

HELENIZAR OS AUTÓCTONES, HELENIZAR A EUROPA: COLOMBO E LAFITAU EM UM EXERCÍCIO DE HISTÓRIA COMPARADA

Alexandre Santos de Moraes¹
Universidade Federal Fluminense

Resumo: A partir do comparativismo histórico proposto por Marcel Detienne (2004), o artigo analisa os usos do passado da Grécia Antiga como parte do repertório discursivo de viajantes europeus durante a conquista da América. Demonstramos, ressalvadas as diferenças, que tanto Cristóvão Colombo em seu *Diário de Bordo* (séc. XV-XVI) como o padre jesuíta Joseph François Lafitau em *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (séc. XVIII) recorreram à Antiguidade Clássica para produzir uma narrativa que tornasse inteligível à audiência europeia não apenas as representações do continente americano e de seus habitantes, mas também certa visão de Europa que dependia da assunção da experiência histórica grega como parte importante da construção de seu passado nacional.

Palavras-chave: Grécia Antiga; Comparação; Eurocentrismo.

HELENIZE THE AUTOCHTHONOUS, HELENIZE EUROPE: COLOMBO AND LAFITAU IN A COMPARED HISTORY EXERCISE

Abstract: Inspired by the historical comparativism of Marcel Detienne (2004), this article explores the uses of the Greek past as part of the discursive repertoire of European travelers during the conquest of America. We show that, despite some important differences, Columbus in his diaries (sixteenth-seventeenth centuries) and the Jesuit priest Joseph François Lafiteau in *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (eighteenth century) made use of Classical Antiquity to produce narratives not only about the American continent and its inhabitants, but also of a certain view of Europe (that depended on the assumption of the Greek historical experience as an important part of the construction of its national past), making both readable by an European audience.

Keywords: Ancient Greece; Comparisons; Eurocentrism.

*Sobre usos do passado*²

É bem conhecida a leitura de John Stuart Mill acerca dos “ancestrais europeus”. Escreveu o filósofo liberal inglês que a Batalha de Maratona, ocorrida no verão de 490 a.C., foi a mais importante batalha da história inglesa, superando, inclusive, a célebre Batalha de Hastings (1066). Segundo sua lógica, se o resultado do embate contra os persas tivesse sido diferente, os bretões e os saxões ainda poderiam estar perambulando pelos bosques. Não sem razão, considerou que “os gregos foram também as pessoas mais notáveis que já existiram”.³

¹ E-mail: asmoraes@gmail.com.

² Agradeço a María Verónica Secreto e Tâmis Parron pelas críticas e sugestões ao texto.

³ MILL, J. S. **The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI - Essays on Philosophy and the Classics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1978. p. 273 (tradução nossa).

O entendimento de Mill não soaria extemporâneo no século XIX. No entanto, e a despeito do longo repertório de críticas ao eurocentrismo⁴ que despontaram com vigor a partir de meados do século XX, a insistência nesse princípio é uma questão que exige atenção cautelosa. Anthony Pagden, por exemplo, não hesitou em recorrer ao próprio John Stuart Mill para definir a Batalha de Maratona como o movimento que deu início aos 2500 anos de guerras entre Ocidente e Oriente, incluindo os atentados ao *World Trade Center*. Segundo o autor, “Maratona passou a ser aceita como um ponto de virada na história da Grécia e, subsequentemente, de toda a Europa”.⁵ Em livro de divulgação científica, o professor australiano John Hirst não deixa de considerar a Grécia Antiga como o primeiro passo da História da Europa. Logo no início, desponta com uma simplificação incapaz de disfarçar os vínculos de proximidade com Mill e seus coetâneos intelectuais:

A civilização europeia é singular porque é a única que se impôs ao resto do mundo. Fez isso mediante conquista e colonização, pelo poder econômico, por meio da força de suas ideias e porque dispunha de coisas que todos os outros queriam. Atualmente, todos os países se valem das descobertas científicas e da tecnologia provenientes do Velho Continente, e a ciência foi uma invenção europeia.⁶

