça a hipótese da dubiedade estrutural da sua inserção no complexo colonial.

Até onde valeria o uso do conceito lukacsiano de *consciência possível* para compreender os limites ideológicos destes e de outros homens de letras ao mesmo tempo ilustrados, modernos e reverentes para com as “santas leis do Reino”? Tratava-se apenas de subserviência pessoal receosa do olho da metrópole? Ou, mais profundamente, de um forçoso reconhecimento do direito europeu de reger os povos da América, da África e das Índias orientais?

A primeira hipótese reduz-se ao medo e remete à psicologia fragilizada do intelectual “que vive em colônias”.⁵⁰ Se verdadeira, apenas confirmaria o poder do aparato repressivo português, mas pouco nos esclareceria quanto às convicções reais do intelectual supostamente recalçadas pela autocensura.

A segunda hipótese parece mais promissora, pois dá margem a admitir alguma brecha ideológica em nosso letrado dividido entre a racionalização da sua vassalagem e os ideais novos, potencialmente emancipadores, do pombalismo. E assim como se cunhou a expressão “déspota ilustrado”, não parece fora de propósito reconhecer a existência simétrica do “vassalo ilustrado”, ontem e hoje.

De todo modo, o exame das fontes literárias e históricas é sempre o melhor caminho para testar a pertinência das suposições levantadas.

POESIA E ESQUEMA RETÓRICO-IDEOLÓGICO

O Uruguai será talvez o mais intrigante testemunho que ambas as hipóteses acima propostas poderiam alegar em seu favor. Aluno da

Dean, citadas no mesmo capítulo. Esses estudos mostram que a modernidade do fazendeiro-empresário do oeste paulista consistiu em comprar equipamentos novos, promover a abertura de estradas de ferro e superexplorar, ao mesmo tempo, o trabalho do escravo no eito.

⁵⁰ A expressão está em Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII (recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas)* (Salvador: Ed. Itapoã, 1969). O original é de 1804.

Companhia de Jesus e, por isso, expulso do Rio de Janeiro em 1760, quando do fechamento do Colégio por ordem de Gomes Freire de Andrada, o seu autor, José Basílio da Gama, veio a ser acusado, na Europa, de jesuitismo. Safou-se da pecha e do iminente desterro para a África tecendo loas a Pombal, celebrando as núpcias da filha do déspota no *Epitalâmio da Excelentíssima Senhora Dona Amália*, enfim compondo *O Uruguai*, a narrativa que justifica, em nome dos interesses do Reino, o massacre das missões do Sul pelas tropas comandadas pelo mesmo Gomes Freire.

A figura do letrado pávido e bajulador virou moeda corrente na fortuna crítica de Basílio da Gama. Se o seu teor de verdade psicológica não pode ser calado, nem por isso merece crédito a sua generalização, pela qual ficaríamos surdos às vozes contrastantes que podemos ouvir se prestarmos atenção à riqueza semântica do poema.

Quase toda a fortuna crítica do *Uruguai* tem-lhe negado, com sólidos argumentos, substância épica.⁵¹ É o caso de indagar por que o intuito literário explícito de Basílio se teria enfraquecido ou, pelo menos, relativizado ao longo da elaboração do texto. Pois não resta dúvida de que o projeto original do autor foi épico e encomiástico:

Musa, honremos o Herói que o povo rude
Subjugou do Uruguai, e no seu sangue
Dos decretos reais lavou a afronta
[Canto I, v. 6-8]

No entanto, o retrato moral do herói oficial, Gomes Freire, mistura mal-e-mal a sua férrea determinação de submeter os “rebelados povos”, até o extremo do derramamento de sangue, e a veleidade de agir piamente como pacificador e amigo da reta razão. Já no primeiro canto, o “militar tesouro”, isto é, o botim que as suas carretas levavam junto à artilharia pesada, é chamado “fonte de crimes” (Canto I, v. 73). E o lavrador, requisitado à força para engrossar as milícias coloniais, “vendendo a vil preço o sangue e a vida,/ move, e não sabe por que move a guerra” (Canto I, v. 76-77).

Apesar dessas entradas antibelicistas, o poeta nos mostrará o general português executando encarniçadamente o Tratado de Madrid até o

⁵¹ Cf. *Obras poéticas* de Basílio da Gama. Org. de Ivan Teixeira. São Paulo: Edusp, 1996. Contém uma boa antologia da fortuna crítica do poema (chamo a atenção para os textos de José Veríssimo e Antonio Candido, que negam substância épica a *O Uruguai*), à qual devem ser acrescentados os artigos de Sérgio Buarque de Holanda, “Uma epopeia americana, I, II e III”, reunidos na coletânea *O espírito e a letra*, org. de Antônio Arnoni Prado (São Paulo: Companhia das Letras, 1998).

extermínio das reduções. De que valeu aos povos missioneiros a retórica pacifista em face das razões de Estado?

O Canto II é exemplar como ponto e contraponto de um duo desconcertado em que a voz heroica, resistente à morte, será a dos rebelados povos. Sepé Tiaraju, que se tornaria figura de lenda no cancionero gaúcho, vem ao primeiro plano da cena no confronto com Gomes Freire. Vem desarmado e só, sem arcos e aljavas nem quaisquer gestos de deferência, “sem mostras nem sinal de cortesia” para com a suprema autoridade militar. A apresentação de Sepé e de seu companheiro, enfrentando de peito aberto “o maior governador do Brasil-Colônia” (no juízo lusófilo de Varnhagen), dá a medida do *homem americano* ao mesmo tempo livre e racional, imagem que a fala de Cacambo irá potenciar:

Ó General famoso,

[...]

Bem que os nossos avós fossem despojo

Da perfídia de Europa, e daqui mesmo

Co's não vingados ossos dos parentes

Se vejam branquejar ao longe os vales,

Eu, desarmado e só, buscar-te venho,

Tanto espero de ti. E enquanto as armas

Dão lugar à razão, senhor, vejamos

Se se pode salvar a vida e o sangue

De tantos desgraçados

(Canto II, v. 48-59)

O discurso abre-se pela denúncia cabal da fraude com que os colonizadores ludibriaram os nativos, “despojo da perfídia de Europa”. O resultado perverso da ação conquistadora é posto em evidência: vistos distância, os vales branquejam com ossos dos nativos insepultos. São acusações que ecoam as palavras candentes de Bartolomé de Las Casas proferidas dois séculos antes, mas ainda vivas na memória dos ilustrados anticolonialistas franceses: Montesquieu, Voltaire, Marmontel, Raynal.⁵²

⁵² Ver o excelente panorama de Marcel Merle, *L'anticolonialisme européen de Las Casas à Marx*. Paris: Armand Colin, 1969.

Aqui a denúncia do missioneiro vem sustentada por uma proposta arrazoada de paz. O índio mostra confiança na vigência da razão humana que a todos aproximaria:

enquanto as armas/dão lugar à razão...

