



CORPOREAR MOEMA: O CORPO FEMININO NO TEMPO-ESPAÇO DA (RE)PRODUÇÃO DO BRASIL COLÔNIA

IACI D' ASSUNÇÃO SANTOS

Universidade Santa Úrsula, Curso de Arquitetura e Urbanismo –
Rua Fernando Ferrari, 75 – Botafogo. Rio de Janeiro.
<https://orcid.org/0000-0001-8912-0575>
iaci.santos@gmail.com

Recebido: 30/10/2020

Aceito: 01/06/2021

Iaci d'Assunção Santos

RESUMO

Moema, personagem icônico do poema épico “Caramuru”, de José de Santa Rita Durão, de 1781, é assumida aqui como corpo que se transforma em modo contínuo, quer seja na literatura, nas narrativas históricas ou nas suas manifestações na pintura e escultura. Vestígios da temática do indianismo, assim como da morte na água, da morte romântica e da temática do nu feminino se entrelaçam com questões que dizem respeito a aspectos do brutal processo de (re)produção do tempo-espaço do Brasil Colônia. Corporear Moema é convite para desdobrar, a partir do corpo feminino, a reflexão sobre dinâmicas próprias da passagem para a Era Moderna. A análise crítica opera a releitura da personagem para colocar em debate o papel do corpo feminino na transição para a sociedade capitalista.

Palavras-chave: Moema; corpo; feminino; Brasil Colônia; modernidade.

ABSTRACT

Moema is an iconic character in the epic poem “Caramuru” written by José de Santa Rita Durão in 1781. This body that transforms itself continuously in many artistic manifestations, whether in literature, in historical narratives or in its manifestations in painting and sculpture during nineteenth century, has traces of the theme of Indianism, as well as of death in water, romantic death and the theme of the female nude. All of them are related with issues that concern aspects of the brutal process of (re) production of Brazil as a colony. Embody Moema is an invitation to think about the female body and dynamics proper to the transition to the Modern Era. The critical analysis brings a rereading of the character to debate the role of the female body in the transition to capitalist society.

Keywords: Moema; female body; Modern Era.

MOEMA: HISTÓRIA, LITERATURA E ICONOGRAFIA

Choraram da Bahia as Ninfas belas,
Que nadando a Moema acompanhavam;
E vendo que sem dor navegam delas,
À branca praia com furor tornavam:
Nem pode o claro Herói sem pena vê-las,
Com tantas provas, que de amor lhe davam;
Nem mais lhe lembra o nome de Moema,
Sem que ou amante a chore, ou grato gema¹.

Moema é uma das personagens do poema épico “Caramuru”, de José de Santa Rita Durão, de 1781, que narra o descobrimento da Bahia no século XVI². As estrofes ora destacadas narram os derradeiros instantes da vida de Moema e ainda a cena imediatamente posterior à sua morte ao ser preterida em prol de Paraguaçu. A história se desenvolve centralmente a partir da figura de Diogo Álvares Correa, náufrago português apresentado como herói, que passou a ser celebrado pelos nativos da nova terra (bárbaros) como filho de divindades e bravo guerreiro, motivo pelo qual lhe ofertaram diversas mulheres, entre as quais Moema. Trata-se de uma obra escrita meio século antes do movimento romântico e nacionalista brasileiro, mas que sobre esse exerceu grande influência³. No arco temporal oitocentista, o poema conheceu seis reedições e esteve vivamente presente no imaginário do meio artístico brasileiro. O que ajuda a entender o aparecimento da personagem em diversas peças/manifestações artísticas e literárias ao longo do século

XIX, como a pintura “Moema” de Victor Meirelles⁴ e a escultura homônima de Rodolpho Bernardelli⁵, enlaces notáveis entre texto e imagem.

A partir do seu corpo indígena e feminino, Moema, nos coloca em contato com vários aspectos do brutal processo de colonização do Brasil. A começar pelo fato de que a própria situação em que aparece na narrativa é a sua oferta a um estrangeiro⁶. Proposta essa que tinha fundamento na suposta tradição dos nativos que viam com bons olhos o estabelecimento de grau de parentesco com aquele que se destacasse por sua bravura na guerra ou fosse regido por alguma divindade. Moema, que conforme a fonte significa mentira em tupi antigo⁷, não é uma pretendente qualquer e sim uma bela que já fora cortejada inúmeras vezes, mas que seguia até aquela altura sem um esposo que fizesse jus à importância que a união com ela representaria⁸. Ainda assim foi preterida. Diogo/Caramuru preferiu Paraguaçu, “de peito valeroso e gênio dócil”⁹. A inveja e o ciúme – sentimentos supostamente experimentados não apenas por Moema, mas por todas as pretendentes desprezadas – seriam o mote para o retorno de Diogo para a Europa, agora com sua amada¹⁰. No momento da partida, em desespero, as pretendentes recusadas – turba feminil – atiraram-se ao mar enfrentando as ondas furiosas. Entre elas, Moema, que “não vinha menos bela do que irada”, geme de inveja e se agarra ao leme¹¹.

