

3

Através e apesar da natureza

Eratóstenes diz que o clima é muito temperado debaixo do círculo equinocial, e Avicena também. Esse sol equatorial é muito elevado. Confirma-o Aristóteles, dizendo que é a parte superior do mundo. E confirma-o ainda a experiência.

(Visão do Paraíso, p. 201)

3.1.

As ambigüidades aparentes

Ao capítulo inicial de *Visão do Paraíso* Sérgio Buarque de Holanda dá o título de “Experiência e Fantasia”. A leitura do seu texto permite interpretar este título de duas formas distintas que, contudo, estão estreitamente relacionadas. Pode-se associar a noção de experiência ao realismo e à plasticidade que definem o caráter lusitano e a fantasia ao idealismo espanhol, para concluir que os portugueses dão prioridade à experiência em detrimento da fantasia, enquanto seus vizinhos de península fazem justamente o inverso. Uma interpretação mais aprofundada do que esta, mas que, no entanto, não a exclui, aponta para a idéia de que as peculiaridades de cada um dos colonizadores do Novo Mundo se vinculam às maneiras pelas quais eles combinam experiência e fantasia.

Como ficou dito no capítulo anterior, entre os colonizadores portugueses, a fantasia conserva sua potência desde que apartada da experiência e, quando se cruzam, aquela é atenuada para melhor adaptar-se a esta; entre os espanhóis, não há contradição entre a fantasia e a experiência, visto que a segunda confirma a primeira; entre os colonizadores anglo-saxões, por fim, a experiência é submetida, não à fantasia — que só ganha sentido em uma concepção mágica do mundo, a qual não encontra espaço na religiosidade puritana —, mas aos valores religiosos interiorizados pelos indivíduos. De acordo com este esquema, pode-se inferir que, à primeira vista, no processo de secularização que caracterizou a Idade Moderna, os anglo-saxões saíram na frente, seguidos pelos portugueses e que os castelhandos, atados ainda à uma visão mágica do mundo, foram os últimos a completá-lo. Este tipo de hierarquização não faz, todavia,

sentido algum na análise de Sérgio Buarque e é incompatível com a sua abordagem dos processos históricos.

A migração do mito edênico se desenvolve, na obra de Sérgio Buarque, no tempo e no espaço. Contudo, atravessando transversalmente esses dois níveis de ressignificação, o temporal e o espacial, há uma esfera em que o sentido da migração é dado pela inserção dos motivos edênicos em uma determinada *forma mentis*. E é precisamente a compreensão dos traços que definem a *forma mentis* dos colonizadores ibéricos que permite a Sérgio Buarque historiar a projeção das “visões” edênicas medievais na geografia do Novo Mundo.

Sérgio Buarque promove a interação destes três níveis de ressignificação através de uma enorme flexibilidade e dinamismo analítico e conceptual. Maria Odila Leite da Silva Dias, em seu estudo sobre a obra historiográfica de Sérgio Buarque, insiste no esforço deste autor em escapar, através de seu estilo narrativo, às formalizações e esquematizações conceptuais, aos sistemas fechados de causalidades e à tirania dos *ismos*, e alude à “ambigüidade de aparências em que se confundiam o arcaico e o moderno” na sua obra.⁵³

Em *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque parece estar interessado não apenas na ambigüidade de aparências, como também, e especialmente, na compreensão da íntima relação e combinação de idéias aparentemente ambíguas. O seguinte trecho parece elucidativo quanto à forma pela qual Sérgio Buarque, destrinchando ambigüidades aparentes, faz interagir os três níveis em que se dá a migração do mito do Éden, quais sejam: o temporal ou diacrônico, o espacial ou sincrônico e o das relações e combinações de idéias e visões de mundo aparentemente contraditórias, presentes no caráter de um mesmo povo:

O que, ao primeiro relance, pode passar por uma característica ‘moderna’ daqueles escritores e viajantes lusitanos — sua adesão ao real e ao imediato, sua capacidade, às vezes, de meticulosa observação, animada, quando muito, de algum interesse pragmático — não se relacionaria, ao contrário, com um tipo de mentalidade já arcaizante na sua época, ainda submisso a padrões longamente ultrapassados pelas tendências que governam o pensamento dos humanistas e, em verdade, de todo o Renascimento?⁵⁴

No plano da diacronia, Sérgio Buarque parte dos motivos edênicos à época dos descobrimentos e da colonização e caminha no sentido tanto das suas origens medievais

⁵³ DIAS, M. O. L. S., *Sérgio Buarque de Holanda*, p. 15.

—os textos atribuídos à Lactância —, quanto no sentido que leva ao momento do seu fenecimento, no século XVIII, quando:

Não só a supremacia crescente do saber racional ou empírico, mas também um caudal maior de conhecimentos acerca das antigas *terrae incognitae*, fazem desbotar-se ou alterar-se uma fantasia, herdeira de tradições milenares, que se infundiu nas almas dos navegantes e de quantos homens largaram a Europa na demanda de um mundo melhor, ao contato com os bons ares e boas terras do novo continente. E que, mesmo passado o deslumbramento inicial, ainda se mantém longamente por força dos costumes e da inércia, conseguindo sobrepor-se tranqüilamente aos primeiros desenganos.⁵⁵

No plano espacial, Sérgio Buarque busca compreender, a partir de uma perspectiva comparativa, as especificidades que distinguem as representações do Éden entre os diversos colonizadores do continente americano. É sobretudo o argumento referente ao realismo português, manifesto nas “atenuações plausíveis” do mito edênico, que orienta a análise sincrônica.

A compreensão dos significados do mito edênico no descobrimento e colonização portuguesa da América somente é possível, todavia, quando os planos da sincronia e da diacronia são entrelaçados na urdidura da narrativa de Sérgio Buarque pelo alinhavo de um terceiro plano — aquele em que ganham sentido as ambigüidades aparentes entre o arcaico e o moderno.