Mas qual é o lugar da razão?

Se a razão pombalina, representada pelo herói oficial, exigia a submissão dos nativos às decisões tomadas na Europa, então que *outra razão* poderia ser invocada para sustar aquela investida dos colonizadores e salvar a liberdade e a vida dos “vexados povos”? A rigor, a primeira razão é máscara tática da força metropolitana, e o seu limite é próprio do discurso particularista que, ao fim e ao cabo, exclui a vontade alheia. Só a segunda razão mereceria o nome de legítima, pois só ela torna possível um diálogo humano cujo fundamento é a possibilidade mesma da negociação das partes em litígio. Só essa *outra razão*, capaz de universalizar-se, pode ser árbitra desarmada e valente mediadora. É por isso que o selvagem a alega, supondo-a apanágio comum a seu povo e à autoridade colonial: “enquanto as armas dão lugar à razão”.

A bifocalidade do ponto de vista que compôs o diálogo é manifesta. Mas é o índio, o “bárbaro” guarani, que vai argumentar com o comandante europeu, pondo em xeque o Tratado de Madrid, base jurídica da expulsão dos nativos e dos missionários:

Se o rei de Espanha
Ao teu rei quer dar terras com mão larga,
Que lhe dê Buenos Aires e Corrientes
E outras, que tem por estes vastos climas,
Porém não pode dar-lhe os nossos povos.
[Canto II, v. 66-70]

Basílio da Gama vale-se, nesta passagem, do texto das Instruções que, segundo a *Relação abreviada*, atribuída a Pombal, “os Padres, que governaram os índios, lhes deram quando marcharam para o exército, escritas em língua Guarani, e dela traduzidas fielmente na mesma forma em que foram achadas aos referidos índios”. Diziam as Instruções, que o poeta põe na boca de Cacambo:

E com grandíssima alegria nos entregaremos à morte antes que entregar as nossas terras. Por que não dá este nosso Rei aos portugueses Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e Paraguai? Só há de recair esta ordem sobre os pobres índios, a quem manda que deixem as suas casas, suas Igrejas, e enfim quanto tem, e Deus lhe há dado? [...] Não queremos ir aonde vós estais, porque não temos confiança de vós outros, e isto tem nascido de que haveis desprezado as nossas razões.⁵³

O discurso de Cacambo tem duplo alcance. Não só a justiça do diploma luso-espanhol é contestada. Também a justeza do seu teor, pelo qual Portugal cedia à Espanha a Colônia do Sacramento em troca dos Sete Povos. Cacambo manifesta suas dúvidas quanto à conveniência econômica e estratégica da barganha e adverte o general de que os portugueses iriam perder “A praça que avassala e que domina/ O gigante das águas, e com ele/ Toda a navegação do largo rio/ Que parece lhe pôs a natureza/ Para servir-vos de limite e raia” (Canto II, v. 80-84).

Deixando sem réplica este passo da argumentação do índio contra o Tratado de Madrid, o poeta redime-se da pecha de mero porta-voz dos desígnios europeus.

Como último elo do seu arrazoadado, “as nossas razões”, Cacambo expõe a condição pobre dos missionários. Eles vivem modestamente, sem minas nem areias de ouro, arando o campo e repartindo escassos bens: “Muito suor, e pouco ou nenhum fasto” (Canto II, v. 102).

Tangencia-se, neste passo, a tópica da idade da natural inocência, da rústica simplicidade. A tópica só não é plenamente desenvolvida, como o fariam Cláudio e Gonzaga, porque Basílio não perderá a ocasião de insinuar que o trabalho no campo dos guaranis e o seu resultado econômico seriam apropriados pelos inacianos. A máquina ideológica estava à espreita para travar algum eventual movimento do imaginário bucólico tão grato à poética árcade neoclássica, que é, afinal, a poética de Basílio da Gama.

Enfim, irrompe o desafio lançado em rosto ao delegado do poder colonial; desafio que certamente exorbitava das ponderadas instruções dos jesuítas, sempre tão cautos e diferentes para com os monarcas ibéricos.

⁵³ Da *Relação abreviada*, atribuída a Pombal, e aqui transcrita do opúsculo *República jesuítica ultramarina* (Porto Alegre: Martins, 1989, pp. 29-30).

Confrontando a fala de Cacambo e a resposta de Gomes Freire, a percepção que se tem é a de um uso duplo e divergente da categoria ilustrada por excelência, a Razão.

Para o guarani, a razão pede que se suspenda, o quanto antes, o estado de beligerância imposto às Missões, pois estas são *livres*, são *pobres* e são *religiosas*, três atributos suficientes para que Gomes Freire renuncie a uma empresa *tirânica, infrutífera e ímpia*.

O general, por sua vez, tentará ressaltar a razoabilidade da sua investida mediante um discurso lastreado nas seguintes premissas:

- a. os índios estão sendo enganados pelos jesuítas (argumento aliciante que busca persuadir os guaranis da legitimidade exclusiva da empresa colonial);
- b. b) a escravidão é até mesmo superior à liberdade no estado selvagem, na medida em que o senhor garante ao cativo a paz e a segurança de que ele não desfrutaria na selva (argumento do despotismo setecentista, frontalmente contrário à vertente democrática do homem natural livre);
- c. c) a paternidade benévola do rei de Portugal proporcionará ao índio sempre alguma forma de liberdade (retórica da promessa avalizada pela figura da autoridade suprema, o rei);
- d. d) de todo modo, *ultima ratio*, o “sossego de Europa” e a vontade do rei são soberanos, de sorte que o Tratado de Madrid será cumprido por bem ou à força (argumento decisivo da razão de Estado).

É curioso constatar que a mesma fala que acusa os jesuítas de paternalismo insidioso traz a franca defesa do paternalismo monárquico – “O rei é vosso pai: quer-vos felices” –, logo mudada em sangrenta ameaça:

Os reis estão na Europa, mas adverte
Que estes braços, que vês, são os seus braços.
Dentro de pouco tempo um meu aceno
Vai cobrir este monte e estas campinas
De semivivos palpitantes corpos
De míseros mortais, que ainda não sabem
Por que causa o seu sangue vai agora
Lavar a terra e recolher-se em lagos
[Canto II, v. 157-164]

À intimidação segue-se uma manobra de tática cordialidade. O general toma pela mão o embaixador guarani e “intenta reduzi-lo por brandura”. Mas Cacambo, “um pouco pensativo”, retira a mão e profere a sua última mensagem. As palavras de Cacambo podem ser casadas com a fala seguinte, de Sepé. Constituem, em conjunto, uma firme reivindicação da liberdade do índio tantas vezes promulgada em Lisboa e em Madri quantas violada no Brasil, no Prata, nos Andes, nas Antilhas. Esboçam o discurso da razão americana em formação na segunda metade do século XVIII, matéria-prima de um certo veio da Ilustração que seria, três gerações mais tarde, ressignificada pelo indianismo romântico de Gonçalves Dias.

