

FACES DE CACAMBO: ALEGORIA E MITO CIVILIZATÓRIO

FACES OF CACAMBO: ALLEGORY AND “CIVILIZING MYTH”

Jorge Henrique da Silva Romero

RESUMO: A presença de Cacambo, tanto no *Candide* de Voltaire quanto no *Uruguai* de Basílio da Gama, é reveladora quando pensamos nas relações entre civilização e barbárie, identidade e alteridade, irrompendo de suas ações uma marcante estrutura alegórica. Este ensaio procura refletir sobre a presença desse personagem, os mitos civilizatórios e alegorias presentes tanto no texto de Voltaire, como também no poema de Basílio da Gama.

PALAVRAS-CHAVE: Cacambo. Identidade. Alteridade. Mito civilizatório.

ABSTRACT: The presence of Cacambo, in “Candide” by Voltaire as well as “Uruguai” by Basilio da Gama, is revealing when we think about the relationship between civilization and barbarism, identity and alterity, emerging of their actions a impressive allegorical structure. This essay seeks to reflect on the presence of this character, the “civilizing myths” and allegories present in Voltaire's text, as well as in the poem by Basilio da Gama.

KEYWORDS: Cacambo. Identity. Alterity. Civilizing myths.

FACES DE CACAMBO: ALEGORIA E MITO CIVILIZATÓRIO

As raças indígenas fundem-se em presença da civilização da Europa como as neves debaixo do sol. Os esforços que elas fazem para lutar contra o seu destino só faz acelerar para elas a marcha destrutiva do tempo.

Alexis de Tocqueville

François Furet em seu prefácio ao livro *A democracia na América*, de Alexis de Tocqueville, cita uma longa passagem dos cadernos de viagem de Tocqueville sobre o genocídio perpetrado pelo avanço da civilização na América do Norte (TOCQUEVILLE, 2005, XXVIII-XXIX).

A *marcha destrutiva do tempo*, mencionada por Tocqueville, constitui um movimento contínuo de avanços e recuos, sobretudo, um movimento de resistência e luta dos povos “não-civilizados” diante da soberania militar dos agentes civilizadores. As lutas de resistências são vistas, contudo, enquanto ações irremediáveis, que somente atrasam a longa *marcha* da história das civilizações, mas não podem impedir o avanço desta. Como bem observa François Furet, Tocqueville entende a “civilização” como o fazem os “filósofos do século XVIII, no sentido de um conjunto de aspectos culturais que tornam as sociedades ao mesmo tempo mais policiadas e mais ativas”. No entanto, Tocqueville não faz do conceito de “civilização”, assim como Voltaire, a “culminância de uma sucessão de ciclos”, nem como Condorcet, que entende esse conceito enquanto o “termo de um progresso linear” (TOCQUEVILLE, 2005, XXVIII).

Com efeito, o conceito de “civilização” para os dois pensadores iluministas é determinado por um *télos*, uma finalidade última, que em Voltaire assume o nível máximo de um processo histórico, e que em Condorce consiste na marcha do *espírito humano* em direção ao ponto mais elevado da humanidade. Não à toa, este último, em seu ensaio intitulado *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794) estrutura essa

obra em dez épocas históricas que percorrem uma linha sempre crescente que se inicia com a formação dos povos e termina com o progresso futuro do espírito humano.

Diferente destes dois pensadores, Tocqueville “arranca o conceito à história” e, assim, incorpora o conceito de “civilização” ao “seu sistema intelectual próprio”, o que representa uma ressignificação conceitual: “a ‘civilização’ é essa forma particular de atividade social estendida a todos os cidadãos pela democracia quando esta é livre” (TOCQUEVILLE, 2005, XXVIII). Aqui, não é o conceito de “progresso”, mas o de “democracia” que irá determinar as formas dessa *atividade social*. Entretanto, se nos atentarmos ao trecho dos cadernos de viagens, percebemos um movimento teleológico, cuja finalidade não é somente a conquista do território, mas a vitória de um processo civilizatório que, mesmo recuando em determinados momentos, avança em seguida para reduzir o espaço de experiência dos povos indígenas, ou seja, restringindo a área vital destes povos e deslocando para outras paragens, cada vez mais distantes, suas possibilidades de vivências. É nesse sentido, que as lutas de resistências não impedem o avanço civilizador, como mencionamos acima, mas *aceleram* o processo de civilização das terras e dos povos recém-conquistados.