Em um artigo⁵⁶ sobre o método que informa *Visão do Paraíso*, Luiz Costa Lima argumenta que a permanência entre os povos ibéricos, à época dos descobrimentos, de uma *forma mentis* típica da Idade Média, em que vigora uma relação analógica, e não descritiva e experimental, com a natureza, contribuiu para que se consumasse a migração do mito do paraíso terrestre. Migração que, nas palavras de Sérgio Buarque, aponta para uma “continuidade ininterrupta”⁵⁷ entre a Idade Média e o Renascimento. O que de fato interessa a Costa Lima é identificar de que modo a tópica, tal como estudada por Ernest Curtius no livro *Literatura Européia e Idade Média Latina*, é apropriada por Sérgio Buarque como método na compreensão da migração dos motivos edênicos.

A tópica floresceu, no fim da Antigüidade e durante a Idade Média, exercendo uma função eminente no único gênero da arte retórica que restara então, o laudatório.

⁵⁴ HOLANDA, S. B., *Visão do Paraíso*, p. 2.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁶ COSTA LIMA, L., *Revista da USP*.

⁵⁷ HOLANDA, *Visão do Paraíso*, p. 231.

Esta função era a de despertar no ouvinte os sentimentos de familiaridade, de reconhecimento e identificação, tornando-o, assim, mais suscetível aos argumentos do discurso. Os *topoi* são elementos móveis e independentes dentro do discurso, pois se encontram presentes nos mais diversos discursos e seu significado transcende ao de todos eles. São os lugares comuns (*loci communes*), que ressurgem recorrentemente nos textos de todas as épocas. Segundo Curtius, a tópica sobreviveu à retórica uma vez que “contém os mais variados pensamentos: os que podem empregar-se em qualquer discurso e escritos em geral”⁵⁸. Um *topos* remete a um conjunto limitado de significados, emancipado do contexto em que foi criado e mantendo-se em grande medida intacto nos diferentes contextos discursivos aos quais é integrado. Costa Lima ressalta que, ao enfatizar a importância da tópica nas letras, no Ocidente, Curtius pretendia proclamar a independência da literatura em relação à história.

Os motivos edênicos estudados por Sérgio Buarque funcionam como os *topoi* da arte retórica: são elementos recorrentemente usados por oradores e poetas com o intuito de persuadir àqueles a quem se dirigem, e que se mantêm os mesmos a despeito das diferenças entre os textos e contextos nos quais se inserem. Costa Lima chama a atenção, todavia, para a “discrepância”⁵⁹ de Sérgio Buarque em relação a Curtius. Enquanto este encaminha seus estudos acerca da tópica no sentido de proclamar uma certa *trans*-historicidade dos textos literários, aquele os utiliza como método que fundamenta precisamente um texto de historiografia. Em outras palavras, Sérgio Buarque historiciza os “seus *topoi*”. No prefácio à segunda edição de *Visão do Paraíso*, o autor faz referência explícita aos estudos de Curtius e à apropriação historiográfica que faz deles:

“(…) foi de grande serventia o recurso à Tópica, no sentido que adquiriu esse conceito, tomado à velha retórica, desde as modernas e fecundas pesquisas filológicas de E. R. Curtius, onde, conservando-se como princípio heurístico, pôde transcender aos poucos o cunho sistemático e puramente normativo que outrora a distinguia, para fertilizar, por sua vez, os estudos propriamente históricos.”⁶⁰

Sérgio Buarque procura, portanto, apreender os motivos edênicos não apenas na sua permanência para além do contexto histórico em que foram gerados, mas também

⁵⁸ CURTIUS, E. R., *Literatura Européia e Idade Média Latina*, apud COSTA LIMA, L. *Revista da USP*, p. 9.

⁵⁹ COSTA LIMA, L., *Revista da USP*, p. 16.

⁶⁰ HOLANDA, S. B., *Visão do Paraíso*. p. XX.

nos diferentes tons que assumem no seu movimento migratório. Esses tons manifestam-se sobretudo nos aspectos que diferenciam os colonizadores portugueses e espanhóis. Se a ambos pode ser referida a continuidade do pensamento analógico que dificulta uma representação geométrica do real, fundada nos princípios da observação e da experimentação; se ambos, munidos da linguagem analógica, buscaram e muitas vezes crêem encontrar o Éden perdido nas terras do Novo mundo, a força dramática que os castelhanos imprimem no mito é muito atenuada por seus vizinhos de península.

Há dois pontos fundamentais nesta análise de Costa Lima acerca da utilização por Sérgio Buarque da tópica como método. O primeiro diz respeito a uma aproximação inicial entre os dois povos hispânicos na medida em que ambos operam com a linguagem analógica, ou seja, não estão inseridos na perspectiva epistemológica que caracteriza os tempos modernos.

Antes de prosseguir, é conveniente explicitar o que se pretende significar ao se referir à linguagem analógica e o que a distingue da linguagem descritiva, a qual se tornou, a partir dos Tempos Modernos, o meio de expressão da relação epistemológica entre o homem e o mundo. No pensamento analógico, o conhecimento do mundo pelo homem se dá por meio de associações em que a tradição, oral ou escrita, assume o papel de referencial. O “conhecimento” do mundo físico segundo a lógica das analogias é uma releitura deste mundo. Uma releitura do que foi revelado por Cristo e fixado nas Sagradas Escrituras; uma releitura dos sábios clássicos que pronunciaram, sem o saber, essa revelação; uma releitura dos desdobramentos e interpretações da revelação; e, enfim, uma releitura da releitura, que são os relatos dos viajantes que, em suas peregrinações por terras distantes, se deparavam com seres extraordinariamente maravilhosos, muitas vezes de uma monstruosidade maravilhosa, mas em grande medida familiares, velhos conhecidos de relatos anteriores e narrativas de origem remota.