É a apóstrofe de Cacambo:

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

[Canto II, v. 171-174]

A oposição está marcada: *Gentes de Europa/ nós*. E entre os extremos, a Natureza, o oceano, “esse plano espaço imenso de águas”, que se estende entre o conquistador e o selvagem. Mar, porém, não tão imenso que barrasse a invasão do branco inimigo, aquele monstro esconjurado pelo piaga do canto de Gonçalves Dias, e que para desgraça do índio sairia das entranhas das águas:

*Oh! quem foi das entranhas das águas
O marítimo arcabouço arrancar?
Nossas terras demanda, fareja...
Esse monstro... o que vem cá buscar?
[...]
Vem trazer-vos algemas pesadas,
Com que a tribo Tupi vai gemer;
Hão-de os velhos servirem de escravos,
Mesmo o piaga escravo há de ser!*

“O Canto do Piaga”, em *Poemas Americanos – Primeiros cantos*

Sepé interrompe o companheiro para aprofundar o argumento reintroduzindo o tema da liberdade natural que compartilha o ideário mais radical da Ilustração, o que falava pela voz de Diderot e de Rousseau:⁵⁴

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*
[Canto II, v. 176-180]

Nessas expressões claras e duras como cristal de rocha arma-se o processo à legitimidade de toda e qualquer conquista e posse colonial por parte dos europeus; o que, por um momento, parece ultrapassar o próprio projeto jesuítico incluído nas “gentes de Europa”... Fica sempre a pergunta sobre o alcance histórico do discurso anticolonial posto na boca de um guarani. O narrador, comentando em nota o verso “Vê que o nome dos Reis não nos assusta”, procura salientar a veracidade da fala de Cacambo: “Estas expressões não são ornato da Poesia, passou na realidade tudo o que o Autor aqui faz dizer este Índio”. A mensagem subliminar é esta: não pense o leitor que o autor se vale aqui de linguagem hiperbólica aprendida nos tratados de retórica; temos aqui a verdade histórica em sua nudez. Ou seja: os guaranis não temem, de fato, a autoridade real!

De novo, em paralelo ao que se observou linhas acima, aqui também o desenvolvimento imanente de uma poética heroica da razão americana será peado, mas não apagado, pelo programa explícito, antijesuítico. Nem bem Sepé terá proferido o seu grito de liberdade *natural e sagrada*, a trava ideológica entra em cena e introduz, na mesma fala, a suspeita de que, rebelde aos colonizadores, o guarani, porém, se rendia à autoridade dos padres:

Desconhecemos, detestamos jugo
Que não seja o do céu, por mão dos padres
[Canto II, vv. 81-82]

⁵⁴ O artigo “Autorité politique” da Enciclopédia abre-se com estas declarações de princípio: “Nenhum homem recebeu da natureza o dom de comandar os outros. A liberdade é presente do céu, e cada indivíduo da mesma espécie tem o direito de desfrutá-la logo que desfrute da razão”. Linhas adiante: “O poder que se adquire pela violência não é senão uma usurpação, e dura tão-só enquanto a força do que comanda sobrepuja a dos que obedecem”. Em Locke o princípio da liberdade já estava definido e seria um lugar-comum da Ilustração a que Rousseau daria fórmulas cabais no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, de 1755.

A ambivalência é, portanto, estrutural. A liberdade é tida como um dom natural e divino que o selvagem recebeu dos ancestrais e protesta legar aos descendentes; no entanto, ela não poderá mais exercer-se plenamente, pois o índio que caiu no regime colonial deverá, por força, aceitar o controle do Estado conquistador (a tutela pombalina), que lhe é apresentado como alternativa única à sua condição de missioneiro.

Mesmo assim, Basílio teve a grandeza poética e contra ideológica de levar às últimas consequências o discurso sobranceiro do herói guarani:

As frechas partirão nossas contendidas
Dentro de pouco tempo; e o vosso Mundo,
Se nele um resto houver de humanidade,
Julgará entre nós; se defendemos
Tu a injustiça, e nós o Deus e a Pátria
[Canto II, vv. 184-188]

Certamente esta *Pátria*, onde se defende a justiça, não é o Portugal do vassalo ilustrado: aquele “vosso Mundo”, sobre o qual paira a suspeita de estar estiolando até mesmo o bem mais precioso que a Enciclopédia desejava fosse universal, a Humanidade, “se nele um resto houver de Humanidade”. A contraposição entre a pátria guarani e o Velho Mundo do general conquistador não poderia ser mais ostensiva.

O Canto II traz, em seguida, a narração da batalha de Caiboaté travada em 10 de fevereiro de 1756. Os eruditos reconheceram em todo esse trecho influências tópicas da epopeia de Ercila, *Araucana*, que narra os embates dos espanhóis com os indômitos nativos do Chile. A filiação não se deve a mero acaso se lembrarmos que Basílio comporia, poucos anos mais tarde, um soneto em louvor do rebelde inca Tupac Amaru. Guaranis, araucanos, incas: eis os sujeitos que estão contidos no amplo *nós* de Cacambo.

Em Caiboaté morreram 1,5 mil índios e foram aprisionados 154. Os portugueses teriam sofrido uma única baixa e trinta feridos. Os espanhóis tiveram três mortos e dez feridos.⁵⁵

⁵⁵ Os dados constam do *Diário da expedição* de Gomes Freire, redigido pelo secretário do exército português, Manuel da Silva Nunes, e publicado na *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, tomo XVI, apud Mário Camarinha (Rio de Janeiro: Agir, 1964), p. 55, em sua escrupulosa edição didática de *O Uruguai*.

E por nós a vitória se declara
[Canto II, v. 285]

Este *nós* do vassalo ilustrado, narrador da batalha, é aqui o *nós* do leitor pombalino em oposição ao *nós* de Cacambo e Sepé. O narrador, repisando o projeto explícito do poema, identifica-se com a facção vitoriosa. Mais uma vez reponta a bifocalidade do ponto de vista, a coabitação do poético (ora lírico, ora heroico, ora dramático) com o esquema ideológico sobredeterminante.

Sepé, munido de arco e flecha, é morto com um tiro no peito por D. José Joaquín de Viana, governador de Montevidéu. Até este ponto chega a história dos triunfos militares da coligação luso-espanhola. O que viria depois seria a voz da lenda, a memória missioneira e gaúcha de São Sepé Tiaraju.