Note-se, porém, que as lutas não são, primordialmente, entre *pioneiros* e *selvagens*, ou entre *civilizados* e *bárbaros*, mas a disputa consiste na tensão entre dois processos que correspondem a dois caracteres distintos: *diversificação* e *homogeneização*. O primeiro “responde ao imperativo de adaptação ecológica diferencial que colore com qualidades particulares a cultura de cada sociedade, especializando-a a certo ambiente ou desviando o rumo do seu desenvolvimento, em virtude de acontecimentos históricos particulares” (RIBEIRO, 1985, p.36). O segundo processo corresponde, segundo Darcy Ribeiro e seus desdobramentos realizados pela leitura de Radcliffe Brown, à “evolução sócio-cultural” que: “se processa através da realização de possibilidades limitadas de resposta aos mesmos imperativos fundamentais, dentro dos mesmos enquadramentos condicionadores, conducente à reiteração das mesmas formas culturais e, deste modo, à criação de estruturas uniformes, classificáveis dentro de uma tipologia genética universal” (RIBEIRO, 1985, p.36).

No entanto, estes dois processos culturais, aparentemente excludentes, são “simultâneos e mutuamente complementares” no processo de autotransformação das culturas. O processo que reside na *diversificação* apresenta sociedades que “tendem a multiplicar seus contingentes populacionais, a desdobrar as entidades étnicas em que estes se aglutinam e a diversificar seus respectivos patrimônios culturais” (RIBEIRO, 1985, p.35). No segundo, o movimento é inverso e “conduz à homogeneização de seus modos de vida através da fusão das entidades étnicas em unidades cada vez mais inclusivas e da construção de seus patrimônios culturais dentro de linhas paralelas, tendentes a uniformizá-los” (RIBEIRO, 1985, p.36). Estes dois processos procuram compreender as transformações culturais que se operam em determinadas sociedades e, principalmente, como estas sociedades interagem entre si, bem como os conflitos resultantes dessa interação.

O resultado mais fecundo do contraste entre o processo de *diversificação* e o de *homogeneização* podemos encontrar na literatura, sendo o *Candide*, de Voltaire, um valioso exemplo desse contraste. Após mergulhar sua espada no ventre do barão jesuíta, irmão de sua amada Cunegundes, Candido é vestido por seu diligente amigo e criado Cacambo com a batina do jesuíta morto e, assim, conseguem escapar e atravessar a fronteira. Porém, enquanto realizavam sua refeição, uma cena chama a atenção de ambos. Duas mulheres nuas corriam de dois macacos que estavam a persegui-las e mordiam suas nádegas. Candido, que tinha aprendido a atirar com os búlgaros, se apieda das mulheres, toma seu fuzil e acerta os dois macacos que caem mortos. Porém, espanta-se ao ver as duas mulheres em pranto, beijando desesperadamente os corpos dos macacos estirados no chão. Com surpresa, diz a Cacambo: “- Eu não esperava tanta bondade de alma”. Este imediatamente responde: “- Bela coisa fez o

patrão! Acaba de matar os amantes dessas moças”. Com a resposta de Cacambo, Candido admira-se ainda mais de como tal coisa seria possível. Finalmente seu fiel criado responde: “- O senhor, meu caro patrão, anda sempre a espantar-se de tudo; por que acha tão estranho que nalguns países haja macacos que obtêm favores femininos? Eles têm um quarto de homens, como eu tenho um quarto de espanhol.” (VOLTAIRE, 1979, p.186).

Capturados depois do incidente acima relatado, Candido e Cacambo estão prestes a ser devorados pelos Orelhões, habitantes da região e grupo ao qual pertencem as duas mulheres que tiveram seus amantes-macacos mortos por Candido. Cacambo, no entanto, conhece um pouco a língua dos Orelhões e, instado por Candido, este lhe pede que fale para os Orelhões o quanto seria desumano “cozinhar pessoas, e como esse procedimento é pouco cristão”. Porém, a intervenção de Cacambo age num sentido contrário da recomendação de seu patrão:

- Senhores – disse-lhes Cacambo –, pretendeis comer hoje um jesuíta: muito bem; nada mais justo do que tratar assim aos inimigos. O direito natural nos autoriza, com efeito, a matar o próximo, e é assim que se faz em toda a terra. Se não usamos do direito de o comer, é que temos com que passar bem de outra maneira; mas vós não tendes os mesmos recursos que nós; e sem dúvida mais vale comer os inimigos que abandonar aos corvos e gralhas o fruto da vitória. Acreditais pôr um jesuíta no espeto, e no entanto é ao vosso defensor, ao inimigo de vossos inimigos que ides assar. Quanto a mim, nasci em vossa terra; e o cavalheiro que vêdes é meu patrão, e, longe de ser um jesuíta, acaba exatamente de matar um deles e apoderar-se de seus despojos: daí o vosso engano (VOLTAIRE, 1979, p.188).