Na sequência dos acontecimentos, ela chega a rogar que ele dispare sobre ela seu poderoso raio¹², mas logo desmaia, larga o leme e tem seu corpo puxado para o

¹ DURÃO, 1781, p. 118.

² A cidade de Salvador foi a primeira capital da colônia entre os anos 1549 e 1763.

³ Candido (1985) faz essa afirmação e complementa ainda apontando que o poema de Durão foi o primeiro “a manifestar na poesia um aproveitamento exaustivo e sistemático da vida indígena” (p. 184).

⁴ Moema. Óleo sobre tela (129x190 cm). Victor Meirelles. 1866. MASP, São Paulo.

⁵ Moema. Escultura, bronze fundido (25x218x100 cm), 1895. Rodolpho Bernardelli. Acervo Museu Nacional de Belas Artes. Rio de Janeiro.

⁶ Aparece na narrativa apenas na estrofe IV do Canto VI, quando é apresentada como formosa donzela oferecida como esposa a Diogo.

⁷ Esse significado consta do Pequeno Vocabulário Tupi-Português, de 1951, de Lemos Barbosa.

⁸ A narrativa opera aqui dignificando a personagem indígena tal como aponta Antonio Candido (1985).

⁹ DURÃO, 1781, p. 109.

¹⁰ O que parece particularmente um traço da percepção europeia sobre a relação de Diogo com suas várias mulheres, já que, de acordo com os relatos históricos, em casos de poligamia vivam todas as mulheres em paz e sem ciúmes (RAMINELLI, 1997).

¹¹ DURÃO, 1781, p. 117.

¹² Que é também uma das armas de Zeus/Júpiter.

fundo da água. A morte dramática por afogamento é testemunhada de perto pelas belas ninfas da Bahia, que acompanhavam Moema a nado e que, com o desfecho, resolvem voltar para a praia. Como no momento do rapto de Perséfone, o desenlace tem por testemunhas outras figuras femininas que parecem impossibilitadas de intervir no curso dos acontecimentos¹³. Com a diferença que Moema tem um destino trágico e fatal, enquanto Perséfone seguiu viva, ainda que dividida entre os dois mundos divinos. Além disso, no poema “Caramuru” não recai castigo divino sobre suas companheiras em função do ocorrido. O castigo parece recair unicamente sobre Moema, que termina por pagar com a própria vida por não acatar o que lhe é imposto. Ou seja, por desafiar a lógica do feminino marcado pelo recato. Sua morte parece servir de exemplo¹⁴ para as outras que, como ela, também não aceitaram que não tenham sido elas as escolhidas. É a releitura dessa personagem que nos interessa aqui em particular, uma vez que o que põe em questão é o próprio corpo feminino e seu enlace com dinâmicas próprias da passagem para a Era Moderna e o processo de colonização.

CORPO E PODER

O corpo morto de Moema se liga à construção de um feminino alijado da possibilidade de decidir sobre o curso das coisas, mas também de um feminino assertivo, bravo e corajoso. Afinal, ela se atira na água e se agarra ao leme da embarcação, gesto emblemático de sua tentativa de mudar de maneira efetiva a direção dos acontecimentos. Embora as outras a tudo vejam até que decidam salvar a si mesmas retornando para a praia, não parece adequado atribuir a Moema,

particularmente, uma atitude passiva. A construção do feminino representado por Moema contrasta e diz também de um masculino tanto viril e desejado como cruel e autoritário, a quem cabe legitimamente o poder de decisão. Diz de todas essas possibilidades em relação umas com as outras. Pois, o poder, como nos ensina Foucault (2017), não existe em si, mas nas relações de poder¹⁵. Concordando com a crítica feminista ao pensamento de Foucault, cumpre ponderar que não cabe omitir a diferenciação sexual quando se fala em corpo e poder. Para Sílvia Federici (2017), que recoloca e ratifica a construção feita pelas feministas desde os anos 1970, “os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos – lugares privilegiados – para a implementação das técnicas de poder e das relações de poder”¹⁶. O que, por sua vez, impossibilitaria a omissão quanto à diferenciação sexual no debate sobre corpo e poder e a leva a afirmar que “na sociedade capitalista o corpo é para as mulheres [...] o principal terreno de sua exploração e resistência”¹⁷. Assumindo esse viés, o corpo de Moema guarda, portanto, diversas marcas, inclusive de sua exploração e resistência.