A alma do herói aparece em visão a Cacambo no silêncio da noite que caíra sobre a campanha ainda semeada dos corpos insepultos dos guaranis.⁵⁶ Esta será porventura a imagem mais impressionante que nos legou a poesia dos tempos coloniais: a aparição de Sepé a Cacambo. O poeta mostra-se cindido entre a mente ilustrada, que lhe dita um parêntese cético (“talvez fosse ilusão”), e a força do desejo e da imaginação do selvagem que vê à sua frente a figura do amigo despojado do próprio corpo, mas ainda assim animoso, e ouve as suas “tristes vozes” incitando-o à desforra:

ao duro passo
Resiste valeroso; ah tu, que podes!
E tu, que podes, põe a mão nos peitos
À fortuna de Europa: agora é tempo,
Que descuidados da outra parte dormem.

⁵⁶ Vinte anos depois de composto o poema, outro árcade ilustrado recorrerá à imagem dos campos cobertos de ossadas indígenas. Nas *Cartas chilenas* Tomás Antônio Gonzaga atribui à ferocidade dos europeus predadores de índios a culpa dos males que afligiam Vila Rica sob o tacão de Fanfarrão Minésio: “Talvez, prezado amigo, que nós, hoje,/ sintamos o castigo dos insultos/ que nossos pais fizeram; estes campos/ estão cobertos de insepultos ossos/ de inumeráveis homens que mataram./ Aqui os europeus se divertiam/ em andarem à caça dos gentios,/ como à caça das feras, pelos matos./ Havia tal que dava a seus cachorros,/ por diário sustento, humana carne,/ querendo desculpar tão grave culpa/ com dizer que os gentios, bem que tinham/ a nossa similhaça enquanto aos corpos,/ não eram como nós enquanto às almas./ Que mundo, pois, que Deus levante o braço/ e para uns descendentes de uns tiranos/ que, sem razão alguma e por capricho,/ espalharam na terra tanto sangue!” (Carta 10^a, vv. 302-319). Cláudio Manuel da Costa, por sua vez, em nota à fala de uma índia escrava, no segundo canto de *Vila Rica*, reconhece, apesar da sua ideologia francamente bandeirista, que “os moradores de S. Paulo fundavam as suas primeiras riquezas na escravidão dos índios: com este objeto principalmente tentaram contra a paz e a liberdade das raças conquistadas” (Canto II, nota 17). Também aqui opera a dialética de aceitação e resistência à colonização.

*Envolve em fogo e fumo o campo, e paguem
O teu sangue e o meu sangue*
[Canto III, vv. 68-74]

A partida de Sepé não é menos sugestivamente poética do que a sua aparição. O espectro perde-se entre as nuvens sob a forma de “fumante tocha” assinalando com chamas o caminho. Daí em diante, pelos tempos afora, Sepé acenderá o seu rastro de fogo no imaginário popular gauchesco.

Como sabem os estudiosos do folclore missioneiro, um poeta anônimo compôs o romance *O lunar de Sepé*, que o narrador gaúcho Simões Lopes Neto ouviu, em 1902, da boca de uma velha mestiça, Maria Genória Alves, e o transcreveu nas *Lendas do Sul*.

Sepé – cujo nome em guarani designa tanto a gramínea, sapé, como a ação de alumiar pelo fogo – trazia na testa um sinal, o lunar, que à noite brilhava e o fazia reconhecido pelos índios, seus comandados, corregedor que era do Povo de São Miguel.⁵⁷ A piedade popular o canonizou e, pouco depois da sua morte, daria o seu nome ao rio que corre junto ao sítio onde tombara: São Sepé.

O lunar de Sepé

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem!

Mandaram por serra acima
Espantar os corações;
Que os Reis Vizinhos queriam
Acabar com as Missões,
Entre espadas e mosquetes
Entre lanças e canhões!...

⁵⁷ O corregedor era quase sempre um líder indígena, o tuxaua, instruído pelos jesuítas e legitimado pela coroa espanhola. Sobre a estrutura política das missões dos Sete Povos e suas relações com a legislação colonial, ver *Missões: Uma utopia política*, de Arno Álvares Kern (Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992).

Cheiravam as brancas flores
Sobre os verdes laranjais;
Trabalhava-se na folha
Que vem dos altos ervais;
Comia-se das lavouras
De mandioca e milharais.

Ninguém a vida roubava
Do semelhante cristão.
Nem a pobreza existia
Que chorasse pelo pão;
Jesus-Cristo era contente
E dava sua benção...

Por que vinha aquele mal,
Se o pecado não havia?...
O tributo se pagava
Se o vizo-rei o pedia,
E, até sangue se mandava
Na gente moça que ia...

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo, por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem!

Os padres da encomenda
Faziam sua missão:
Batizando as criancinhas,
E casando, por união,
Os que juntavam os corpos
Por força do coração...

Do sangue dum grão-Cacique
Nasceu um dia um menino,
Trazendo um lunar na testa,

Que era bem pequenino:
Mas era um cruzeiro feito
Como um emblema divino!...
E aprendeu as letras feitas
Pelos padres, na escritura,
E tinha por penitência
Que a sua própria figura
De dia, era igual às outras...
E diferente, em noite escura!...

Diferente em noite escura,
Pelo lunar do seu rosto,
Que se tornava visível
Apenas o sol era posto;
Assim era Tiaraiú,
Chamado Sepé, por gosto.

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo, por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem!

Cresceu em sabedoria
E mando dos povos seus;
Os padres o instruíram
Para o serviço de Deus,
E conhecer a defesa
Contra os males dos ateus...
Era moço e vigoroso,
E mui valente guerreiro:
Sabia mandar manobras
Ou no campo ou no terreiro;
E na cruzada dos perigos
Sempre andava de primeiro.

Das brutas escaramuças,
As artes e artimanhas
Foi o grande Languiru
Que lh'ensinou; e as façanhas,
De enredar o inimigo
Com o saber das aranhas...

E, tudo isto, aprendia;
E tudo já melhorava,
Sepé-Tiaraiú, chefe
Que os Sete Povos mandava,
Escutado pelos padres,
Que cada qual consultava.

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo, por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem!

E quando a guerra chegou
Por ordem dos Reis de além,
O lunar do moço índio
Brilhou de dia também,
Para que os povos vissem
Que Deus lhe queria bem...

Era a lomba da defesa,
Nas coxilhas de I-bagé,
Cacique muito matreiro
Que nunca mudou de fé:
Cavalo deu a ninguém...
E a ninguém deixou de a pé...
Lançaram-se cavaleiros
E infantes, com partazanas,
Contra os Tapes defensores
Do seu pomar e cabanas;

A mortandade batia,
Como ceifa de espadanas...

Couraças duras, de ferro,
Davam abrigo à vida
Dos muitos, que, assim fiados,
Cercavam um só na lida!...
Um só, que de flecha e arco,
Entra na luta perdida...

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo, por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem!

Os mosquetes estrondeam
Sobre a gente ignorada,
Que, acima do seu espanto,
Tem a vida decepada...;
E colubrinas maiores
Fazem maior matinada!...

Dócil gente, não receia,
As iras de Portugal:
Porque nunca houve lembrança
De haver-lhe feito algum mal:
Nunca manchara seu teto...;
Nunca comera seu sal!...