Nada parece mais justo e lógico do que alimentar-se daqueles que foram vencidos numa guerra, seus despojos servem de alimento material e ritualístico; manifestação de um direito natural à guerra, ao alimento e ao mito. O que pontua o discurso de Cacambo não é outra coisa senão a desconstrução do edifício logocêntrico, e isto só poderia ser levado a cabo por alguém que não é totalmente espanhol, nem totalmente indígena. Por esse motivo, é Cacambo que intercede junto aos Orelhões, não roga pelos sentimentos cristãos destes e não fala o quanto seria desumano a antropofagia, pois reconhece outra lógica na organização de mundo dos Orelhões.

No início de sua fala, Cacambo reconhece a diferença de condições entre os europeus, brancos, civilizados e os Orelhões. Mas a antropofagia desse povo seria explicada somente pela perspectiva da função alimentícia, pela escassez de alimentos e dificuldades de alimentação? Se fosse assim, os Orelhões teriam saciado sua fome mesmo sabendo que os dois estranhos não eram jesuítas, mas somente estranhos que haviam matado um inimigo. Isso seria suficiente para que fossem soltos e perdoados, mesmo tendo eles matado os dois macacos-amantes das mulheres que pertenciam ao grupo? As respostas para essas indagações só podem recair na dimensão ritualística da antropofagia. Luís da Câmara Cascudo, em seu livro *Civilização e Cultura*, aborda a antropofagia pela sua situação etnográfica: seria ela uma função alimentar ou um ato religioso? Ao citar a interpretação de Guillermo Tell Bertoni da antropofagia praticada pelos Guaiaki do Paraguai, Cascudo nos permite entender a dimensão sagrada do ato antropofágico: “En sus creencias encontramos la explicación de estos hechos. Hemos visto que creen en una segunda vida, en que parece que resucitan con el mismo cuerpo; esto explicaría el hecho de devorar sus enemigos y personas perversas sentenciadas a muerte, para evitar su resurrección.” (CASCUDO, 1983, p.536).

II

O corpo no ritual antropofágico é potência sagrada. Alimentar-se dele, nesse caso, é impedir a volta do inimigo (pois o espírito do guerreiro poderia retornar para atormentar a vida de seu assassino), mas também é possibilidade de incorporação das virtudes guerreiras do inimigo. Além disso, o ritual é um evento importante nas comunidades, mostrando que nem todos merecem ser devorados nesse cerimonial e atribuindo valores tanto ao guerreiro que capturou o inimigo, quanto ao prisioneiro que foi capturado e digno de ser devorado:

Não se persegue e caça o homem para devorá-lo. Nem todos os prisioneiros merecem o sacrifício. Os cadáveres não são objeto do destino androfágico. É indispensável colher os homens vivos e durante a ação guerreira. Conduzi-los para as malocas (aldeias), alimentando-os fartamente, trata-los com certas regalias e direitos inclusive ofertas de mulheres. São adornados vistosamente e armados para a simulação defensiva. Uma multidão assiste à crueldade oficial. Convidados ilustres, chefes temidos, guerreiros famosos. Não pode haver clandestinidade no assassinato ritual. Quem o mata não pode participar do banquete. Fica sob a exigência de preceitos incontáveis, com imposição especial, mudo, quase imóvel, com nova pintura, sangria de dente de cutia, tatuagem, e toma novo nome, nome ilustre que custou a vida de um homem valente (CASCUDO, 1983, p.538).

O ritual antropofágico descrito por Câmara Cascudo assemelha-se a uma espécie de “teatro da crueldade”. Porém, o que mais nos interessa na descrição acima são o acontecimento ritualístico e as concepções culturais que estão envolvidas. Não há dimensão puramente alimentícia em tal acontecimento. É preciso que o sacrifício dos prisioneiros seja realizado de acordo com preceitos rigorosos. Apesar de ser uma descrição específica e, em certa medida, idealizada ou reconfigurada pelas perspectivas dos cronistas dos séculos XV ao XVII, tal acontecimento nos oferece elementos para interpretar as distintas visões de mundo presentes tanto no discurso de Cacambo, como na própria descrição do ritual antropofágico.