Sérgio Buarque argumenta que uma interpretação precipitada e pouco rigorosa dos relatos dos conquistadores ibéricos poderia facilmente incorrer no anacronismo de identificar nas descrições da fauna e da flora do Novo Mundo “uma precisão que por pouco se diria científica”⁶¹. No entanto, se estes relatos proporcionaram um conhecimento justo e vultoso da natureza americana e de seu caráter inédito, sua intenção não era apreender essa natureza em sua concretude, em sua “carnalidade”,

⁶¹ Ibid., p. 275.

senão no sentido se apropriar dos benefícios materiais por ela oferecidos. Tanto os portugueses quanto os espanhóis viam a natureza “através e apesar da natureza”⁶².

Este “através” e este “apesar” tornavam possível o estabelecimento da analogia entre os motivos edênicos que povoam os escritos antigos e medievais e as cartas que orientavam os descobridores europeus e a natureza das novas terras, estranha em tantos aspectos à natureza européia. Segundo Sérgio Buarque, o mito do paraíso terrestre é, de forma esquemática, o resultado da composição de alguns temas do paraíso anterior à Queda presentes no *Gênese* — “o perfeito acordo entre todas as criaturas, a feliz ignorância do bem e do mal, a isenção de todo mister penoso e fatigante e ainda a ausência da dor física e da morte”⁶³ —, de motivos greco-romanos relacionados à mítica Idade de Ouro e de temas apocalípticos. É importante salientar que a idéia de analogia entre a natureza do Novo Mundo e o paraíso terrestre não aponta para a imaterialidade deste último ou para a sua utilização como metáfora. O paraíso que os povos europeus aspiraram a encontrar e, muitas vezes acreditaram ter encontrado na geografia americana, não era uma figura de linguagem, mas sim uma realidade física, material.

Se o Éden que portugueses e espanhóis aspiram a encontrar ou encontram no Novo Mundo é físico, a natureza deste mundo é, por sua vez, apreendida simbolicamente de acordo também com a lógica das analogias. Sérgio Buarque afirma que assim foi desde a aurora do cristianismo e durante toda a Idade Média. E mesmo entre os humanista, vigorava essa visão simbólica da natureza, visão que combinava muito bem com a filosofia neoplatônica. A apreensão da natureza como símbolo é o que permite que Deus se comunique com os homens. E quanto mais intensa for a presença do sobrenatural, do antinatural e do estranho nas formas naturais, maior o poder comunicativo do símbolo. Neste sentido, tanto a monstruosidade maravilhosa narrada pelos viajantes medievais, quanto o maravilhamento provocado pelas forma naturais das terras descobertas nos mares ocidentais são meios eficazes de comunicação entre o humano e o divino, entre o terreno e o supra terreno, entre o *tempus* e a *aeternitas*. E o próprio sentido que o símbolo assume na linguagem analógica permite uma certa confusão entre o maravilhamento provocado pelo montruoso e o maravilhamento provocado pelo inédito.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p. 185.

Cada animal, sem exclusão dos malignos, viciosos ou torpes na aparência ou nos hábitos, mas principalmente os que por este ou aquele motivo parecem fugir ao comum, é como um artigo do código moral que a natureza nos propõe, uma lição à humanidade, a fim de que siga os caminhos do bem e se aparte dos erros que só poderiam levar a desdita eterna.

A própria serpente de que se serviu o demônio quando quis pôr a perder as primeiras criaturas humanas, não deixa de significar a sabedoria e até a sensatez. (...)

Voltando-se sobre si mesma em circunferência, designa a serpente o curso do tempo ou da eternidade.⁶⁴

O segundo ponto da análise de Costa Lima que vale a pena ressaltar se relaciona à distinção histórica estabelecida por Sérgio Buarque entre portugueses e espanhóis: aqueles promovem a atenuação dos elementos fantásticos que fundamentam a crença no mito do Éden entre estes últimos, de modo a torná-lo plausível. A utilização da linguagem analógica constitui, segundo Costa Lima, a marca da continuidade entre a Idade Média e o Renascimento, linguagem esta que Sérgio Buarque identifica nas narrativas dos povos ibéricos, ao longo dos séculos XV e XVI.

A princípio, estabelece-se aí um impasse. A linguagem analógica caracteriza tanto os portugueses quanto os castelhanos. No entanto, em diversos momentos de seu texto, o autor de *Visão do Paraíso* argumenta que a continuidade entre a Idade Média e o Renascimento é o que caracteriza os portugueses *em contraste* com os castelhanos. Traços aparentemente modernos, como o realismo e a priorização da experiência, são apontados por Sérgio Buarque como indícios do arcaísmo lusitano, associados ao pensamento escolástico e característicos da arte medieval, em contraposição ao pensamento mágico e à fantasia que caracterizaram a cultura humanista do Renascimento. Os espanhóis estariam por conseguinte mais adequados a uma visão de mundo renascentista que os portugueses. Este argumento parece ser reforçado no último capítulo de *Visão do Paraíso*, em que o autor recupera alguns temas por ele abordados vinte anos antes, em *Raízes do Brasil*.

O primeiro destes temas refere-se à formação do Estado português. Sérgio Buarque procura desvincular a primazia da formação do Estado centralizado em Portugal e a precoce ascensão da burguesia ao poder da idéia de que os lusitanos teriam sido também pioneiros no desenvolvimento de uma subjetividade moderna. A burguesia mercantil portuguesa que chega ao poder com a Revolução de Avis não impõe suas “virtudes ancestrais”, rompendo com os valores e o modo de vida tradicionais da

⁶⁴ Ibid., p. 243.

aristocracia. Muito ao contrário: essa burguesia, “envergonhada de si”, busca adequar-se aos padrões de vida e pensamento da antiga nobreza.