E, de Castela, tampouco
Esperava tal furor;
Pois sendo seu soberano,
Respeitara seu senhor;
Já lhe dera ouro e sangue,
E primazia e honor!...
A dor entrava nas carnes...,

Na alma, a negra tristeza,
Dos guerreiros de Tiaraiú,
Que pelejavam defesa,
Porque o lunar divino
Mandava aquela proeza...

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo, por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem!

E já rodavam ginetes
Sobre os corpos dos infantes
Das Sete Santas Missões,
Que pareciam gigantes!...
Na peleja tão sozinhos...
Na morte tão confiantes!...

Mas, o lunar de Sepé
Era o rastro procurado
Pelos vassalos dos Reis,
Que o haviam condenado:...
Ficando o povo, vencido...
E seu haver... conquistado!

Então, Sepé, foi erguido
Pela mão do Deus Senhor,
Que lhe marcara na testa
O sinal do seu penhor!...
O corpo, ficou na terra...
A alma, subiu em flor!

E, subindo para as nuvens,
Mandou aos povos benção!
Que mandava o Deus Senhor
Por meio do seu clarão...

E o lunar da sua testa
Tomou no céu posição...

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham:
Dizendo, por nosso bem...
Sepé-Tiaraiú ficou santo
Amém! Amém! Amém!...

O intelectual pombalino suspeita, à meia-voz dos parênteses, que talvez fosse ilusão a aparição de Sepé ao companheiro Cacambo; mas a voz do poeta imaginoso que havia em Basílio a reacende como lume da alma rebelde e sobrevivente à morte, pura imagem da resistência guarani ao invasor de além-mar. O mesmo se daria, pelas vias da oralidade popular, no romancista gaúcho.

No texto de Basílio o advérbio “talvez” suspende tanto a crença na verdade histórica do episódio como, na outra ponta, o juízo drástico de que a figura rediviva de Sepé não passava de ilusão. *Talvez fosse ilusão*: pode não ser verdade; mas pode ser verdade; não sei.

A poesia da lenda ressuscitou o Sepé que os exércitos coloniais tinham sacrificado, mantendo viva a chama que o ceticismo ilustrado deixaria apagar-se na zona escura da dúvida.

UM GRÃO DE TEORIA

Benedetto Croce dava o nome de *estrutura* ao esquema retórico-ideológico explícito em poemas narrativos longos como a *Divina comédia* e a *Jerusalém libertada*. A estrutura seria o tributo inescapável que os narradores tiveram que pagar às motivações políticas ou religiosas dos seus poemas. Mas, por válidas que fossem essas motivações ideológicas, elas continuariam a ser, na óptica do filósofo da *Estética*, extrapoéticas, na medida em que pertenceriam a outra instância da dialética cultural, ou seja, àquela esfera em que *projetos de ação* se valem de discursos versificados.

A linguagem própria do programa ideológico é a da persuasão, logo da *vontade*, que pretende mover a práxis do homem em sociedade. Daí o teor interessado e, nos momentos infelizes, interesseiro de todo discurso que vise a um fim pragmático ou partidário.

A instância poética, enquanto intuição e expressão dos mais variados e contraditórios movimentos da subjetividade; enquanto representação das mais diversas formas de experiência interpessoal; ou ainda, para usar a fórmula cara a Francesco De Sanctis, a poesia como *forma viva* não se dobra nem se reduz às diretrizes ideológicas que o autor pretende secundar ao escrever a sua obra.

Em outros termos: poesia e espírito de facção, poesia e doutrina, podem coexistir e até combinar-se no corpo do poema, mas distinguem-se qualitativamente no processo de invenção artística. A escrita tende a fixar-se na alegoria didática sempre que prevalecem as exigências persuasivas, mas prismatiza-se em figuras e símbolos expressivos, em geral polissêmicos, quando é a voz lírica, heroica ou dramática que rege a composição poética. A “estrutura”, moldura ou arcabouço retórico-ideológico, poderá sempre conferir certa coerência intelectual à obra (o que é evidente na *Divina comédia*, cujas vigas mestras remetem a conceitos da teologia medieval), mas não será responsável pelo seu grau de poeticidade que se enraíza no solo da memória, da imaginação e dos afetos.⁵⁸ E, como

⁵⁸ A *Estética* de Croce foi publicada em 1902 com o título de *Estética come scienza dell'espressione e linguistica generale*. A primeira parte da obra é teórica. A segunda traça uma história das doutrinas estéticas desde os gregos até o fim do século XIX. Croce não faz um simples percurso cronológico das ideias sobre arte e poesia. A sua história visa mostrar que a estética, enquanto reflexão sobre o caráter específico da arte, é uma ciência moderna, pois o pleno reconhecimento do valor da imaginação produtiva e das pulsões afetivas na criação poética só se fez formalmente em textos filosóficos do século XVIII e princípios do XIX. Vico, Herder, Rousseau, Diderot, Kant, Schiller, Hegel, Humboldt, cada um operando em contexto intelectual próprio, separaram claramente as formas da fantasia e do sentimento e as exigências do intelecto abstrato, da retórica cerebrina e classificatória e das várias doutrinas moralistas: exigências todas que pesaram durante séculos sobre a livre apreciação do fenômeno poético. São particularmente ricas de pensamento crítico as análises que Croce fez dos textos antiaristotélicos e, por tabela, antirretóricos, de autores inconformistas que, desde a Renascença até as Luzes, contestaram a ditadura das noções de gênero e de regra e o correlato enrijecimento do dogma da imitação com que os repetidores ortodoxos pretendiam legislar para poetas e artistas. Conhecendo mais a fundo os momentos de tensão da corrente antiaristotélica, que já se afirmava no *Elogio da loucura* de Erasmo, na sátira antiacadêmica do Rabelais e nas páginas dos grandes dissidentes ou heréticos, Montaigne, Juan Luis Vives, Giordano Bruno e Galileu, e se espria nas polêmicas seis-setecentistas sobre o *engenho*, o *gênio*, o *sentimento*, o *entusiasmo*, o *furor poético*, a *fantasia*, em suma, o *papel* da imaginação na invenção poética, o leitor fica ciente de que muito antes do romantismo fora posta em crise a presumida força pré-modeladora dos preceitos retóricos. Fale por todos Giordano Bruno, vítima da Inquisição, em 1600, e que sustentava contra os *regolisti di poesia* que “tantos são os gêneros e espécies de verdadeiras regras quantos são os gêneros e espécies de Verdadeiros poetas” (*Gli eroici furori*) — expressão cabal do caráter singularizante de todo legítimo (vero) texto poético. As raízes da polêmica de Giordano Bruno contra os *regolisti e pedantacci* da última Renascença devem ser procuradas na crise maior do aristotelismo, que a Contrarreforma não conseguiu sustar, e que a ciência de Galileu iria aprofundar, embora só o século das Luzes tivesse condições de consumir. Assim, os tratados neoclássicos do século XVIII, em plena “crise da consciência europeia” (Paul Hazard), seriam sobrevivências acadêmicas de uma tradição dessorada que não lograva mais deter ou compreender a eclosão de outras formas literárias enraizadas em novas experiências sociais: o romance picaresco vindo da Espanha seiscentista e adaptado ao gosto francês por Lesage; o romance epistolar; o conto *philosophique*; a comédia burguesa, a *commedia dell'arte*, a comédia lacrimosa (“*larmoyante*”); o drama doméstico (Diderot); a prosa autobiográfica ou das confissões; o ensaio de crítica social; o panfleto doutrinário, embrião do jornalismo dos anos revolucionários... E embora alguns letrados continuassem a externar obsequiosamente o seu propósito de seguir os cânones da velha retórica, a cultura viva do século preparava, na forja da Enciclopédia, a revolução burguesa do indivíduo e o surgimento dos vários pré-romantismos. Basílio da Gama, árquede romano e ilustrado europeu, levou para os versos brancos do *Uraguai* a memória das poéticas italianas de Muratori e Metastasio: comentadores dúcteis da poesia clássica, ambos mostraram-se sensíveis aos encantos da “fanta-