Além disso, não se pode ignorar também o fato de que o autor do poema é não apenas um homem, mas um homem que diz de Moema desde seu ponto de vista como religioso que se alinha com a ideia de que indígenas eram criaturas que precisavam ser salvas. Tanto é que a narrativa segue e enaltece a riqueza natural da nova terra, mas registra enfaticamente que a libertação do paganismo – qualificado como imundo – seria uma benesse que Portugal aos bárbaros oferecia. Benesse que era também dever que nem mesmo o mar profundo que separa o velho do novo mundo seria capaz de impedir de ser cumprido¹⁸.

¹³ Aqui, fazemos alusão ao mito que narra o rapto da deusa grega Perséfone, a filha de Zeus e Deméter que se viu condenada a viver entre os dois mundos divinos, Hades e o Olimpo. Segundo Ovídio, as companheiras de Perséfone supostamente estavam presentes no momento em que a deusa fora raptada. As donzelas conhecidas por seu belo canto teriam sido transformadas em sereias.

¹⁴ Sobre o castigo, vale a lembrança de que nem sempre esteve destinado a dar o exemplo. Foi “alternadamente submetido à necessidade de se vingar, de excluir o agressor, de se libertar da vítima, de aterrorizar os outros” (FOUCAULT, 2017, p. 66).

¹⁵ MACHADO, 2017, p. 17.

¹⁶ FEDERICI, 2017, p. 32.

¹⁷ Ibid., p. 34.

¹⁸ Candido (1985, p. 176) afirma que “Durão exaltava a obra colonizadora principalmente na medida em que era uma empresa religiosa, uma incorporação do gentio ao universo da fé católica”.

Gloriosa Nação, que a terra vasta
Vais a livrar do Paganismo imundo,
A quem esse Orbe antigo já não basta,
Nem a imensa extensão do mar profundo:
Neste oculto País, que o mar afasta,
Tem teu zelo por campo um novo Mundo;
E quando tanta fé seus termos sonde,
Outro Mundo acharás, se outro se esconde¹⁹.

O discurso do poema de Santa Rita Durão que captura o povo indígena para o interior de uma narrativa que o coloca como o elemento a ser resgatado e, simultaneamente, apresenta o português como o agente que opera esse resgate, pode ser visto como uma construção usada para justificar o alto grau de violência a que populações inteiras foram submetidas. É emblemático que no poema os nativos tenham sido nomeados de bárbaros, já que essa categorização se ligava à percepção de um “outro”, visto como objeto de agressão, e ajudava a legitimar a conquista da América²⁰. O que se ligaria à “sociedade persecutória”, que teria se desenvolvido na Europa medieval com base no militarismo e na intolerância cristã²¹, onde a regra passou a ser a de perceber a diferença como desvio de fé²², como erro. A percepção do homem europeu sobre as novas terras dividia-se entre positiva e negativa, já que a inocência dos nativos remetia a uma ideia de paraíso, enquanto os seus hábitos selvagens aludiam justamente ao oposto²³. O que se coaduna com o dever da cristianização a que faz alusão o poema de Santa Rita Durão e se relaciona com o papel central da Igreja no processo de colonização do Brasil.

Moema é morta e há todo um novo território a ser (re) conhecido, (re)apropriado, (re)ordenado. O corpo que abre passagem para tal ordem de coisas na narrativa de Santa Rita Durão é feminino. É corpo castigado como exemplo. Sobre o corpo, vale o complemento de que concordamos com o que diz Foucault (2017, p. 65): “é a superfície de inscrição dos acontecimentos [...] volume em perpétua pulverização”. Assim, Moema é “superfície de inscrição dos acontecimentos” que grafam um “mundo novo” ao modo patriarcal, cristão e em transição para o capitalismo²⁴.