E, não obstante o discurso laudatório, Hirst também não se acanha em recorrer ao senso ordinário para definir a gênese de tão brilhante civilização: “quando buscamos as origens de nossa filosofia, arte, literatura, matemática, ciência e medicina, bem como de nossas ideias sobre política [...] somos levados de volta à Grécia Antiga”.⁷ Outros exemplos poderiam ser elencados para reforçar um dado cuja compreensão parece não abrir espaço para dúvidas: permanece extremamente forte o argumento de que a Antiguidade Clássica, em particular a Grécia Antiga, é vista não apenas como o “berço do Ocidente”, mas o momento

⁴ Trata-se, em certo sentido, de um dos aspectos fundadores da modernidade europeia: “o eurocentrismo é um fenômeno especificamente moderno cujas raízes não vão além do Renascimento e que se difundiu no século XIX. Nesse sentido, constitui uma dimensão da cultura e da ideologia do mundo capitalista moderno”. AMIN, Samir. **El eurocentrismo: crítica de una ideología**. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1989. p. 9 (tradução nossa).

⁵ PAGDEN, A. **Worlds at War: the 2,500-year struggle between East and West**. New York: Random House, 2008. p. 25-26 (tradução nossa).

⁶ HIRST, J. **A mais breve história da Europa - uma visão original e fascinante das forças que moldaram nosso mundo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2018. p. 9.

⁷ Idem.

inicial que marca a gênese da História Europeia e que fez do continente uma referência civilizatória e civilizacional.

Trata-se, é verdade, de um debate há muito consolidado e a partir do qual se desdobram inúmeras variáveis. Recordo, por exemplo, a bem conhecida discussão proposta por Jack Goody⁸ a respeito do que chama de “roubo da História”, em particular associado ao movimento que elegeu o famoso “milagre grego” para consolidar a Antiguidade Clássica como referência primeira para o passado europeu. Martin Bernal, por sua vez, questiona o alegado isolamento que os chamados “Estudos Clássicos” manteriam em relação à política moderna para defender que esse campo foi fundamental na formulação de argumentos favoráveis à uma noção de superioridade europeia.⁹ Não menos importante foi o sempre consultado estudo de Edward Said que, como princípio, fez observar que “as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas”.¹⁰ Nesse ponto, não deixa de reconhecer e analisar diversos usos da Antiguidade Clássica, em particular da Grécia, que contribuíram para a consolidação da imagem dos orientais sob o signo do forasteiro e do parceiro mais fraco. Outros tantos estudos poderiam ser recordados, mas um longo inventário de exemplos não nos redimiria de outros tantos esquecimentos de equivalente notabilidade.

Fato é que há na atualidade uma miríade de razões que podem explicar as críticas à tradicional atribuição da Grécia Antiga¹¹ como parte do passado nacional

⁸ GOODY, J. **O roubo da História**. São Paulo: Contexto, 2008.

⁹ BERNAL, M. A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia europeia. In: FUNARI, P. P. (Org.). **Textos Didáticos - Repensando o Mundo Antigo**. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 13.

¹⁰ SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 32.

¹¹ Não obstante essa escolha, é preciso recordar que outras sociedades do passado poderiam ser estudadas no marco do mesmo projeto. Recordo, por exemplo, o estudo de Sabine MacCormack a respeito dos usos da literatura clássica, em particular a romana, para a formulação de uma experiência histórica associada aos incas e espanhóis. No entanto, os usos do passado greco-romano no processo de colonização das Américas só se fazem possíveis pela própria conformação da Antiguidade Clássica como medida civilizacional, fato que há muito é observado por especialistas em outras sociedades antigas. MACCORMACK, S. **On the wings of time: Rome, The Incas, Spain, and Peru**. New Jersey: Princeton University Press, 2007. Como observou o etruscólogo Alain Hus, “Além de algumas investigações isoladas, os séculos XV e XVI se apaixonaram muito pouco pelos estudos etruscos: o Renascimento italiano e europeu concentrou toda sua atenção, durante seu apogeu, em