No discurso de Cacambo, percebemos que somente os inimigos merecem ser sacrificados no ritual antropofágico; os prisioneiros, no entanto, se colocam justamente como defensores dos Orelhões e, por conseguinte, mercedores de absolvição. Toda a ira deveria recair então sobre os jesuítas, o que demonstra o caráter fortemente antijesuítico presente no *Candide ou L’Optimisme* e também num livro publicado dez anos mais tarde e que possui forte vinculação com a obra de Voltaire: *O Uruguai*, de Basílio da Gama, publicado em 1769. Em ambas as obras, temos elementos recorrentes, como o terremoto de Lisboa de 1755; a presença da personagem Cacambo; o conflito contra os jesuítas e o choque entre culturas díspares. Além disso, temos um conceito de poesia “como apropriação de discursos que antecedem ao texto propriamente dito ou como intervenção discursiva no debate cultural do próprio tempo” (TEIXEIRA, 2008, p.205).

O choque entre culturas díspares é o momento culminante do poema de Basílio da Gama, presente de forma significativa no segundo canto d’*O Uruguai*, marcado pelo encontro entre o general Gomes Freire de Andrade e Cacambo. O intuito que parece animar Basílio da Gama na composição de seu poema épico, como o afirma Antonio Candido em sua *Formação*, é o de “descrever o conflito entre a ordenação racional da Europa e o primitivismo do índio” (CANDIDO, 1975, p.128). Pouco antes do encontro entre Cacambo e Andrade, o general é instado sobre a força que deveria exercer para aplacar a fúria dos povos indígenas:

(...) Nestes desertos encontramos
Mais do que se esperava, e me parece
Que só por força de armas poderemos
Inteiramente sujeitar os povos.
(II, 22-25)

A fala é do coronel Francisco Antônio Cardoso de Menezes e revela um curioso paradoxo que reside no fato de terem encontrado, em meio ao *deserto*, muito mais do que esperavam encontrar, sendo necessário o uso da força para subjugar os povos que opõem resistência a seus avanços. Menezes obtém como resposta a manifestação de um sentimento de acentuada nobreza:

Torna-lhe o General: Tentem-se os meios
De brandura, e de amor; se isto não basta,
Farei a meu pesar o último esforço.
Mandou, dizendo assim, que os Índios todos,
Que tinha prisioneiros no seu campo,
Fossem vestidos das formosas cores,
Que a inculta gente simples tanto adora.
Abraçou-os a todos, como filhos,
E deu a todos liberdade. (...)
(II, 26-34)

Diante da *inculta gente* age-se como um pai. O que parece estar em jogo nessa espécie de “infantilização do Outro” é a impossibilidade de apreensão e a redução de toda a complexidade das formas de existência. A empatia, enquanto movimento de aproximação em direção ao Outro, cede lugar ao paternalismo, que delimita hierarquias e define as fronteiras intransponíveis entre o Eu (autocentrado) e o Outro (objeto inapreensível). A *inculta gente* parece representar o negativo da cultura, a fronteira entre “nós” e “outros” que não é somente geográfica, mas, sobretudo social, étnica e cultural.¹ Entretanto, outra fronteira nos parece apresentar fissuras. Ao observarmos o diálogo entre Cacambo e Andrade, notamos que “razão ordenadora” e “sentimento” estão intimamente relacionados no discurso de Cacambo:

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. Muito tempo
Pode ainda tardar-nos o recurso
Com o largo Oceano de permeio
(...)
E depois disto,
As campinas, que vês, e a nossa terra,
Sem o nosso suor, e os nossos braços,
De que serve ao teu Rei? Aqui não temos
Nem altas minas, nem os caudalosos

¹ “Basta que ‘nós’ tracemos essas fronteiras em nossas mentes; ‘eles’ se tornam ‘eles’ de acordo com as demarcações, e tanto o seu território como a sua mentalidade são designados como diferentes dos ‘nossos’. Numa certa medida, as sociedades modernas e primitivas parecem obter a percepção de suas identidades de modo negativo. É muito provável que um ateniense do século V se sentisse tão não-bárbaro quanto se sentia positivamente ateniense. As fronteiras geográficas acompanham as sociais, étnicas e culturais de maneiras previsíveis. Mas o modo como alguém se sente não estrangeiro com frequência se baseia numa ideia muito pouco rigorosa do que existe ‘lá fora’, para além do território conhecido. Todos os tipos de suposições, associações e ficções parecem amontoar-se no espaço não familiar fora do nosso.” (SAID, 2007, p.91).