“O resultado foi”, nas palavras de Sérgio Buarque, “esse estranho conluio de elementos tradicionais e expressões novas, que ainda irá distinguir Portugal em pleno Renascimento, posto a serviço da pujança da monarquia. Melhor se diria, forçando a comparação, que as formas modernas respeitaram ali, em grande parte, e resguardaram, um fundo eminentemente arcaico e conservador.”⁶⁵

O segundo tema se desenvolve através da comparação das formas de expansão e colonização castelhana e portuguesa. A colonização do Novo Mundo pelos castelhanos, conquanto marcada pelo espírito de reconquista e pela ambição de construir um império nos moldes do Sacro Império Romano Germânico, acabou por fazer emergir uma nova consciência imperial, já presente em Fernão Cortez e Felipe II. Sob a aparência medieval, constituía-se um modelo de Império cujo conteúdo era já moderno.

A colonização portuguesa, por sua vez, a despeito de ter sido quase inteiramente empreendida por um Estado pioneiramente centralizado — enquanto, na América espanhola, a iniciativa de particulares teve um papel fundamental —, seguiu um modelo eminentemente tradicional. O sistema de implantação de feitorias dispersas ao longo da costa remonta à Antigüidade e era utilizado entre os navegadores genoveses, durante a Baixa Idade Média.

O que se pretende desenvolver aqui não é, entretanto, um argumento fundamentado na oposição entre um caráter espanhol renascentista e moderno e um caráter português arcaico e medieval. Até porque esta oposição não se encontra presente no texto de Sérgio Buarque. A dialética das ambigüidades aparentes, através da qual o autor vai construindo seus argumentos, não se limita à simples associação de conceitos aparentemente contraditórios, como, por exemplo, realismo, centralização e conservadorismo ou fantasia, descentralização e modernidade. Se, neste último capítulo de *Visão do Paraíso*, o autor insiste no ponto do conservantismo subjacente a expansão imperial portuguesa, opondo-o à natureza inovadora do império colonial espanhol, o próprio título do capítulo, “América portuguesa e Índias de Castela”, expõe o caráter não dogmático e até mesmo instável do argumento. A não ser que se considere o título irônico na sua relação com o conteúdo do texto, pode-se arriscar que, estando as “Índias” associadas ao imaginário medieval da expansão marítima européia e sendo a

“América” um símbolo da novidade obrada por esta expansão, Sérgio Buarque optou por manter as ambigüidades entre o arcaico e o moderno não resolvidas e assim evidenciar seus múltiplos desdobramentos. As aproximações e diferenciações entre as *formae mentis* dos dois povos ibéricos são apresentadas pelo autor através de uma série de características profundamente ambíguas que as mantém em uma posição móvel, fronteiriça, em que traços arcaizantes e traços modernizantes se combinam de forma específica e diferenciada em cada uma delas.

Talvez o impasse colocado anteriormente possa ser resolvido por uma observação do próprio Sérgio Buarque quanto ao caráter não linear dos processos históricos. A passagem de uma forma de representação analógica da realidade para uma representação geométrico-descritiva se deu por idas e vindas, por combinações de aspectos que parecem incongruentes aos olhos de quem já completou esta travessia:

Só a obstinada ilusão de que a capacidade de apreender o real se desenvolveu até os nossos dias numa progressão constante e retilínea pode fazer-nos esquecer que semelhante ‘retrocesso’ não se deu apenas na esfera da arte. Se parece exato dizer-se que aquela ilusão foi estimulada e fortalecida pelo inegável incremento das ciências exatas e da observação da Natureza, a contar do século XVI, é indubitável, no entanto, que nossa noção da realidade só pôde ser obtida em muitos casos por vias tortuosas, ou mesmo por escamoteações ainda que transitórias do real e do concreto.⁶⁶

A arte de fins da Idade Média foi marcadamente realista e nem por isso menos sacra. E a retórica, a magia, a astrologia e a alquimia, que hoje, se não são associadas diretamente à fantasia ou ao charlatanismo, ao menos passam longe da categoria de estudos científicos, eram, no Renascimento, um modo de reagir ao império da lógica e da dialética que dominavam o pensamento escolástico. Não se trata de uma mera inversão de valores e categorias que associa, por um lado, medievalismo e realismo e, por outro, modernidade e fantasia. O pensamento renascentista abrigou tanto a ortodoxia quanto a heterodoxia, tanto a linguagem analógica quanto a descritiva, tanto a experiência quanto a fantasia. E, no interior do pensamento renascentista, a lógica analógica, que predominou entre ambos os povos ibéricos, abrigou tanto as relações realistas com o mundo empírico, quanto as relações com esse mesmo mundo dominadas pela fantasia e pela imaginação.

⁶⁵ Ibid., p. 165.

⁶⁶ Ibid., p. 2.

Sérgio Buarque conduz a sua análise da presença dos motivos edênicos no imaginário dos colonizadores do Novo Mundo de modo a, em um primeiro plano, identificar portugueses e espanhóis através de uma *forma mentis ibérica*, para em um segundo plano matizar essa *forma mentis*. O argumento da diferença entre os colonizadores portugueses e espanhóis se sustenta, não na contraposição entre o arcaico e o moderno, mas na contraposição entre a plasticidade e o pragmatismo portugueses e o idealismo espanhol.

3.2.

O Barroco: mito, razão e lábria

Os momentos em que, em diversos capítulos de *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque se dedica à análise dos autores portugueses do Seiscentos são de grande interesse para que se perceba de forma mais aguda as ambigüidades aparentes entre o arcaico e o moderno. Isto ocorre por dois motivos. O primeiro consiste em que, nos textos do Barroco, sobretudo nos do Padre Antônio Vieira, o mito não parece estar tão fortemente sujeito à atenuação que o procuram tornar plausível. O segundo motivo é que, nesses textos, há uma curiosa associação retórica entre razão, mito e lábria. Vamos por partes.