dos países europeus. Além das mudanças geopolíticas do brevíssimo século XX, com destaque para os movimentos de independência das antigas colônias asiáticas e africanas, há que sopesar o protagonismo cada vez maior da China no cenário global, a consolidação de pesquisas em Antiguidade para além das universidades europeias, as perspectivas de História Global e, sobretudo, a valorização de populações, temas, visões de mundo e experiências sociais timidamente abarcadas por uma historiografia que se forjou nos termos eurocêntricos colocados em discussão. Note-se ainda que, recentemente, aumenta o ceticismo em relação à promessa de que a globalização solaparia as fronteiras nacionais, em especial por força do recrudescimento dos nacionalismos conservadores e de crises econômicas que, dentre outras coisas, fizeram com que a própria Grécia se tornasse muitas vezes uma presença incômoda na União Europeia.

No marco desse debate, é necessário questionar não apenas se “podem os continentes ter história enquanto continentes”,¹² mas a longa história de formulação e apropriação de passados históricos que conformaram uma visão sobre as experiências pregressas dos continentes. Acatar a premissa de que a história dos gregos antigos é parte da história europeia, ainda que motivados pelo desejo de pensar novas possibilidades de escrita da história, é sucumbir diante de um dos aspectos fundadores de um eurocentrismo que gradualmente se impôs e que se reconheceu, dentre outras coisas, pela oposição binária entre Ocidente e Oriente que importaram da resistência helênica aos exércitos de Xerxes no século V a.C.. Como bem observou Kostas Vlassopoulos,¹³ a história da Grécia não é tratada como a história de uma área do Mediterrâneo através dos tempos, pois “torna-se parte de uma cadeia de evolução histórica que começa no Oriente Próximo, se move para a Grécia, passa por Roma antes de se mover para a Idade Média e para o mundo ocidental moderno”.

Roma e Grécia”. HUS, A. **Los etruscos**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 12 (tradução nossa).

¹² Faço remissão à pergunta que introduziu a conferência de Eric Hobsbawm no Congresso anual de historiadores alemães (Munique, 1996), publicada posteriormente na revista *Die Zeit* (1996) e como um dos ensaios do livro *Sobre História*. HOBBSAWM, E. A curiosa história da Europa. In: _____. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 232.

¹³ VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 2 (tradução nossa).

O exame das condições de gênese desse uso particular do passado implica considerar alguns pontos que, de modo interdependente, alimentaram um discurso que se amoldou às condições políticas que se impuseram e foram impostas ao longo de séculos. São diversas variáveis que envolvem não apenas a perspectiva de uma História que a Europa construiu para si, mas também o modo pelo qual a historiografia da Grécia Antiga construiu uma História da Grécia nos termos e expectativas europeus:

a emergência do nacionalismo e racialismo na Europa do século XIX e a construção de narrativas nacionais para todas as nações europeias influenciou profundamente os caminhos pelos quais os historiadores modernos tentaram narrar a História Grega.¹⁴

Não obstante o dispositivo de examinar os passados mais recuados possíveis como estratégia para construir as histórias nacionais, as análises desse fenômeno carecem com frequência de um exame comparativo não apenas com vistas a reconhecer, de modo sincrônico ou diacrônico, as estratégias discursivas desse projeto, mas sobretudo as formas com que tal construção reagiu às experiências sociais que estimulavam o retorno periódico ao passado grego. Por um lado, o método comparativo enseja não apenas a análise em perspectiva dos usos do passado grego como marco fundador de uma História Europeia, por vezes, mas nem sempre, amparado pela divisão binária entre Ocidente *versus* Oriente (que é, *par excellence*, uma comparação) e os ruídos inevitáveis que ela produz; por outro lado, exige também observar que essa perspectiva eurocêntrica fez com que a Europa se tornasse “o único padrão de comparação para a História Grega Antiga (como, de fato, para todas as áreas e períodos da História)”.¹⁵

Considero, com base na proposta de Marcel Detienne, a importância de pensar essa questão como um “campo de exercício e de experimentação” através da estratégia de construção de *comparáveis*, tema que o helenista desenvolve não apenas a partir da injunção do *modus operandi* dos antropólogos na historiografia, mas também como crítica a um sentido de Nação de nítido corte europeizante: “De

¹⁴ Ibidem. p. 3 (tradução nossa).