sabem os leitores de Croce, não há poesia sem um complexo de imagens e um sentimento que o anima.

A teoria crociana tem a sua lógica interna e talvez possa ainda socorrer-nos no momento difícil do ajuizamento estético do poema. Contestada na Itália por marxistas e católicos ortodoxos que, divergentes no mais, convergiam na hora de avaliar a poesia segundo critérios doutrinários, a estética da intuição-expressão pode ser um instrumento válido de análise de obras compósitas. Será o caso de *O Uruguai*, em que reponta um imaginário livre e sugestivo à revelia das peias encomiásticas com que o poeta procurou atar e fechar o seu projeto literário.

UMA FIGURA DIALÉTICA DA COLONIZAÇÃO

Não são poucos os passos da narrativa de Basílio em que a vivacidade das imagens, ou “fantasmas”, na doutrina de Vico, e a harmonia dos versos, tão apreciada por Machado de Assis, conjugam-se para exprimir o *epos* dos heróis guaranis. Trata-se de episódios em que os missionários se opõem à prepotência das tropas coloniais cujo comandante é o herói declarado do poema. Nesses lances, poesia e retórica laudatória andam separadas, o que deixa o leitor incerto quanto à coerência da perspectiva adotada pelo narrador. Daí a hipótese da ambivalência que oferece uma interpretação plausível para entender este intelectual que viveu algum tempo em colônias.

Basílio da Gama compôs, anos depois de *O Uruguai*, em data ainda não apurada, um belo soneto dedicado a Tupac Amaru, o líder inca rebelado contra o “Espanhol injusto” que oprimia os povos do Peru. Neste soneto o poeta reintroduz as imagens fortes do fogo que incinera o corpo do Inca, “o Índio adusto”, das cinzas dolorosas, do fumo e do deserto: imagens que povoavam os campos do seu *Uruguai*. Convido o leitor a reler a abertura do poema (*Fumam ainda nas desertas praias/ Lagos de sangue tépidos e impuros,/ Em que ondeiam cadáveres despídos,/ Pasto de corvos*) e compará-la com esta apóstrofe ao Inca.

sia produtiva” (*Della perfetta poesia italiana*, 1706; *Della forza della fantasia umana*, 1745, de Muratori) e à graça das sutis modulações do afeto trabalhadas no ritmo e na melodia do verso recitado (Metastasio: *Estratto dell’Arte Poetica di Aristotele e considerazioni sulla medesima*, 1744). São todas formações que significavam experiências psicológicas diferenciadas, uma nova sensibilidade, de que os compiladores de retóricas tradicionais já não podiam dar conta. “Métastase” – reconhecia Rousseau – “est le seul poète du coeur” (ver Benedetto Croce, *Breviário de Estética. Aesthetica in nuce*, trad. de R. Ilari; prefácio de Alfredo Bosi: “A Estética de Croce: um pensamento de distinções e mediações”. São Paulo: Ática, 1997).

Ao Inca⁵⁹

Dos curvos arcos açoitando os ares
Voa a seta veloz do Índio adusto;
O horror, a confusão, o espanto, o susto
Passam da terra, e vão gelar os mares.

Ferindo a vista os trêmulos cocares
Animoso esquadrão do Chefe Augusto
Rompe as cadeias do Espanhol injusto
E torna a vindicar os pátrios lares.

Inca valente, generoso Indiano!
Ao Real sangue, que te alenta as veias,
Une a memória ao paterno dano.

Honra as cinzas da dor, de injúria cheias,
Qu'inda fumando a morte, o roubo, o engano,
Clamam vinganças as tépidas areias.

A questão do grau de uma possível consciência americana na obra de Basílio da Gama fica mal equacionada quando se apela para um hipotético pré-nacionalismo do poeta. Em vez de enquadrá-lo como precursor, no sentido forte do termo, seria mais justo vê-lo como intelectual luso-mineiro aberto ao rico e diversificado pensamento das Luzes europeias com as quais conviveu longamente desde a sua partida para Portugal em 1760 (contava, então, dezenove anos de idade) até a sua morte, em 1795.

Nesse contexto, a formação de um ideário anticolonialista baseado no princípio da natureza humana comum, o *genre humain* dos enciclopedistas, não precisou esperar pela eclosão dos romantismos literários do século XIX nem das independências das nações ibero-americanas. Uma corrente ilustrada francesa afim ao jusnaturalismo balizou com as *Cartas persas* (1728) e o *Espírito das leis* (1748) de Montesquieu e ganhou um estilo ardido no *Ensaio sobre os costumes* (1756) e no *Cândido* (1759) de Voltaire. A veemência foi subindo de tom

⁵⁹ “Ao Inca que no Peru armado algumas tribos declarou guerra aos Espanhóis e por algum tempo os debelou”. Soneto publicado postumamente no *Parnaso brasileiro*, em 1829.

ao longo dos decênios seguintes à medida que se ia consolidando um pensamento crítico em relação aos *conquistadores* ibéricos. Cria raízes nos meios letrados cosmopolitas uma atitude humanitária para com os povos dominados das Américas. Revive-se a inspiração renascentista dos *Ensaio*s de Montaigne que denunciara as atrocidades cometidas por Cortés e Pizarro contra astecas e incas, “mecânicas vitórias”.

Essa vertente, a que o soneto ao Inca não é estranha, se reconhece no curioso romance histórico de Marmontel, *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou*,⁶⁰ de 1778, que conta, entre mil e uma aventuras, as vicissitudes de Bartolomé de Las Casas na sua luta contra colonizadores cobiçosos e cruéis. Marmontel exalta a pureza dos costumes incaicos, a devoção ao Sol, a coragem nos combates e nota que vai perdurar na orquestração indigenista peruana dos séculos XIX e XX a justiça peculiar ao regime comunitário de terras.