Segundo Sérgio Buarque, no século XVII, “a própria imagem do real só se faz visível e, por isso, convincente e eficaz, quando se mova segundo os caprichos de uma fantasia barroca”⁶⁷. O Padre Antônio Vieira, por exemplo, dando uma forma mais refinada ao mito sebastianista, pregava ressurreição de Dom João IV, em um futuro não muito remoto. Além disso, através do procedimento analógico anteriormente referido, “lia” alguns dos acontecimentos da sua época, passados nas terras portuguesas do Novo Mundo, como realizações de passagens das Sagradas escrituras. Desse modo, pergunta-se Sérgio Buarque,

“Se o prodígio pode, assim, implantar-se no próprio espetáculo cotidiano, se até os atos e fatos mais mezinhos chegam a converter-se em signos ou parábolas, impregnando-se de significações sobrenaturais, que dizer das coisas ocultas ou invisíveis, que apenas se deixam anunciar por misteriosos indícios?”⁶⁸

Outro jesuíta português, o padre Simão de Vasconcelos, evocando São Tomás de Aquino e a idéia de que Deus teria encravado o paraíso terrestre em uma zona

⁶⁷ Ibid., pp. 177-178.

temperada, abaixo da linha equinocial, defendia a sua localização no território da América portuguesa, pois a acreditava dotada das quatro propriedades que o Éden deveria possuir.

A primeira está nisto, que se há de vestir de verde, com erva, pasto e arvoredos de vários gêneros. A segunda, que gozará de bom clima, boas influências do céu, do sol, da lua, das estrelas. A terceira, que gozará de bons climas, boas influências do céu, do sol, da lua, das estrelas. Que sejam abundantes suas águas em peixes, e seus ares em aves, e esta a terceira propriedade, e a quarta, que produza todos os gêneros de animais e bestas da terra. Tudo consta, a seu ver, do divino texto da criação do mundo, e por essas quatro propriedades a deu por boa vontade o seu Divino Autor.⁶⁹

Entretanto, apesar de os textos barrocos carregarem de força expressiva a experiência do mito, “a evocação do Paraíso Terrestre adquire, nesses casos, um valor aparentemente menos literal do que literário”⁷⁰. Ao utilizar a expressão “valor literário”, Sérgio Buarque não pretende, contudo, afirmar que os autores portugueses da época do barroco lançavam mão do mito em seus textos como um engodo retórico para persuadir seu público.

Aliás, seis anos antes da primeira edição de *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque já defende esta posição em um artigo publicado no *Diário Carioca* com o título “Razão e Mito”. O autor contradiz os críticos que argumentam que os textos barrocos que utilizam ferramentas racionais de persuasão para conferir verossimilhança ao mito expressam a hipocrisia dos seus autores. No Seiscentos, a combinação entre persuasão e hipocrisia não fazia sentido. Crer o contrário é cometer o pecado histórico do anacronismo. Se, no século XX, o mito é “fabricado” racionalmente com fins utilitários, no XVII, razão e mito se conjugam a serviço da verdade. Verdade que pode estar contida no próprio mito uma vez que este resiste bravamente em meio ao desenvolvimento do racionalismo moderno. Portanto:

“é preciso distinguir entre a lábia que se sustenta em ilusões ainda plausíveis, e outra, a hipocrisia utilitária, que se ocupa nos nossos dias em forjar mitos. Ao tempo de Vieira as ilusões passavam por eficazes, simplesmente porque pareciam verdadeiras, enquanto que os mitos de hoje passam por verdadeiros, apenas porque parecem eficazes”.⁷¹

⁶⁸ Ibid., p. 178.

⁶⁹ Ibid., p. 174.

⁷⁰ Ibid., p. 178.

⁷¹ Id., *O Espírito e a Letra. Estudos de Crítica Literária*, 1996, p. 480.

A lábia constitui, para os autores do barraco, um instrumento retórico que, posto a serviço de uma argumentação racional, é capaz de promover o entendimento e a crença na verdade contida nos textos sagrados. Era precisamente a lábia da retórica barroca que permitia que razão e mito fossem conjugados sem “embuste ou hipocrisia”⁷².

Sérgio Buarque insiste no argumento — que, como ficou dito, também está presente em *Visão do Paraíso* — de que o racionalismo que caracteriza o Ocidente moderno não evoluiu de modo linear, permitindo que um autor do século XVIII, como Vieira, seguisse “o caminho torto por onde o miraculoso pode casar-se com o lógico”⁷³. Assim, argumenta o autor,

O certo é que o racionalismo nascente, mas no entanto jactancioso e já cheio de prestígio, não pudera, então, desalojar velhos e arraigados mitos, assim como a liberdade íntima conquistada através do humanismo e da revolução científica não lograra sufocar as exigências da ortodoxia. Em grande número de casos, o que ocorria era um enlace extraordinário entre o vetusto e o anticonvencional, entre a rotina e a inteligência inquisidora, suscitando um daqueles monstros híbridos, daqueles entes de razão, que deixam confuso o historiador de hoje.⁷⁴

Se o casamento entre o miraculoso e o lógico, nos textos barrocos, deixa explícito o caráter aparente da ambigüidade entre o arcaico e o moderno, a lábia com que este casamento é ministrado põe em evidência o caráter retórico da associação entre o miraculoso e a experiência rotineira. Não que se desacreditasse na possível ocorrência de milagres. Contudo, em um autor como Vieira, o apelo ao milagre é menos a sua transformação de objeto de aspiração em objeto de experiência, e mais um artifício de estilo para tornar mais acessíveis as verdades essenciais e até certo ponto ocultas da fé, as quais a experiência não pode revelar.