¹⁵ Idem (tradução nossa).

um e do outro lado do Reno, em uma Europa então rica e poderosa em escala mundial, os Nacionais inventaram uma 'ciência histórica', destinada a forjar a identidade de uma raça e de suas forças de terra e de sangue".¹⁶ E, no limite, ainda que posta a comparação em jogo, seus termos estariam pré-definidos: "Caso trate-se de comparar, será sobre o modo de 'Nós temos ... Eles têm ...', com a condição de que o segundo termo designe a Nação com a qual se confronta e que se torne entendido que 'Nós' recebemos a melhor parte na herança".¹⁷

O método de Detienne, fundado na crítica ao princípio de que toda comparação histórica deve ser feita a partir de objetos previamente admitidos como comparáveis, propõe não apenas o diálogo entre antropólogos e historiadores, mas a assunção de que os limites da comparação se impõem não pelas qualidades inerentes ao que é comparado, mas pela disposição comparativista do analista que o faz refém, ou não, de limites antepostos pela cronologia ou hermenêutica tradicionais. Nesse sentido, sugere o estabelecimento dos já citados comparáveis, que são "placas de encadeamento decididas por uma escolha, uma escolha inicial".¹⁸ É esclarecedora a metáfora que propõe Detienne a partir da sugestão de Dumézil em seus estudos no campo dos politeísmos, segundo a qual a experimentação se opera a partir de *reativos*: a comparação não deve se restringir à análise de sociedades próximas no tempo e no espaço; deve-se propor a eleição de um problema inicial a ser direcionado a diferentes experiências sociais com vistas a perceber de que maneira *reagem* a ele. Assim, esses reativos "nos fazem observar que todo objeto, possuindo em princípio um número infinito de traços, pode ser associado a outros objetos em séries ilimitadas de associação".¹⁹

Doravante, proponho um exercício de comparação a partir de duas narrativas que compõem o que se convencionou designar como "Etnografias do Novo Mundo". A questão é estabelecida a partir do comparável *helenizar os autóctones, helenizar a Europa*, pressupondo que o discurso sobre o outro implica também um discurso sobre si. A proposta é analisar dois textos emblemáticos que permitem perscrutar a forma com que o imaginário europeu reconheceu em

¹⁶ DETIENNE, M. **Comparar o Incomparável**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. p. 11.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Ibidem. p. 58.

¹⁹ Ibidem. p. 110.

aspectos importados da Grécia Antiga uma importante medida para pensar os encontros e os projetos ulteriores de colonização na América: o bem conhecido *Diário de Bordo*²⁰ de Cristóvão Colombo (1492) e a célebre crônica *Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724),²¹ do padre Joseph François Lafitau. O exercício de experimentação, portanto, envolve textos escritos por sujeitos de “origens nacionais” distintas, que cumpriam objetivos igualmente diferentes, distantes no tempo e no espaço, mas que permitem reconhecer certos usos estratégicos do passado grego não apenas na relação estabelecida com os nativos americanos, mas na conformação de sua própria posição de estrangeiro em contato com grupos culturalmente distantes da cultura europeia dos séculos XV e XVIII, respectivamente.