Rios de areias de ouro. Essa riqueza,
Que cobre os templos dos benditos Padres,
Fruto da sua indústria, e do comercio
Da folha, e peles, é riqueza sua.
Com o arbítrio dos corpos, e das almas
O Céu lha deu em sorte. A nós somente
Nos toca arar, e cultivar a terra,
Sem outra paga mais que o repartido
Por mãos escassas mísero sustento.

(II, 56-98)

O discurso de Cacambo não apresenta somente a reconstrução de um “perfil físico e moral da vida nos Sete Povos”. O que nos parece mais impressionante é que a fala de Cacambo manifesta, por um lado, a consciência da ação predatória dos portugueses², a concessão divina conferida aos jesuítas na obtenção de suas riquezas e, por outro, a afirmação de um estatuto de dignidade cultural que confere existência a seu povo enquanto cultura.

A propósito deste último aspecto, Alfredo Bosi nos faz lembrar que as palavras “cultura”, “culto” e “colonização” derivam do verbo latino “colo” (BOSI, 1992, p.11); com base nos ensinamentos etimológicos de Augusto Magne, entendemos seus significados que giram em torno de “ocupar a terra”, “cultivar”, “habitar algum lugar”: “Enquanto nas línguas congêneres, a raiz *Kwel* - tem o sentido de ‘mover-se’, ‘achar-se habitualmente em’, o latim *col-* se especializou no sentido de ‘habitar’ e ‘cultivar’ (MAGNE, 1962, p.692). De forma semelhante, Terry Eagleton resgata o sentido etimológico da palavra “cultura”, desdobramento do conceito de natureza e observa, não sem um pouco de ironia britânica, que “Nossa palavra para a mais nobre das atividades humanas, assim, é derivada de trabalho e agricultura, colheita e cultivo”³. Não por acaso, Epicuro nos legou a mais emblemática metáfora sobre o conhecimento de si, a formação do sábio e o cultivo dos verdadeiros prazeres da vida, conhecimentos presentes, aliás, na última frase de *Candido*: “mas devemos cultivar nosso jardim”⁴.

Quando Cacambo afirma à Andrade que a seu povo cabe somente “arar, e cultivar a terra”, não faz outra coisa senão conferir um sentido primordial de cultura a seu povo; cultivar é a experiência cultural primeva e responde não somente à possibilidade de retirar da natureza as fontes de sobrevivência, mas a um processo social de expressão coletiva, às transmutações nas relações entre o ser humano e a natureza e, principalmente, entre os próprios seres humanos. Isso significa uma importante transição histórica, na qual as comunidades organizam novos saberes e experiências capazes de alterar profundamente suas relações com o espaço habitado e suas percepções do tempo. Em última instância, é preciso conhecer os períodos mais propícios para a plantação, os meios mais adequados de cultivo; semear e

² Basílio da Gama atenua os interesses dos portugueses nas “novas terras” ao afirmar em nota ao texto que “os Padres faziam crer aos índios que os Portugueses eram gente sem lei, que adoravam o ouro”. (TEIXEIRA, 1996, p.208).

³ Afirma Eagleton que um dos significados originais da palavra “cultura” é “‘lavoura’ ou ‘cultivo agrícola’, o cultivo do que cresce naturalmente. O mesmo é verdadeiro, no caso do inglês, a respeito das palavras para lei e justiça, assim como de termos como ‘capital’, ‘estoque’, ‘pecuniário’ e ‘esterlino’. A palavra inglesa *coulter*, que é um cognato de cultura, significa ‘relha de arado’”. (EAGLETON, 2005, p.9).