CORPO FEMININO E A ENTRADA NA ERA MODERNA

No pensamento marxista, a distinção entre modos de produção (por exemplo, feudal, capitalista e socialista) é marcada pela instância (econômica, jurídico-política ou ideológica) que é dominante em um dado momento, tendo em conta que a instância econômica é suposta sempre a determinante²⁵. Silvia Federici (2017), criticando Marx, questiona a coincidência do surgimento do capitalismo com a guerra contra as mulheres no começo da Era Moderna. Segundo essa autora, existe “um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a mulher obeah que envenenava a comida do senhor e incitava os escravos à rebelião”²⁶. Afinal, “o saque global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época”²⁷. Moema parece como outras um sujeito feminino que

¹⁹ DURÃO, 1781, p. 121.

²⁰ FEDERICI, 2017, p. 383.

²¹ FEDERICI, loc. cit.

²² RAMINELLI, 1997.

²³ FEDERICI, 2017. Biron (2010, p. 45) afirma que no Canto III Santa Rita Durão aproxima o Jardim do Edén às regiões dos pastores da Arcádia, recurso que, segundo essa autora, acentuaria o que há de árcaico ou neoclássico no poema e que, ao nosso ver, ilustra a visão polarizada que tinham os europeus acerca das novas terras da qual nos fala Federici (2017).

²⁴ Em concordância com Federici (2017), o uso do termo transição para falar da passagem do feudalismo ao capitalismo diz mais um processo prolongado de mudança geograficamente desigual do que um suposto desenvolvimento histórico gradual e linear.

²⁵ Cabe dizer que, no modo de produção capitalista, a esfera econômica é, além de determinante, também a dominante.

²⁶ FEDERICI, 2017, p. 24.

²⁷ Ibid., p. 27.

precisou ser destruído. Seu afogamento silencia corpo e voz que sorvem na água enunciando as palavras que afirmam Diogo (o colonizador) como sujeito cruel, enquanto no restante da narrativa ele é construído como herói. Mas não se trata apenas do silenciar da personagem na situação objetiva em que ela se encontra. A destruição desse corpo feminino simboliza o silenciar do seu desejo. Moema parece personificar a desobediência, sobretudo feminina, que precisa ser desautorizada. O credo que, por não ser a fé católica, precisa ser desqualificado. O corpo que, se não for servil e subserviente, ganha outra utilidade ao ser transformado em exemplo.

CORPO FEMININO INDÍGENA E NEGRO NO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO

Como mostra Federici (2017), o capitalismo não está apenas necessariamente ligado ao sexismo, mas também ao racismo²⁸. O que nos leva a refletir sobre o lugar do(a) indígena e do(a) negro(a) escravizado(a) na construção dos discursos sobre o Brasil e seu processo de colonização. Ambos são sujeitos suscetíveis à difamação operada pelo capitalismo²⁹, mas guardam algumas diferenças importantes no que diz respeito à relação entre corpo e poder.

Conforme o viés de análise da historiografia modernista apresentado por Sérgio Buarque de Holanda (2008), os índios, no Brasil, distanciaram-se do estigma social da escravidão ao terem reconhecida sua liberdade civil ainda na metade do século XVIII, mesmo que tutelada ou protegida. Ao passo que negros e negras, associados ao trabalho servil e repugnante, ficaram marcados por um ranço histórico que atingiu não apenas os sujeitos

diretamente implicados na escravidão, mas também os seus descendentes. Enquanto a união mista com indígenas foi construída como algo que gozava de prerrogativas legais para preservar a honra dos nubentes, aquela estabelecida com negras foi perspectivada como algo que “manchava” o sangue e difamava os cônjuges³⁰.

Sobre a mulher negra escravizada vale pontuar, particularmente, como bem coloca Angela Davis³¹, que em um sistema escravista que definia o povo negro como propriedade:

As mulheres [...] sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas³².

Assim, ainda que não caiba hierarquizar as opressões, há que se ter o cuidado de lembrar que no novo mundo patriarcal instalado a partir dos sistemas coloniais, marcado indissolúvelmente pela escravidão, as mulheres negras estiveram submetidas a um nível de violência que não era apenas elevado como também perverso e que marcou seus corpos de maneiras que apenas os sujeitos femininos se viam suscetíveis.

Ainda que essa argumentação esteja construída a partir do exemplo estadunidense, “escravo” e “escravidão”, como nos mostra Barros (2009), são noções existen-

²⁸ FEDERICI, 2017, p. 37.

²⁹ FEDERICI (2017, p. 37) afirma que “o capitalismo precisa justificar e mistificar as contradições incrustadas em suas relações sociais – a promessa de liberdade frente à realidade da coação generalizada, e a promessa de prosperidade frente à realidade de penúria generalizada – difamando a ‘natureza’ daqueles a quem explora: mulheres, sujeitos coloniais, descendentes de escravos africanos, imigrantes deslocados pela globalização”.