Colombo e os autóctones do “Novo Mundo”

O processo de exploração e colonização do Atlântico é anterior às navegações de 1492²². Do ponto de vista histórico, contudo, nada se assemelhou ao empreendimento de Colombo: por um lado, por conta dos modos pelos quais a “descoberta” passou a significar no decurso dos séculos, inclusive pelo caráter insólito, inédito e irrepetível do encontro dos europeus com os nativos dessa terra até então desconhecida; por outro lado, porque há uma vasta documentação que permite discutir essa produção de significados. Na Biblioteca Colombina de Sevilla,

²⁰ Adoto a edição do *Diario de a Bordo* organizada por Luis Arranz Márquez, mantendo a língua em que o texto foi estabelecido. COLÓN, C. **Diario de a Bordo**. Ed. Luis Arranz Márquez. Madrid: Edaf, 2006 (Ed. Kindle). Importante recordar que “a versão que conhecemos do *Diario* não é a original, que se supõe ter sido entregue por Colombo aos Reis Católicos em Barcelona, mas sim uma transcrição feita pelo padre Las Casas do dito documento ou uma cópia do mesmo”. ARECHALDE, M. A. S. El Diario de Colón. Aspectos comunicativos y lingüísticos del primer contacto entre europeos y americanos. **Estudios de cultura Náhuatl**, n. 23, 1993, p. 143-154 (tradução nossa).

²¹ O texto original, publicado em Paris por Charles Estienne Hochereau (1724), possui uma versão digital disponibilizada no site *Internet Archive* (<<http://archive.org>>) e que serviu de base para a leitura. Para dirimir dúvidas com as imagens microfilmadas e para esclarecer alguns sentidos das palavras originais, adotei como contraponto o primeiro volume da conhecida edição *Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times*, editada e traduzida por William M. Fenton e Elizabeth Moore. **Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times**. Ed. William M. Fenton e Elizabeth Moore. Toronto: The Camplain Society, 1974.

²² Há, inclusive, uma influência significativa de uma tradição propriamente genovesa associada ao comércio marítimo. Como recorda Felipe Fernández-Armesto, temos o caso, por exemplo, da viagem que os Vivaldi protagonizaram em 1291, saindo de Gênova e navegando pela costa atlântica do continente africano. FERNÁNDEZ-ARRESTO, F. **Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterrenean to the Atlantic 1229-1492**. Londres: MacMillan Education LTD, 1987. Op. 127-8.

por exemplo, há alguns livros herdados do acervo pessoal do navegador genovês. Além do livro de viagens de Marco Polo e outros exemplares, há uma versão da *História Natural* de Plínio, impressa na Veneza de 1489. Segundo Gabriella Amiotti,²³ os especialistas tendem a afirmar que, em seus primeiros anos, Colombo recebeu uma educação superficial e rudimentar; provavelmente estudou em uma escola destinada a filhos de operários em Gênova. Parte de seu conhecimento náutico teria sido adquirido na prática de navegação, e não em compêndios que reuniram informações a respeito do meio marítimo. Destarte, além da leitura de *Naturalis Historia*, identificaram-se anotações atribuídas ao mesmo em uma versão de *Vidas Paralelas* de Plutarco, fato que permite deduzir que Cristóvão Colombo pode até não ter sido um leitor ávido dos Clássicos, mas que cultivava por eles alguma sorte de interesse.

Mas ainda que nos escapassem esses e outros dados biográficos, seus próprios escritos carregam marcas de como as sociedades antigas atuavam em suas visões de mundo, pelo menos durante as navegações e no processo de reconhecimento inicial do continente então desvelado. Em seu *Diário de Bordo*, Colombo informa ter sido convocado pelo Rei e pela Rainha da Espanha para dirigir-se à Índia a fim de “ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión de ellas a nuestra santa fe”.²⁴ E, assim, tendo embarcado em um sábado, em 12 de maio de 1492, o navegador descreve em algumas páginas a viagem que culminou com a chegada à ilha de Guanahani em 12 de outubro do mesmo ano.

O relato do contato inicial²⁵ com os autóctones marca a gênese de uma espécie de *topos* literário que caracterizará parte significativa das crônicas de viagens dos europeus ao continente americano. A descrição sugere que eram

²³ AMIOTTI, G. I precursori di Cristoforo Colombo nell'Atlantico e la Cultura Classica del grande navigatore. *Aevum*, v. 68, n. 2, p. 425-437, 1994. p. 433.