No mesmo espírito anticolonialista, o *abbé* Raynal compôs a *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen des deux Indes*, obra que conheceu, a partir de 1772, êxito enorme tanto na França como nos seus satélites culturais, a Espanha e Portugal.

Na composição da *Histoire* é notória a mão de Diderot, a quem se atribui a autoria de uma apóstrofe, que ficou antológica, contra os “Bárbaros Europeus”:

Serve ou morre, diziam insolentemente os Portugueses a cada povo que se encontrava sob os seus passos rápidos e ensanguentados. É um prazer entrever a queda dessa tirania. É consolador esperar o castigo das traições, dos assassínios, das crueldades que a precederam ou que a seguem. Longe de me afligir pela decadência desses ferozes conquistadores, é pela solerte política de Juan de Castro [*sic*] que eu me afligiria, porque ela parece prometer o renascimento do que o vulgo chama de heroísmo dos Portugueses, e que talvez eu mesmo, arrastado pelo hábito, não tenha tratado com a indignação que eu sentia. Se isso me acontecer, peço perdão a Deus; e peço perdão aos homens.

Bárbaros Europeus! A glória de vossas empresas não me enganou absolutamente. O seu êxito não lhes ocultou a injustiça. Muitas vezes

⁶⁰ Há tradução brasileira, *Os incas ou a destruição do Império do Peru*, por Virgínia Lefèvre. Marmontel colaborou ativamente na primeira fase da Enciclopédia, redigindo grande parte dos artigos sobre literatura.

embarquei em pensamento nos navios que vos levaram àquelas regiões longínquas, mas depois que desci a terra convosco e me tornei testemunha de vossos delitos, separei-me de vós, precipitei-me no meio de vossos inimigos, tomei armas contra vós, banhei as mãos no vosso sangue. Faço aqui um protesto solene; se eu cessar por um momento de vos ver como nuvens de abutres esfaimados e cruéis, com tão pouca moral e consciência quanto essas aves de rapina, possa minha obra, possa minha memória, se me é permitido esperar que a deixe depois de mim, cair no último desprezo, ser objeto de execração! (Livro I, cap. XXIV)

Até aqui a eloquência indignada de Diderot, que, aliás, não simpatizava nem com os conquistadores, nem com os jesuítas. Da pena do próprio Raynal são os capítulos que descrevem a vida dos guaranis nas missões do Paraguai e dos Sete Povos. Escritas alguns anos depois da incursão das tropas coloniais, essas páginas revelam uma dose apreciável de informação. Lendo o livro oitavo da *Histoire*, podemos seguir a reconstrução do projeto da Companhia de Jesus, a começar pelas missões paraguaias. Chama a atenção o fato de Raynal estabelecer estreitas afinidades entre o governo dos incas e o regime político dos missionários. São aproximações que nos podem parecer hoje arbitrárias, mas que atestam a vigência de um certo imaginário ilustrado europeu que costurava com o mesmo fio da denúncia os relatos dos massacres perpetrados no Peru quinhentista e nos Sete Povos setecentistas. Diz Raynal das reduções:

Um êxito maior ou menor coroou seus planos na Califórnia, entre os Moxos, entre os Chiquitos, na Amazônia e em algumas outras regiões. Entretanto, nenhuma dessas instituições alcançou tão grande esplendor quanto a que foi formada no Paraguai, porque lhe deram por base as máximas seguidas pelos Incas no governo do seu império e nas suas conquistas. (Livro VIII, cap. XIV)

Segue-se o elenco das analogias, em que é difícil distinguir a informação e a idealização. Como entre os incas, as armas preferidas pelos inacianos seriam as da persuasão. No Peru e nas missões uma divisão comunitária de terra prevenia as rivalidades ferozes que decorrem da propriedade privada. As boas ações eram recompensadas: a religião, venerada.

Os Incas e os jesuítas tinham igualmente estabelecido uma ordem que evitava os crimes e dispensava punições. Nada era tão raro no Paraguai como os delitos. Os costumes eram belos e puros e se conservavam por meios ainda mais doces do que no Peru. As leis tinham sido severas nesse império; mas não o foram entre os Guaranis. Aí não se temiam os castigos; temia-se tão-só a própria consciência.

Incas e guaranis viviam sob um “governo teocrático”, mas entre os últimos o sacramento da confissão inspirava um salutar sentimento da própria culpa e o desejo da penitência que afinal reconciliava o infrator com a ordem pública; o que, para Raynal, era sempre uma vantagem. “A teocracia seria o melhor de todos os governos”, desde que a religião respeitasse “os direitos naturais da humanidade”. Nesta altura, o sacerdote ilustrado, ciente das diferenças que o estremavam do projeto jesuítico, faz um balanço dos prós e contras do regime missionário e conclui prudente: “No entanto, talvez jamais se tenha feito tanto bem aos homens com tão pouco mal”...

Findas essas considerações sobre a ordem política, Raynal faz o elogio dos efeitos civilizadores das missões, repetindo juízos favoráveis de Muratori e Voltaire: a difusão dos ofícios mecânicos, do artesanato, da escultura e sobretudo da música, sem que a vida cotidiana dos guaranis sofresse os riscos da ociosidade e do luxo, males que este leitor de Rousseau desejaria esconjurar da sua galante e dissoluta França de Luís XV.

Mas, por desgraça, essas comunidades pacíficas (semelhantes e, em alguns aspectos, superiores ao império dos incas) foram devastadas pelos “Portugais de Saint Paul”, expressão que Raynal dava aos paulistas caçadores de índios. O nosso historiador *philosophe* menciona as bandeiras que destruíram as reduções de Guairá. Contrariamente ao que sentenciara Pombal, ou o seu *ghost writer*, na célebre *Relação abreviada* de 1757, pondera que o uso de armas concedido pelo rei de Espanha aos guaranis tinha sido, afinal, o meio necessário para “livrá-los do maior dos perigos que estes podiam correr”. Raynal, embora escreva em torno de 1770, parece ignorar a guerra que já havia quinze anos pusera fim aos Sete Povos.

Entre as fontes dos ilustrados franceses a obra mais difundida no período pré-enciclopedista foi *Il cristianesimo felice nelle missioni de padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, de Lodovico Antonio

Muratori, bibliotecário do Sereníssimo Senhor Duque de Módena (Veneza, 1743). Trata-se do mesmo Muratori, o renomado teórico italiano da poética arcádica e neoclássica, que os tratadistas Luzán e Cândido Lusitano copiaram sem alcançar a argúcia das suas distinções formais, a riqueza do seu *corpus* de referência nem, muito menos, o vigor da sua especulação estética de cunho platonizante.