⁴ Ao escrever sobre a diferença, em língua alemã, entre os conceitos de “Kultur” e “Zivilisation”, Norbert Elias afirma a dinamicidade do conceito “Zivilisation”, enquanto “Kultur” possui outra relação com a ideia de movimento: “‘Civilização’ descreve um processo ou pelo menos, seu resultado. Diz respeito a algo que está em movimento constante, movendo-se incessantemente ‘para frente’. O conceito alemão de *kultur*, no emprego corrente, implica uma relação diferente com movimento. Reporta-se a produtos humanos que são semelhantes a ‘flores do campo’ [referência de Elias a um trecho de *The Decline of the West* de Oswald Spengler], a obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos, nos quais se expressa a individualidade de um povo. O conceito de *Kultur* delimita” (ELIAS, 1994, p.24-25).

colher sugere não somente os conhecimentos da terra, mas a percepção de que tempo e espaço estão intimamente relacionados na atividade agrícola. Se toda cultura, como afirma Michel Henry, é uma cultura da vida e designa um processo sempre contínuo de autotransformação da vida (HENRY, 1987, p.14), a agricultura, portanto, deve ser vista como o momento instaurador, a *agnitio* do qual nada mais poderá retornar ao ponto de partida.

Ainda sobre o diálogo entre Cacambo e Andrade, não somente o guerreiro indígena, em seu discurso, trata com especial deferência o comandante, como também ao longo do poema é referido como herói de qualidades nobres, exaltado por sua nobreza, honra e valor,⁵ o que lhe vale o reconhecimento de Andrade, quando este afirma: “O ilustre General: Ó alma grande/Digna de combater por melhor causa” (II, 112-13).

Tanto em Voltaire, quanto em Basílio da Gama, a personagem Cacambo revela valores de prudência e astúcia, o que na linhagem de heróis épicos aproxima a personagem a Ulisses, o industrioso, e Eneias, o piedoso. Não é com surpresa que encontramos no próprio poema de Basílio uma referência ao herói da *Odisseia*, quando Cacambo atea fogo ao acampamento inimigo, pula de um precipício, mergulhando num rio e irrompendo em alegria ao avistar o desespero dos adversários diante do incêndio:

Via nas águas trêmulas a imagem
Do arrebatado incêndio e se alegrava.
Não de outra sorte, o cauteloso Ulisses,
Vaidoso da ruína que causara,
Viu abrasar de Troia os altos muros
E a perjura cidade envolta em fumo
Encostar-se no chão e pouco a pouco
Desmaiar sobre as cinzas.

(III, 120-27)

É aqui que a plasticidade do verso decassílabo confere ainda mais expressão à cena, sendo a imagem do incêndio refletido nas águas do rio um dos momentos de intensa emoção. Tal imagem pode ser vista também como reflexo da intensidade de emoção na narração – também em forma de decassílabos vertidos do latim por Odorico Mendes– de Eneias sobre a destruição de Troia, presente no segundo canto da *Eneida*; nesse caso, a destruição da cidade, que resistiu durante dez anos às investidas dos exércitos gregos, é narrada por dentro dos acontecimentos, ou seja, no interior da cidade sitiada, o que representa um efeito aterrador:

Quem poderá narrar o estrago horrendo,
Quem dessa noite as fúnebres tragédias,
Ou lágrimas terá que a pena igualem?
A soberana antiga das cidades
Baqueia, e de cadáveres sem conto
Ruas, casas, vestíbulos sagrados
Se alastram. Nem só mana o sangue aos Teucros;
Brio inato os vigora: a terra mordem
Os vencidos de envolta e os vencedores;
Tudo é luto e pavor, crueza é tudo,
Multiplica-se a morte em vária forma.

(II, 371-381)

⁵ Para Vania Pinheiro Chaves, as referências a Cacambo, presentes em todo o poema, apresentam uma simpatia pela personagem: “Esse tipo de manifestação, que deixa perceber a simpatia do sujeito da enunciação pela personagem, não é um fenômeno isolado no texto, pois apreço semelhante se evidencia em todas as passagens em que Cacambo aparece ou é referido. Nelas, encontram-se expressões tais como: [um] dos mais nobre; cortesia estranha; nobre embaixador; ilustre Cacambo; Índio valeroso; Bárbaro atrevido; obra do seu valor; honrados ossos; entre os Gentios /Único, que na paz, e em dura guerra/ De virtude, e valor deo claro exemplo.” (CHAVES, 2000, p.154-55).