²⁴ COLÓN, *Diário de a Bordo*, n.p., p. 541.

²⁵ Sobre as narrativas acerca dos nativos, convém anotar que "o primeiro dos elementos recorrentes nas descrições do habitante nativo da América é a anulação de todo traço de individualidade: o indígena é sempre concebido como parte de uma massa indiferenciada, nunca como um indivíduo autônomo". YELIN, J. Figuraciones fronterizas en la herencia cultural latinoamericana. El imaginario del indígena en los Diarios de Viaje de Cristóbal Colón. In: MORÓN ESPINOSA, A. C.; RUIZ MARTÍNEZ, J. M. (Coord.). **En teoría hablamos de literatura. Actas del III Congreso Internacional de Aleph**. Granada: Dauro, 2007. p. 783 (tradução nossa).

pessoas que melhor se entregariam e converteriam à fé pelo amor e não pela força,²⁶ razão pela qual estabeleceram uma troca de dons para celebrar a amizade espontânea que imediatamente se colocou. Na avaliação dos aspectos físicos dos nativos, destaca a nudez e o fato de não gozarem de bens. Além disso, o Almirante sugere serem dispostos a assumir o trabalho servil:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una harto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de 30 años, muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos pos y muy buenas caras, los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballos y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen y de ellos se pintan de blanco, y dellos de colorado, y de ellos de lo que hallan; y se pintan las caras, y dellos todo el cuerpo, y de ellos solos los ojos, y de ellos solo la nariz. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro; sus azagayas son unas varas sin hierro, y algunas de ellos tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas. Ellos todos dos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos nos gestos, bien hechos. Yo vi algunos que tenían señales les de heridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me mostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban cerca y los querían tomar y se defendían. Y yo creí y creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por cautivos. Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestra Alteza para que aprendan a hablar.²⁷

Adiante, Colombo ratifica a leitura e adiciona, à descrição das pessoas, notas bastante significativas acerca da beleza da ilha então descoberta. Além do interesse pelo ouro, que teria se provado existente em função de uma pepita que adornava o nariz de um dos nativos, permanece frequente a narrativa de potencial cristianização dos habitantes locais. Essa primeira visão contrasta com a descrição que os indígenas – cuja língua, escusado lembrar, oferecia grande dificuldade de comunicação – faziam de outras tribos que viviam na região (nesse caso, Cuba): surge o primeiro ruído que rompe o paradigma do nativo pacífico. Em 4 de novembro, Colombo sinaliza a existência alegada de uma tribo formada por

²⁶ COLÓN, *Diario de a Bordo*, 12/10/1492.

²⁷ COLÓN, *Diario de a Bordo*, 12/10/1492.

“hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura”.²⁸ Em 26 de novembro, reforça-se a insistente caracterização que amedrontava os nativos: “Toda la gente que hasta hoy ha hallado diz que tiene grandísimo temo de los de los Caniba o Canima, y dicen que viven en esta isla de Bohío” [...] y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro”.²⁹

Doravante, o contato amistoso passa a coexistir com episódios conflituosos, mas com os índios de um olho só na frente não há relato de encontros, de modo que a crônica faz com que estes figurassem apenas na imaginação dos nativos que deles relataram a existência. Esse encontro poderia ter acontecido a partir de 5 de dezembro, quando anotam o desembarque na supracitada ilha. E, ao desembarcar, novamente há menção à atribuída antropofagia dos nativos.³⁰ Encontraram, na verdade, um grupo de pessoas que insistiram no medo da tribo antropofágica. Como resposta, os nativos receberam dos navegadores a promessa de que os Reis de Castela mandariam aniquilá-los. Em 13 de janeiro de 1493, contudo, relata-se que foram procurados por um indígena que “era muy disforme en el acatadura más que otros que hubiese visto: tenía el rostro todo tiznado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñir de diversos colores”,³¹ a quem julgaram inicialmente ser a ameaça várias vezes mencionada, mas a descrição, ainda que bem menos aprazível que as primeiras, não correspondia à imagem bestial que tinha sido consolidada.