³⁰ HOLANDA, 2008, p. 56.

³¹ DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

³² DAVIS, 2016, p. 19.

tes desde a antiguidade, que foram apropriadas pelos europeus brancos e transformadas a partir do século XVI em “peças chave dos sistemas econômicos coloniais” em diversos lugares. Sobre a construção social “negro”, esse autor pontua que se trata de uma ideia (“branca”) ocidental e europeia consolidada ao longo de quatro séculos que cuidou de suprimir várias diferenças étnicas com a finalidade de facilitar a prática da escravidão moderna. De modo similar, pode-se dizer que o termo “índios” coloca sob uma legenda genérica e homogeneizante uma gama variada de modos de vida. O que pode ser ilustrado pela veiculação da ideia de que existiria uma língua tupi quando o que se verifica é a existência de um tronco linguístico a partir do qual se desdobram dezenas de idiomas³³.

Notadamente, a língua esteve no centro das medidas adotadas com vistas a exercer o poder de forma mais direta sobre os indígenas durante o processo de colonização. A obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa para as populações indígenas, com vistas a eliminar a necessidade de intermediários para o contato com o monarca, esteve entre as diretrizes estabelecidas pela Coroa no século XVIII e se ligava ao objetivo de fortalecer a autoridade metropolitana³⁴. Essa medida integrava o Diretório dos Índios, um dos mais importantes instrumentos jurídicos do período colonial, inscrito no contexto das Reformas Pombalinas e criado em 1757 para regular a liberdade concedida às populações indígenas dois anos antes³⁵ e que estabelecia um plano de civilização dos índios. As novas diretivas ligavam-se à necessidade de requalificar o trabalho manual, marcado pela conotação

pejorativa, e, ainda, de garantir o povoamento da colônia – sobretudo em áreas mais frágeis como as situadas ao norte do Brasil³⁶. Destaca-se, nesse contexto, o incentivo ao casamento misto entre as indígenas e os brancos garantindo que os cônjuges e sua prole, além de não poderem ser difamados ainda teriam vantagens no acesso a emprego, honra e dignidade³⁷.

Essas políticas adotadas pela Coroa em relação aos indígenas, que implicaram na supressão do poder dos jesuítas em todo o Brasil, devem ser lidas no contexto das estratégias traçadas pelo governo português para fortalecer o seu próprio poder³⁸. Porém, conforme a atual revisão historiográfica, o Diretório constitui um ponto de inflexão na política indigenista e dialoga com a problematização das populações indígenas como agentes no processo histórico³⁹. Seguindo essa vertente, Coelho (2007) afirma que o aprendizado do português pelos indígenas se ligava ao fortalecimento das chefias dos Principais⁴⁰ nas aldeias e que a possibilidade de ocupar uma posição de destaque encontrava eco entre os ameríndios⁴¹. Contudo, vale o destaque de que a concessão da patente de principal, por exemplo, “inseria as autoridades indígenas no aparato administrativo da colônia, consumando, assim, o processo de desmantelamento das estruturas trazidas pelas populações aldeadas”⁴².

Falando especificamente a partir do caso da colonização espanhola, Federici (2017) afirma que nenhuma mulher indígena se encontrava a salvo do estupro ou do rapto. De acordo com essa autora, “na fantasia europeia, a América em si era uma mulher nua, sensualmente re-

³³ Além do tronco identificado como Tupi existe também o Macro-Jê. Segundo dados do Censo 2010 tabulados pelo IBGE, no Brasil existe um total de 274 línguas indígenas faladas por 305 etnias diferentes (IBGE). Esses dados contrastam com os do Atlas Mundial das Línguas elaborado pela UNESCO segundo o qual existem 190 línguas no Brasil, entre as quais 12 já se encontram extintas (MOSELEY, 2010).

³⁴ COELHO, 2007, p. 33.

³⁵ COELHO, loc. cit.

³⁶ “As terras ao norte do Brasil tiveram atenção privilegiada da Coroa dada a sua dispersão e a falta de controle pelas autoridades coloniais” (ROCHA, 2015, 175-176).

³⁷ Essa normativa aparece no centro da argumentação de Holanda (2008, p. 56) quando esse tece sua própria leitura sobre o relativo afastamento dos índios do estigma social da escravidão.

³⁸ ROCHA, 2015.

³⁹ COELHO, 2007, p. 30.