A imagem da destruição, das ruínas da cidade destroçada pelas forças antagônicas, está presente também na metáfora de Euclides da Cunha, ao referir-se ao arraial de Canudos, como a “Troia de taipa dos jagunços” (CUNHA, 2001, p.290). No caso do poema de Basílio, o incêndio não implica a destruição do acampamento inimigo, mas ressalta as virtudes heroicas de Cacambo, que seria morto não em combate, destino da maioria dos heróis épicos, mas pelos engenhos maléficos do padre jesuíta Balda que o envenena para separá-lo de Lindoya.

O que, no entanto, distancia Cacambo dos heróis épicos, em Voltaire, é seu *ethos*; tanto Cacambo quanto Candido vivem num mundo à revelia, onde as virtudes são consumidas e não há espaço para nobreza de sentimentos e altas virtudes. Neste sentido, a civilização europeia constitui um moinho que transforma prontamente todas as virtudes em vícios. Já n’*O Uruguai* são as condições da morte do guerreiro indígena que o distanciam da linhagem de heróis épicos, pois essa morte constitui um “produto da vontade do chefe religioso do próprio grupo que, por razões de ordem pessoal (inveja, pela proeza do selvícola ou intenção de o afastar de Lindóia), esquece-se da importância daquele guerreiro na luta coletiva contra o exército luso-espanhol” (CHAVES, 2000, p.154). Por mais corajosa, astuciosa e nobre que seja a imagem de Cacambo no poema de Basílio da Gama, não podemos afirmar que o guerreiro indígena seja alçado ao *status* de herói do poema. Com efeito, é Andrade que incorpora todas as qualidades necessárias para o oficializarem como herói do poema basiliano, o que fica claro logo no início quando da invocação das musas:

Musa, honremos o Herói, que o povo rude
Subjugou do Uruguay, e no seu sangue
Dos decretos reais lavou a afronta.
(I, 06-08)

Logo de início temos a glorificação de Andrade como aquele responsável pelo domínio do *povo rude*. *Rude*, nesse caso, não tem somente um efeito qualificativo, mas a “escolha de tal adjetivo deve ter levado em conta o tipo de audiência a que se destinava o poema, formada pela burguesia ilustrada e pela nobreza dos salões requintados do Setecentismo português” (TEIXEIRA, 1996, p.111). Ainda segundo Ivan Teixeira, o adjetivo *rude* constitui o “antônimo de *civilizado*, atributo implícito ao termo *herói*, por ser ele o comandante da *irada artilheria* do proêmio, máquina da guerra civilizada que se opõe imediatamente às flechas dos índios”.⁶ Andrade é um “herói civilizador”, seus feitos respondem justamente ao fato de vencer a resistência dos povos indígenas e salvá-los da influência e do domínio dos jesuítas. Os efeitos de suas gloriosas ações correspondem, segundo uma das primeiras notas de Basílio, à libertação dos índios, mantidos como escravos pelos jesuítas, o que implicaria em grande benefício para a humanidade: “Os Índios lhe devem inteiramente a sua liberdade. Os jesuítas nunca declamaram contra o cativo destes miseráveis racionais, senão porque pretendiam ser só eles os seus Senhores. Ultimamente foram, nos nossos dias, nobilitados, e admitidos aos cargos da República. Este procedimento honra a humanidade” (TEIXEIRA, 1996, p.197).

⁶ Observa Hansen que as palavras “gentios” e “infiéis”, no interior da estrofe, “são padrões da hierarquização, conforme já se escreveu, efetuados como tipos – por exemplo, índios, negros e cristãos-novos. Como amplificação metafórica, transformam-se em “Persas”, “Mermidônios”, “Assírios”, classificações buscadas à tradição clássica ou bíblica como exemplos de maldade”. (HANSEN, 2004, p.208). A essa palavras soma-se o adjetivo “rude”, que tanto quanto as outras serve para delimitar, pelo efeito metafórico amplificado, o espaço do outro e, por conseguinte, todo o negativo da cultura, organizado de acordo com os *padrões de hierarquização* referido pelo crítico.