O primeiro embate ocorreu no mesmo dia 13 de janeiro. A crônica menciona o começo de animosidades que levou os navegantes (descritos oportunamente como “cristãos”) a resistirem ao ataque. Nota-se que a vitória nessa primeira luta se deu “aunque no eran los cristianos sino siete y ellos cincuenta y tantos”,³² o que faz a resistência significar, a despeito da escolha consciente do cronista, a partir de um *topos* discursivo associado aos méritos de exércitos menos numeroso que vencem não apenas por conta de suas habilidades bélicas, mas pelas virtudes que

²⁸ COLÓN, **Diario de a bordo**, 4/11/1493.

²⁹ COLÓN, **Diario de a bordo**, 26/11/1492.

³⁰ COLÓN, **Diario de a bordo**, 5/12/1492.

³¹ COLÓN, **Diario de a bordo**, 13/01/1493.

³² COLÓN, **Diario de a Bordo**, 13/01/1493.

motivavam os combatentes e pela ajuda de/dos Deus/deuses. Não seria improvável que essa narrativa, lida pelos europeus, resgatasse em algumas ocasiões uma memória discursiva associada à resistência helênica aos “bárbaros” persas liderados Xerxes, sempre muito mais numerosos,³³ nesse evento decisivo para a consolidação da ideia de barbárie no mundo das *póleis* clássicas.³⁴ Nessa luta contra os autóctones, os navegadores julgaram se tratar dos *caribas*, mas a descrição outrora conhecida também não correspondia à expectativa amedrontadora.

Após o retorno à Espanha, Colombo foi nomeado Vice-Rei e Governador Geral das Índias, o que ensejou sua segunda viagem, iniciada em 25 de setembro de 1493. A terceira viagem começou no dia 30 de maio de 1498. Na ocasião, Colombo foi responsabilizado por intensa disputa intestina que atrapalhava o processo de ocupação do território. A notícia de que os colonos estavam na iminência de um conflito chegou aos Reis de Espanha e o Almirante perdeu o cargo prestigioso. Nesse sentido, a carta que envia aos reis no decurso desse terceiro traslado apresenta uma narrativa bem mais enfática no sentido de defender a empresa que começou em 1492. Uma das estratégias utilizadas pelo navegador genovês foi sublinhar a excepcionalidade daquele território, recuperando testemunhos que conhecia dos povos antigos com vistas a oferecer autoridade a seu discurso:

A Sagrada Escritura atesta que Nosso Senhor criou o paraíso terrestre, nele colocando a árvore da vida, e de onde brota uma fonte de que resultam os quatro maiores rios deste mundo: o Ganges na Índia; o Tigre e o Eufrates, que separam a serra, dividem a Mesopotâmia e vão desembocar na Pérsia, e o Nilo, que nasce na Etiópia e acaba no mar, em

³³ Na tragédia *Os Persas* (472 a.C.), Ésquilo sugere uma proporção cujos números não resistem ao ceticismo dos historiadores contemporâneos. Segundo o tragediógrafo, nas palavras do mensageiro que comunica à Rainha Atossa a derrota do contingente de Xerxes, “Fora questão numérica, tenhas certeza de que teríamos vencido, pois a esquadra helênica abarcava só trezentos barcos, além de uma dezena à retaguarda. Xerxes, direi precisamente, encabeçava mil, e isso sem contar as naves mais velozes, duzentas mais ou menos” (ÉSQUILO, *Os Persas*, v. 337-343). As cifras de Heródoto (*Histórias*, VII, 184) também são conhecidas pelo caráter exagerado que atribui ao exército “bárbaro”, que contaria com mais de cinco milhões de homens.