⁴⁰ Com a deposição dos missionários, as aldeias passaram a ser administradas pelas próprias chefias, os Principais (Ibid., p. 30).

⁴¹ Ibid., p. 38.

⁴² Ibid., p. 46.

clinada em sua rede, que convidava o estrangeiro a se aproximar⁴³, o que seria agravado pelo fato de que “em certos momentos eram os próprios homens ‘índios’ que entregavam suas parentes [...] em troca de alguma recompensa econômica ou de um cargo público”⁴⁴. Motivos pelos quais “as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial, negando-se a ir à missa, a batizar seus filhos ou a qualquer tipo de cooperação com as autoridades coloniais e com os sacerdotes”⁴⁵. Persecutoriamente enquadrar-lhes enquanto bruxas⁴⁶ naquele território foi uma estratégia que, revestida da justificativa religiosa, serviu para combater sujeitos que se opuseram à investida colonial e que cuidou de redefinir as esferas de atividade nas quais podiam participar⁴⁷. De modo geral, as mulheres foram submetidas a partir da colonização a um sistema que as degradava e inferiorizava, já que “índias ou europeias, eram filhas de Eva e reuniam em si os piores predicados”⁴⁸.

Admitindo que o português como povo colonizador também partilha dessa visão de mundo de que a América era essa mulher nua que se insinuava e que Moema é ela mesma partícipe de uma trama que a apresenta como um dos sujeitos femininos indígenas ofertados ao colonizador, parece razoável estender o argumento de Federici (2017) sobre a vulnerabilidade da mulher indígena para o caso da América Portuguesa. O incentivo aos casamentos mistos no século XVIII parece representar ainda um claro exemplo de como a mulher indígena foi cooptada no processo de colonização para a consecução do objetivo de dominação do território pela Metrópole por meio do aumento do contingente populacional, mesmo que tais alianças tenham interessado em algum grau aos próprios chefes das aldeias em determinados momentos e estejam inscritas entre

suas estratégias de atuação no processo de mudança. Logo, apesar de diferir da mulher negra escravizada e da perspectiva positiva que revestiu o casamento misto de homens brancos com as indígenas, não há que se sublimar a carga simbólica altíssima das violências a que esteve suscetível o corpo da mulher indígena no caso brasileiro.

Sobre a caça às bruxas na América Portuguesa, há que se levar em consideração que em Portugal, diferentemente do norte da Europa, não houve uma perseguição incisiva contra as práticas mágico-religiosas, como bem aponta Carolina Rocha (2015). Contudo, também no Brasil, “os homens brancos enxergaram a cultura ameríndia como obra do Diabo”⁴⁹ – ainda que os “índios tenham sido vistos pelos padres jesuítas como ‘folhas em branco’ que não conheciam a Cristo e por isso mantinham as idolatrias que os aproximavam do demônio”⁵⁰, motivos pelos quais deveriam ser cristianizados. Falando especificamente sobre o processo de colonização no Piauí, sertão brasileiro, essa autora questiona discursos que enquadravam mulheres mestiças e indígenas – colocadas no centro da narrativa – como praticantes do ritual do sabá. Debruçando-se sobre o caso específico de um documento que narra os encontros de mulheres com o demônio no Piauí colonial, a pesquisadora não colocou em dúvida que as participantes do dito sabá fossem praticantes de rituais mágico-religiosos, mas colocou em aberto “a hipótese desse sabá, tal como foi descrito, ter sido praticado por elas”⁵¹. Partindo de um posicionamento que ao nosso ver questiona a narrativa tecida pelos vencedores, a autora identificou nas fontes consultadas que as supostas participantes do sabá, acusadas de abjuração da fé católica, eram

⁴³ FEDERICI, 2017, p. 402.

⁴⁴ FEDERICI, loc. cit.

⁴⁵ FEDERICI, loc. cit.

⁴⁶ Acusando-lhes de fazer pactos e fornicação com o diabo, de prescrever remédios à base de ervas, de fazer uso de unguento e amuletos, entre outros (Ibid., p. 404).

⁴⁷ FEDERICI, 2017.

⁴⁸ RAMINELLI, 1997, p. 36.

⁴⁹ ROCHA, 2015, p. 197.

⁵⁰ Ibid., p. 225, grifo nosso.