3.3. O Éden interior e o Éden exterior

Como se procurou deixar claro no capítulo anterior, a diferença na forma como cada um dos colonizadores do Novo Mundo relaciona experiência e fantasia depende não somente da concepção de experiência e de fantasia de cada um deles, como também da natureza da crença em cada um. Sérgio Buarque, no corpo do texto de *Visão do*

⁷² Ibid., p. 479.

⁷³ Ibid., p. 480.

⁷⁴ Ibid., p. 478-479.

Paraíso, promoveu essencialmente a comparação entre portugueses e espanhóis, tendo abordado a colonização da América do Norte pelos puritanos apenas no prefácio à segunda edição da sua obra. Contudo, pode ser de grande valia tomar a manifestação da crença na subjetividade puritana como parâmetro comparativo para uma melhor compreensão dos elementos que fazem convergir e daqueles que fazem divergir as visões de mundo dos dois povos hispânicos.

No que se refere à diferença de natureza da crença entre os colonizadores anglosaxões e os ibéricos, pode ser útil recorrer mais uma vez à distinção estabelecida por Max Weber entre a racionalidade puritana e a racionalidade confuciana, em *A Religião da China*. De acordo com Weber, um dos meios de medir o nível de racionalização de uma religião é a verificação do seu grau de distanciamento em relação à magia. Neste sentido, o protestantismo ascético atingiu o nível mais elevado de racionalização entre todas as religiões. O confucionismo, por seu turno, conquanto se fundamente também em um tipo específico de racionalidade, mantém a magia como um dos elos que sustentam a relação entre homem e mundo. No ascetismo puritano, o mágico é associado ao demoníaco, enquanto que, no confucionismo, o mágico é um meio de redenção.

A ética confuciana, ética de ajustamento, de adaptação, abriga um âmbito de negociação com o mundo que se encontra ausente na ética protestante. É através da negociação que o confuciano reduz ao mínimo possível a tensão ética na sua relação com o mundo exterior. O puritano jamais negocia com a realidade mundana: ele impõe a esta realidade sua ordem e sua norma, que são a ordem e a norma divinas. Por conseguinte, ele estabelece uma relação radicalmente tensa com o mundo.

Seria equivocado identificar o caráter dos povos ibéricos com o tipo de racionalidade típica do confucionismo. O confuciano desenvolve um autocontrole — não alicerçado em uma ética interiorizada, como é o caso do autocontrole puritano, mas em regras exteriores, em uma liturgia, um cerimonial — que não caracteriza a subjetividade hispânica. Contudo, alguns traços da racionalidade confuciana, tais como descritos por Weber, podem ser apropriados para a caracterização do caráter dos colonizadores ibéricos naquilo que ele se distingue e contrapõe ao caráter dos colonizadores puritanos do norte do continente americano.

A transposição dos motivos edênicos para as terras do Novo Mundo representa, em certa medida, a possibilidade de redenção pelo mágico. O proveito material que se pode tirar do paraíso terrestre só contribui para reforçar o seu aspecto redentor

manifesto no benefício que Deus concede a quem o encontra. Em diversos capítulos de *Visão do Paraíso*, a idéia de uma ética fundamentada na negociação com o mundo se faz presente por meio da conjunção entre crença mágico-religiosa e cobiça. Dissolve-se desse modo a tensão entre desejo de riqueza e bem-estar mundanos e aspiração à salvação eterna. Todos os esforços dos conquistadores empenhados na busca do Eldorado, por exemplo, comportaram “aquela mescla de espiritualidade e riqueza, de devoção e ambição, da religião do Cristo e do Culto do bezerro de ouro, que se acha à base da demanda obstinada.”⁷⁵

A negociação e a dissolução da tensão entre ética e mundo apenas é possível porquanto o paraíso terreal é concebido por portugueses e espanhóis como dom divino; porquanto trata-se de um paraíso à espera de ser descoberto e não na necessidade de ser construído. Tomando como paradigma a contraposição weberiana entre a ética interiorizada do protestante ascético e a ética exterior que orienta a sociabilidade confuciana, pode-se arriscar uma contraposição entre um “Éden interior” do colonizador anglo-saxão, que deve ser imposto à hostil *wilderness*, e um “Éden exterior” — em que o elemento mágico é fundamental — com que os colonizadores hispânicos almejam ser agraciados.

Em um artigo em que procura salientar os diferentes significados que o paraíso terrestre assume entre os colonizadores portugueses, espanhóis e anglo-saxões, Robert Wegner⁷⁶ põe em evidência a associação da idéia de Éden entre os puritanos e o conceito de *wilderness*, estabelecida pelo historiador norte-americano George H. Williams, em seu livro *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, publicado três anos após a primeira edição de *Visão do Paraíso*. Após ter lido *Visão do Paraíso*, Williams conclui que a noção de *wilderness*, utilizada pelos anglo-saxões para referir as terras americanas ainda não ocupadas pelo homem branco, não se afina com a concepção de um paraíso “só à espera de ser ganho”, corrente entre os povos ibéricos. Para Williams, a *wilderness* comporta tanto um sentido negativo, de terra selvagem e devastada que não conhece a palavra divina, quanto um sentido positivo de um local que, apesar de ser vazio, e talvez por este motivo mesmo, foi escolhido por Deus para que nele seja erigido o paraíso. Este duplo sentido da *wilderness* remontaria à Terra Prometida ao povo hebreu, aludida no Velho Testamento.

⁷⁵ Id., *Visão do Paraíso*, p. 38.

⁷⁶ WEGNER, R., *Nenhum Brasil Existe*.