Escrevendo sobre os guaranis da região missioneira, Muratori inspira-se nos relatos de jesuítas italianos e espanhóis e mostra conhecer as denúncias feitas por Bartolomé de Las Casas e Antonio Ruiz de Montoya (a *Conquista espiritual* saíra em Madrid em 1639); o que dá à sua obra o tom de libelo contra os espanhóis e os *Mammalucchi del Brasile*, ou seja, os bandeirantes, que ele chama *Paulini* ou *Pauliziani* ou *Paulopolitani*, todos “nemici del genere umano”. Montoya já dissera deles que era sua norma “destruir o gênero humano” (*Conquista espiritual*, cap. 35).

No discurso de Muratori é preciso distinguir uma atitude datada e pontual, pró-jesuítica, pela qual a catequese é tida como indispensável à salvação dos indígenas, e uma vertente do Direito Natural, de longa duração, já formalizada desde santo Tomás de Aquino e retomada pela escolástica ibérica tardia. Secundando essa corrente da teologia moral, Muratori não só reconhecia no índio a presença inata da “razão natural”, como lhe atribuía uma “bela simplicidade”, “espírito doce e amistososo” e “inclinação natural à harmonia”.

O conceito de razão natural, que fundamentava no século XVI os argumentos universalizantes de Francisco Vitoria e Las Casas, conheceu, porém, outra versão, leiga e moderna, no pensamento ilustrado, que é devedor antes de Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1625), de Locke (*Two treatises of government*, 1690) e de Montesquieu (*Esprit des lois*, 1748) do que da tradição escolástica impregnada de espírito contrarreformista. É o jusnaturalismo crescido fora dessa tradição que vai desaguar na crítica iluminista a todo tipo de tirania.

Basílio da Gama, ex-jesuíta, mas ilustrado, faz Cacambo e Sepé falarem em prol da liberdade natural e contra a opressão dos conquistadores europeus. Temos aqui o embrião de um discurso ilustrado puro que não se afina com o Direito Natural escolástico (o qual sujeitava o poder temporal ao religioso), mas tampouco se submete ao estatismo colonialista veiculado pela fala autoritária do general português: “Melhor a escravidão que a liberdade”, ou “Ao bem público

cede o bem privado:/ O sossego de Europa assim o pede./ Assim manda o Rei: vos sois rebeldes,/ Se não obedeceis”.

Chegaremos assim mais perto da complexidade ideológica e poética da obra de Basílio da Gama, se enfrentamos o nó das contradições que o seu ponto de vista armou. Que não se perca nenhum dos seus fios:

- O valido de Pombal elogia o executor das ordens colonizadoras: é o seu projeto encomiástico explícito.
- O intelectual de horizontes europeus reconhece o direito à liberdade de todas as nações, inclusive as selvagens: é o seu discurso ilustrado moderno.
- O poeta sensível que está no cerne da escrita narrativa sabe onde pulsa o sentimento de um povo vencido mas indomado: é o seu imaginário poético americano, protoindianista.

Se a máquina retórico-ideológica assestava sobre o guarani “a curva e grave bomba prene de fogo da artilharia portuguesa” (mecânicas vitórias!), a poesia contemplava, admirada e comovida, o rastro de fogo deixado na memória indígena pelas almas guerreiras de Sepé Tiaraju e Tupac Amaru.

A presença dessa tensão deu vigor excepcional ao *Uraguai* e o salvou do limbo em que jazem merecidamente os versos bajuladores que se fizeram aos centos sob a ditadura pombalina.

A VEZ DA ÁFRICA

Depois de lido *O Uraguai*, é com menor entusiasmo que se lê o poemeto *Quitúbia*. Basílio o compôs na idade madura, em 1791, quando, mortos D. José I, “o Pai da Pátria” e o “Grande Carvalho”, a sua lira laudatória já se voltara com igual êxito para a “imortal Maria”, que o manteve como escudeiro fidalgo da Casa Real.

A fim de melhor celebrar a soberana, Basílio escolheu para herói um guerreiro africano, Domingos Ferreira de Assumpção, alcunhado Quitúbia, jugulador dos seus irmãos negros rebeldes – “o forte Capitão da Guerra Preta”. Quitúbia era sobrinho da rainha Ginga que chefiara, em 1744, motins antilusitanos. O episódio dera-se em Angola, “Terra vil, de tostados Horizontes,/ A quem negou o Céu, Rios, e Fontes”.

Quase meio século depois, Quitúbia foi recebido honrosamente em audiência por D. Maria I, e esse encontro, presenciado talvez pelo próprio Basílio, serviu de ocasião à feitura do poemeto.

Observa-se na sua composição a mesma bifocalidade de perspectiva que cinde *O Uruguai*. O lastro retórico-ideológico pesa na maior parte dos versos, tal é o cuidado de sublinhar a fidelidade do vassalo negro ao trono português. O sangue do soldado africano, “ainda que essa cor escura o encobre”, foi vertido pelo Rei, logo é “sangue nobre”.

No entanto, quando chega ao clímax a narração dos combates de Quitúbia contra os “Dembo desleais”, o poeta deplora com olhos compassivos as vítimas inocentes da luta fratricida. Não se ouvem no poema, diferentemente do que ocorria no *Uruguai*, as vozes dos próprios nativos insurretos. É o narrador, ilustrado e pacifista, que lamenta a inanidade da Razão incapaz de pôr freio à Ira. É o narrador onisciente que desloca o foco da atenção das glórias coloniais para “a aterrada a infiel Gente”.

A brecha da consciência, que Walter Benjamin entrevia no drama da história, e que o historicismo estreito e estrito ignora, entreabre-se também aqui, posto que por um átimo apenas:

Um frio susto o peito lhes congela,
Vendo diante a Morte, e a causa dela.
A vida vão salvar nas suas Brenhas;
Outros se acolhem às nativas Penhas;
Cai a Idade inocente, a curva idade.
Ah! que eu sinto gemer a Humanidade!
Põe debalde a Razão à Ira o freio.
Correndo vai a Mãe c’o Filho ao seio;
Não vê o precipício, e o tem diante
[vv. 103-111]

Chora o poeta e com ele D. Maria I ouvindo do velho Quitúbia os massacres da Guerra Preta:

Os cruéis golpes; as mortais feridas,
As cabeças dos corpos divididas,
E em sangue e pó revoltos os cabelos
[vv. 151-153]

No *Uruguai* caíra a “República infame” aos pés de Gomes Freire. Na história de Quitúbia, negro angolano a serviço do colonizador, é a vez da “África assim submissa e obediente”. Em ambos os poemas o cimento ideológico não impede que brilhem centelhas de poeticidade, sínteses belas de imagem, ritmo e sentimento. Coexistem, como vêm coexistindo há séculos, a glorificação do vencedor e o aguilhão da consciência sob a égide de uma deusa de dupla face chamada Razão.

Fonte: *Literatura e resistência*. SP: Companhia das Letras, 2002.