⁵¹ Ibid., p. 196.

reiteradamente descritas como mulheres que não comungavam, não iam às missas e não se confessavam⁵². Sobre o fato de serem mulheres a ocuparem o centro dessa narrativa, acrescenta que “a mentalidade cristã misógina da época Moderna acreditava que a ‘fragilidade’ feminina deixava as mulheres mais propensas às ações do demônio”⁵³. Nesse sentido, ainda que resguardadas as devidas proporções, parece igualmente razoável dizer que houve também aqui o ato de perseguir – de maneira próxima àquela operada na caça às bruxas – sujeitos femininos que, de alguma forma, se opuseram ao projeto colonial⁵⁴. Do mesmo modo, a empreitada colonial aqui também parece ter cuidado de redefinir as esferas de atividades nas quais as mulheres podiam participar.

CORPO FEMININO E A MORTE ROMÂNTICA

A conotação romântica da morte da personagem pode ser vista como manobra narrativa, já que dessa maneira criava a ideia de que o desejo unísono da América era o de unir-se à Europa e escamoteava a barbárie operada pelos colonizadores. Podemos complementar pontuando em concordância com Candido (1985)⁵⁵ que percebemos o poema de Durão, no campo literário, como “tentativa épica de dar dignidade à tradição, engrandecer os povoadores e justificar a política colonial”. O desfecho escolhido pelo poeta aponta para a permanência e multiplicação da América que casou com a Europa e se converteu aos dogmas religiosos do velho mundo. Consoante a intenção de elogiar o trabalho de catequese feito pelos jesuítas⁵⁶, indica que há caminho para a salvação através da fé católica. Por

sua vez, a misoginia da tradição cristã não deve ser sublimada, já que estava presente nos relatos históricos que cuidaram de mostrar particularmente as mulheres como seres degenerados⁵⁷. Além do colonizador, representado na figura de Diogo, os dois corpos, Moema e Paraguaçu, que o poeta escolhe para dizer dessa apropriação e criação do novo mundo são femininos. Gesto emblemático que sinaliza o lugar central que os sujeitos femininos ocuparam na empreitada colonial, ainda que tenham sido subjugados ou silenciados – o que pode ser visto menos como efeito colateral e mais como estratégia de dominação. O ato de narrar sua morte travestindo-a de romantismo constitui-se, portanto, como gesto que recobre e simultaneamente deixa ver as relações de poder que o atravessam.

Biron (2009) percebe a morte de Moema como a morte simbólica do elemento selvagem de Paraguaçu e o início de sua conversão ao catolicismo⁵⁸. Para essa autora, Moema morre com a dignidade de herói épico e exalta o sacrifício do mundo não civilizado. Entendemos que, notada e simbolicamente, a morte de Moema diz do desaparecimento de várias populações ameríndias e da violência que marca o processo – sobretudo para os sujeitos femininos – de transformação de seus modos de vida a partir do contato com o homem branco. Compreendemos também, em perspectiva similar à de Candido (1985), que percebe Diogo como um herói ambíguo – que hora aparece adaptado ao convívio com os índios e hora impondo seus costumes de colonizador – que o poema coloca em questão a transformação não apenas do sujeito colonial, mas também do colonizador, que também mudou a partir do contato com indígenas.

⁵² Ibid., p. 200.

⁵³ Ibid., p. 213.

⁵⁴ Segundo Rocha (2015, p. 202), “as autoridades locais foram, algumas vezes, mais rigorosas na identificação e punição dos desvios de fé do que o próprio Tribunal [da Inquisição]”. O que se explicaria pela burocracia envolvida na investigação dos acusados; na maior preocupação, por parte da Inquisição em Portugal, com os cristãos-novos do que com “feiticeiros”; e, o desgaste da imagem da Inquisição no reino (ROCHA, loc. cit.).

⁵⁵ CANDIDO, 1985, p. 174

⁵⁶ De acordo com Candido (1985, p. 176), “Durão quis mostrar que a civilização se identificava ao catolicismo e era devida ao catequizador – em particular ao jesuíta”. E que “trata-se de uma epopeia eminentemente religiosa e antipombalina” (ibid, p. 177). Biron (2010) afirma que o poema enaltece a catequese empreendida pelos jesuítas na América Portuguesa. O que se ligaria a uma espécie de retratação de Santa Rita Durão feita anos antes por ter atacado publicamente essa mesma ordem religiosa.

⁵⁷ RAMINELLI, 1997, p. 42.

⁵⁸ Ao que se soma ainda, segundo essa autora, o fato de possuírem a água como elemento comum. Uma vez que tanto a morte de Moema como o batismo de Paraguaçu mais tarde, já na França, quando ela passa a se chamar Catarina, tem como elemento comum a água (BIRON, 2009, p. 41).