No prefácio à segunda edição de *Visão do Paraíso*, escrito em 1968, Sérgio Buarque faz referência à obra de Williams, sublinhando a importância que este autor dá, como ele próprio o faz, às diferentes visões de mundo que nortearam a colonização das Américas e aos diferentes significados atribuídos ao paraíso terrestre:

Segundo o Professor Williams, o fato de os sectários calvinistas, quando no primitivo deserto ou selva plantaram seu jardim, e o dos católicos espanhóis e portugueses, quando se viram atraídos pelo Eldorado em seu paraíso terreno, serem homens que deixaram o Velho Mundo movidos por sentimentos profundamente diversos, haveria de os levar a padrões de vida tão apartados uns dos outros que os efeitos destes marcam até hoje os comportamentos contrastantes de seus netos neste continente.⁷⁷

A esse respeito, pode ser interessante recuperar os estudos de Henry Nash Smith acerca dos pioneiros norte-americanos do século XIX, que fizeram reviver a noção de *wilderness* para definir as terras a oeste que queriam conquistar. Segundo Smith, logo após à guerra civil americana, a ocupação das regiões áridas a oeste era pouco estimulada e a visão que os pioneiros tinham destas regiões era influenciada pelo mito do deserto e a conseqüente idéia de que as populações que as ocupassem acabariam por se barbarizar. Entretanto, a pressão inerente ao processo de expansão tornou forçosa a ocupação das planícies áridas e o mito do deserto foi sendo aos poucos substituído pelo mito do jardim e pela crença de que a presença humana traz consigo as chuvas e, por conseguinte, a fertilidade da terra. Há uma clara associação entre o jardim mítico e a atividade agrícola. O jardim não eram simplesmente as terras selvagens, mas sim o resultado do cultivo, da domesticação e da ação civilizatória do homem sobre essas terras. Os pioneiros norte-americanos, no século XIX, traziam o jardim interiorizado sob a forma dos valores da civilização moderna, tal qual os puritanos que chegaram à Nova Inglaterra, no século XVII, traziam interiorizado o Éden sob a forma dos valores cristãos.

A interiorização do paraíso terrestre coaduna-se com uma visão de mundo em que o indivíduo ocupa um papel preponderante e os vínculos comunitários são soldados menos pela tradição e mais pelo imperativo que impulsiona cada indivíduo a realizar a obra divina. O Éden dos puritanos jamais poderia ocupar o lugar de objeto de aspiração pois sua realização é imprescindível. Na *forma mentis* puritana, não há conquista sem esta realização. Tampouco esse Éden pode ser encontrado sob a forma de pedras

⁷⁷ Ibid., p. XVI.

preciosas, metais resplandecentes ou águas milagrosas, pois ele consiste no preenchimento e submissão de um mundo vazio e selvagem através valores, princípios e leis, dos quais a prosperidade material é apenas a consequência.

O Éden interiorizado dos colonizadores puritanos é compatível com a acepção moderna de representação do mundo, caracterizada pela descrição objetiva da natureza, precedida pela observação e pela utilização de métodos experimentais e sucedida pela formulação de leis física gerais e abstratas que visam dar conta dos casos particulares. Segundo Costa Lima, no livro *Mimesis: desafio ao pensamento*, esta acepção de representação

significa a equivalência estabelecida, idealmente de modo geométrico, entre uma cena empírica primeira e uma cena produzida e projetiva, i. e., capaz de reproduzi-la e, por isso, tecnicamente dominá-la. É importante considerar que mesmo essa primeira acepção não significa necessariamente a *semelhança* com o que representa (a representação geométrica de um corpo não supõe a semelhança com a maneira como tal corpo é visto).⁷⁸

Este tipo de representação — que, para Costa Lima, adquire sua forma mais acabada a partir da dessacralização da natureza por Descartes — substituiu paulatinamente, desde o século XVI, a lógica representacional calcada nas analogias, em que a negociação com a realidade e a manipulação dessa realidade por artifícios mágicos ainda encontram espaço preponderante.

Convém ressaltar que o papel central que a experiência empírica assume na representação geométrica nada tem a ver com a priorização da experiência e o realismo, nos quais os portugueses dos séculos XVI e XVII fundamentaram a colonização das suas terras americanas. A priorização da experiência não pode ser compreendida como indício de que os portugueses operavam com uma lógica experimental. A adesão à experiência imediata que caracteriza os colonizadores lusitanos aponta para um tipo de pragmatismo que vai de encontro à formulação de conceitos e sistemas abstratos. E a abstração é indispensável na representação matemático-geométrica da realidade.

É importante assinalar, no entanto, que a ciência do Renascimento não operava ainda com as generalizações e sistematizações que, mais tarde, vão caracterizar a ciência moderna. Segundo Weber, em seu artigo “Ciência como vocação”, a ciência renascentista era fundamentada em uma série de experimentações racionais que, todavia, não iam muito além, em seus resultados, da produção de conhecimentos

⁷⁸ COSTA LIMA, L., *Mimesis*, p. 98.

circunscritos a situações empíricas específicas. O movimento seguinte, o da indução de leis gerais e sistemas de leis a partir dos dados empíricos, não era ainda efetivado. Além disso, o conhecimento experimental tinha como objetivo último, nesta época, não tanto representar geometricamente o mundo imanente, mas acessar verdades que, à primeira vista, estão nele ocultas. No seu princípio, a ciência experimental tinha como fim conduzir o homem à “verdadeira natureza”, à “verdadeira arte”, ao “verdadeiro Deus”⁷⁹. Contudo, a experimentação racional destes começos da época moderna tornou-se o “meio seguro de controlar a experiência, sem o qual a ciência empírica moderna não teria sido possível”⁸⁰. Portanto, embora os colonizadores portugueses, na sua relação com a natureza, ficassem também atados à empiria, não se deve supor que eles estabelecessem um relação científica experimental com o mundo. Há que se fazer a distinção entre as noções de experiência e experimento.