Andrade representa a “salvação” dos índios aprisionados pelo padre Balda e demais jesuítas, que, na nota acima referida, creditavam serem eles os únicos *senhores* dos povos indígenas. Porém, as ações do comandante lusitano rompem a hegemonia do padre Balda e estabelecem, assim, um novo domínio; a imagem de um novo rei deverá agora ser contemplada. O final do poema revela a nova condição dos indígenas que agora conhecem as artimanhas realizadas pelos padres jesuítas e, por fim, lhes é revelada a imagem do novo *senhor*, a quem toda a obediência deverá ser humildemente observada:

Sossegado o tumulto, e conhecidas
As vis astúcias de Tedêo, e Balda,
Cai a infame República por terra.
Aos pés do General as toscas armas
Já tem deposto o rude Americano,
Que reconhece as ordens, e se humilha,
E a imagem do seu Rei prostrado adora.
(V, 133-39)

O final do poema de Basílio da Gama é o desfecho alegórico do conflito vencido pelos “heróis civilizadores”. O quarto canto termina com o estupor e admiração de Andrade e seus soldados diante da grandeza e riqueza do templo jesuíta conquistado. Os padres, ao fugir, ateam fogo nas casas e no próprio templo e quando o exército de Andrade chega encontra tudo em desordem. Mesmo assim, ainda é possível ver sua beleza e, principalmente, a pintura em sua abóboda, do qual se ocupa todo o último canto. A nota de Basílio da Gama no início do quinto canto é reveladora sobre a relação entre a pintura da abóboda do templo do padre Balda e *O Triunfo de Santo Inácio de Loyola*, de Andrea Pozzo, no teto da igreja de Santo Inácio.

“Essa nota não só impõe a aproximação entre Basílio e Pozzo, como também legitima a ideia de que *O Uruguai* deve, primeiro, ser lido como um louvor alegórico ao Marquês de Pombal, em que entram como acessório o índio e o jesuíta” (TEIXEIRA, 1999, p.501). São palavras de Ivan Teixeira que reafirmam o caráter do poema de “encômio alegórico”, no qual o tema da Guerra Guaranítica serviria de pretexto para louvar o Marquês de Pombal. Dessa “exaltação emerge o índio com ares de figura central, mas que, na verdade, fora concebido como suporte para o elogio, caracterizando-se, em essência, como acessório de uma ficção planejada para elogiar”. (TEIXEIRA, 1999, p.495-96). Segundo o crítico, tratar-se-ia aqui de um caso de hipotipose, ou seja, “a figuração de um ato que alegoriza um conceito” (TEIXEIRA, 1999, p.496). Entretanto, não consideramos que o conflito presente na Guerra Guaranítica se esgote somente no intuito do puro louvor ao Marquês de Pombal, nem que o papel do índio constitua mero “suporte” ou “acessório” no plano do poema. Se, como afirma Ivan Teixeira, tomarmos “o índio como motivo central de *O Uruguai* seria mais ou menos como supervalorizar um dos pormenores dos quatro continentes no teto que Andrea Pozzo pintou para a Igreja de Santo Inácio, entre 1691 e 1694”. Exaltar o caráter encomiástico desse poema seria, então, *supervalorizar* seu intuito, a ponto de determinar toda a complexa teia alegórica do poema como momentos de figuração que caminham em sentido único, o encômio ao Marquês. Representaria, em outras palavras, o *close up* de alguma das alegorias presentes na própria pintura de Pozzo. É preciso, no entanto, afirmar a complexa teia alegórica de Basílio da Gama, presente n’*O Uruguai* e, no nosso caso, não basta afirmar a importância do poema enquanto alegoria do Estado português, mas a alegoria do encontro de culturas, da vitória da civilização diante da “barbárie” indígena: do conflito histórico entre os “civilizados” e os “outros”.

REFERÊNCIAS

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
- _____. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e Cultura*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.
- CHAVES, Vania Pinheiro. *O despertar do gênio brasileiro: Uma leitura de “O Uruguai” de José Basílio da Gama*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.
- CONDORCET (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- CUNHA, Euclides. *Os sertões: campanha de Canudo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- ELIAS, Nobert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Quadrige/PUF, 1987.
- MAGNE, Augusto. *Dicionário etimológico da língua latina*. Rio de Janeiro: 1962.
- RIBEIRO, Darcy. *O Processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização; etapas da evolução sócio-cultural*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- Hansen, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- _____. “O Uruguai: Diatribe contra o Regicídio e contra a Monarquia” em *Épicos: Prosopopeia: O Uruguai: Caramuru: Vila Rica: A Confederação dos Tamoios: I-Juca Pirama*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. São Paulo: Martins Fontes, 2005: XXVIII-XXIX.

VIRGÍLIO. *Eneida brasileira*: tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Contos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Recebido em: 31 de março de 2016.

Aceito em: 26 de agosto de 2016.