O contorno sentimental dado para a morte de Moema pode ser explicado ainda pela ética de fundo emotivo que, conforme Holanda (2008), é o que orienta o homem cordial. O agir com base nas emoções se liga a um comportamento passional que não deve, contudo, ser tomado necessariamente como positivo. Tanto é que Moema morre dentro da paixão violenta, lutando até o limite contra a força das águas que ligam o cá e o lá.

CORPOREAR MOEMA

Corporear Moema é gesto que multiplica, a partir do corpo feminino, a reflexão sobre dinâmicas próprias da passagem para a Era Moderna na sociedade ocidental e da invenção do “mundo novo” que surge com a empreitada colonial. É análise crítica que entra em contato com as marcas da resistência que sulcam em suas variadas versões o debate sobre a relação entre corpo e poder.

Resistir, por sua vez, seria uma marca associada ao seu nome e, por extensão, à Bahia e aos baianos nos discursos do final do século XIX e início do XX. Como aponta Luís Henrique Dias Tavares, o Brasil, formado por muitos Brasis, experimentou a separação de Portugal de maneira diferente no Nordeste e no Sul do território e teve como fator decisivo a libertação da Bahia do jugo português em 2 de julho de 1823, após uma guerra que durou dezessete meses e foi marcada pela resistência dos baianos às investidas dos portugueses⁵⁹. Associada ao 2 de julho, recorrentemente encontra-se a referência à Bahia como terra de Moema e aos baianos como filhos de Moema em diversos jornais e periódicos do final do século XIX e início do XX. Assim, se Diogo é o “pai” dos que se converteram⁶⁰, Moema é “mãe” dos que resistiram.

Do enlace entre literatura e história o que se coloca em questão é o papel do corpo feminino na transição para o modo capitalista de produção. É trama cujos elementos não remetem a uma suposta origem que explique de maneira linear o desdobrar dos eventos, mas que operam a partir da noção de abertura. Ao reler a personagem, assumimos que o esmiuçar de seus traços opera também a sua atualização. Não entramos em contato aqui com Moema exatamente como foi, mas sim como ela se apresenta aos nossos olhos no tempo presente. Outrossim, ainda que Caramuru narre uma história que se passa no século XVI, sua escrita em fins do século XVIII assimila e transforma muitas camadas de significados e de informação que ultrapassam o recorte do início do processo de colonização⁶¹.

Corporear Moema se faz enquanto ação e movimento que diz das forças colocadas em relação nos variados processos que lhe dão forma e se entrecruzam sob a chave que aqui nomeamos como: o corpo feminino no tempo-espço da (re)produção do Brasil Colônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José d’Assunção. *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BIRON, Berty R. Caramuru: transposição do Velho para o Novo Mundo. *Navegações*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 41-47, jan./jun. 2010

CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.

COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o território dos índios. *Revista IHGB*, a. 168 (437), 2007, Rio de Janeiro, p-29-48.

⁵⁹ MOURA, 2006.

⁶⁰ Diogo Alvares é considerado um “descobridor” da Bahia e “pai” dos que se converteram (BIRON, 2010, p. 43).

⁶¹ Segundo Biron (2009, p. 47) para escrever Caramuru o “frade-poeta tomou por base relatos, cartas, documentos e compêndios escritos a partir do século XVI ao XVIII”. Entre os “textos históricos e relatos a respeito das tribos que habitavam o Novo Mundo [...] destacam-se os de Jean de Léry, Hans Staden, Padre Manuel da Nóbrega, Pedro Correa, entre outros” (BIRON, loc. cit., grifo nosso).

DURÃO, José de Santa Rita. *Caramuru*: poema épico. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/caramuru.pdf>. Acesso em: setembro de 2017.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calíbã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

MACHADO, R. Por uma genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. P.7-34.

MOSELEY, Christopher (ed.). *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO Publishing, 2010. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>>. Acesso em abril de 2018.

MOURA, Mariluce. Uma guerra na Bahia. Entrevista com Luís Henrique Dias Tavares. *Revista Pesquisa Fapesp* n 119, São Paulo, 2006. p.12-17.

RAMINELLI, Ronald. Eva tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (orgs.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997. P.11-44.

ROCHA, Carolina. *O sabá do sertão*: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758). Jundiaí, Paco Editorial: 2015.

NOTA DO AUTOR

Dados do financiamento da pesquisa: O presente trabalho é fruto de pesquisa de doutorado realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)