Weber associa diretamente a constituição da ciência moderna, e, em consequência, do saber experimental a ela inerente, bem como a especialização do conhecimento, à subjetividade puritana e ao tipo de racionalidade que ela comporta:

“Tal conhecimento [conhecimento especializado] era o único caminho possível para se Conhecer a glória de Deus e a Providência personificada na Sua criação. Por outro lado, tal conhecimento serviu como um meio de dominar racionalmente o mundo e permitiu que se cumprisse o próprio dever em honra de Deus.”^{81*}

O saber experimental, compatível com a subjetividade puritana que está se formando desde o século XVI, é essencialmente diferente do saber empírico dos portugueses. Entre estes, a importância assumida pela experiência remete, antes de tudo, a uma adesão imediata à realidade que é uma manifestação do caráter prático deste povo. Isto os aproxima, mais uma vez, do tipo de racionalidade inerente ao confucionismo em que, segundo Weber, “há rejeição ou falta de curiosidade intelectual pelas coisas que não estão à mão e nem são imediatamente úteis.”^{82**}

⁷⁹ WEBER, *Ciência e Política: duas vocações*, p. 35.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁸¹ *Id.*, *The Religion of China*, pp. 246-247.

* “Such Knowledge [specialized expert Knowledge] was the only avenue to Knowledge of God’s glory and the providence embodied in His creation. On the other hand, such knowledge served as a means of rationally mastering the world in one’s and it enabled one to do one’s duty in honor of God.”

⁸² *Ibid.*, p. 231.

** “there is the rejection or lack of intellectual curiosity about things not close at hand and immediately useful.”

Portanto, os portugueses do Renascimento, como homens de aspiração por excelência, mantêm-se prisioneiros da empiria no sentido de que, a cada nova vez que a experiência de um dado empírico contradiz a expectativa que se tinha dele, reacende-se essa expectativa que é, então, dirigida para uma experiência futura. Este modo de lidar com a experiência é bem diverso daquele através do qual Weber caracteriza a intelectualização e racionalização crescentes da ciência moderna. Nesta, o domínio do cálculo, da previsão e da possibilidade de dominar o mundo é função, sobretudo, da inexistência de um “poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida”⁸³.

Os ibéricos, portugueses e espanhóis, viam-se, ainda nos séculos XVI e XVII, confrontados a todo momento com o imprevisível, com o acaso, com a alteração da ordem “natural” das coisas por obra da Fortuna. Pois, para eles, “a ‘natureza’ alimentava-se do sobrenatural, tinha nele sua razão de ser e a sua meta final”⁸⁴. E, no caso dos portugueses, particularmente, a frustração das expectativas presentes só fazia confirmar que, no futuro, a roda da Fortuna poderia girar a seu favor. Nesse sentido, a *forma mentis* portuguesa apresenta traços do caráter aventureiro descrito por Georg Simmel, principalmente nos traços que aproximam o aventureiro do jogador. O jogador é capaz de perceber sentido na falta de sentido do azar. Do mesmo modo, o aventureiro vive a aventura segundo o sentido e a necessidade inerentes a ela e inteiramente independentes do sentido e da necessidade que fundamentam o curso ordinário de acontecimentos da vida. O aventureiro lida com os aspectos obscuros e imponderáveis da vida como se eles fossem dotados da transparência dos eventos que podem ser calculados, previstos e dominados.

De modo geral, todos os povos que se lançaram à conquista e à colonização do Novo Mundo estavam imbuídos do espírito de aventura. Esta é uma afirmação que surge recorrentemente no texto de Sérgio Buarque. Entretanto, ao interiorizarem o paraíso terrestre, ao “desmesticarem” o mito, os colonizadores puritanos dissiparam o seu caráter obscuro. Por conseguinte, eles não podiam lidar com a obscuridade do mito *como se* ele fosse transparente simplesmente porque, ao transformarem o mito em um valor ético, ele passa a ser dotado de uma real transparência. A obscuridade envolve apenas a concessão ou a negação da graça divina, que determina o destino das almas dos indivíduos na eternidade.

⁸³ Id., *Ciência e Política: duas vocações*, p. 30.

Entre os povos ibéricos, o destino dos homens na Terra é em si obscuro. Não apenas a sua alma imortal e a sua existência na eternidade, mas também o seu corpo e a sua existência mundana podem ser beneficiados pela graça providencial. A idéia de que o acesso ao Éden é uma dádiva de Deus converte a busca por esse jardim sagrado em uma espécie de jogo de azar, em uma aventura em seu sentido profundo. Para Simmel, o aventureiro se coloca em uma posição a um só tempo ativa e passiva ante o seu destino. Essa combinação de atividade e passividade, de conquista e dádiva se encontra presente de forma aguda em um gênero de aventura do qual Simmel trata extensamente: a aventura amorosa. Na relação amorosa, se encontram presentes

“a força conquistadora e a aceitação impossível de ser imposta, o sucesso devido às próprias faculdades e a dependência da sorte, que permite que um elemento imprevisível e exterior a nós nos agracie.”^{85*}

Nesse contexto, a busca do paraíso terrestre é, para os povos ibéricos, no princípio da época moderna, uma relação amorosa entre o conquistador e a terra a ser conquistada. No que se refere particularmente aos colonizadores portugueses, trata-se de uma relação amorosa irrealizável, tal com é apresentada nos romances idílicos que, segundo Lukàcs, constituem o gênero literário da aspiração por excelência.

⁸⁴ HOLANDA, S. B., *O Espírito e a Letra*, p. 481.

⁸⁵ SIMMEL, G., *Sobre la Aventura*, p. 30.

* “la fuerza conquistadora y la aceptación imposible de imponer, el logro debido a las facultades propias y la dependencia de la suerte, que permite que un elemento imprevisible e exterior a nosotros nos agracie.”