³⁴ Sobre a questão da emergência da noção de barbárie a partir das guerras greco-pérsicas e sua corresponde importância para a conformação de um ideal pan-helênico, dos muitos estudos disponíveis, convém destacar as pesquisas de Edith Hall, Jonathan Hall e Lynette Mitchell. HALL, E. **Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy**. Oxford: Oxford University Press, 1989; HALL, J. **Ethnic identity in Greek antiquity**. Cambridge: Cambridge University, 2000; MITCHELL, L. **Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007.

Alexandria. E não encontro nem jamais encontrei nenhuma escritura de latinos ou gregos que indique, com segurança, o lugar em que se situa neste mundo o Paraíso terrestre.³⁵

Na quarta e última viagem à América, em maio de 1502, Colombo já estava cansado e com o prestígio francamente abalado. De todo modo, os aspectos interdiscursivos presentes em seu *Diário* permitem fazer remissões a inúmeros textos antigos conhecidos. A narrativa bíblica é um referencial inescapável. Além da franca circulação (sobretudo através da oralidade) dos textos sagrados nos reinos católicos, há que se considerar a profunda atmosfera de religiosidade envolvida no projeto cristianizante de Cristóvão Colombo. Quando afirma, por exemplo, em 13 de outubro de 1492, que a ilha em que estava era “bien grande y muy llana y de árboles muy verdes y muchas aguas y una laguna en medio muy grande, sin ninguna montaña, y toda ella verde, que es placer de mirarla”,³⁶ é provável que descrições bem conhecidas do Éden figurassem como parte de um repertório compartilhado por ele e por seus leitores: “Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer”.³⁷ A nudez dos nativos indígenas é também um vetor sintomático, sugerindo que viviam não apenas em um espaço distinto de tudo que a Europa conhecia, mas em um tempo anterior ao artil da serpente que fez o casal primordial comer do fruto da árvore do conhecimento, quando finalmente “abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram”.³⁸

A associação que Colombo faz entre as terras descobertas e o paraíso edênico é tema de debate recorrente na historiografia. Segundo Todorov, “para um homem como Colombo, os seres humanos passam a vestir-se após a expulsão do paraíso”.³⁹ Para Sérgio Buarque de Holanda, a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela foi acompanhada de uma espécie de “ideia fixa” a partir da qual “a crença na proximidade do Paraíso Terreal não é apenas uma sugestão metafórica

³⁵ COLOMBO, *Carta do Almirante aos Reis Católicos*. p. 118-119.

³⁶ COLÓN, *Diário de a bordo*, 13/10/1492.

³⁷ GÊNESIS, 2: 8-9.

³⁸ GÊNESIS, 3: 7.

³⁹ TODOROV, T. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 49.

ou uma passageira fantasia”.⁴⁰ No entanto, há outro elemento que pode ter se manifestado na memória discursiva do genovês e que está associado não apenas ao Antigo Testamento, mas a uma forma de pensamento religioso comum a diversas sociedades mediterrânicas antigas, que estabelece uma associação entre uma terra bela e abundante com nativos pouco afeitos aos costumes “civilizados”, em especial aos que praticam a antropofagia.⁴¹

É preciso recordar que Colombo foi leitor de Plínio, que menciona a existência de cíclopes em sua *Historia naturalis*.⁴² Na narrativa, a antropofagia desses povos bárbaros também figurava como elemento distintivo, levando ao paroxismo a representação da alteridade. É de se supor, dada as barreiras linguísticas óbvias que marcaram o contato,⁴³ que a remissão a esse exemplo foi feita a partir de um repertório não apenas conhecido, mas oportuno e estratégico, de modo a tornar-se inteligível aos europeus. Ainda que suspendamos provisoriamente nosso total ceticismo para admitir que, de alguma forma, os nativos conseguiram comunicar e expressar seu medo em relação a tribos antropofágicas que de fato existiam, há uma ampla gama de caracterizações que orbitam em torno dos *caribas* e que excedem, em muito, a questão da monstruosidade, generalizando uma série de variáveis outras que se associam a narrativas mais antigas do que à do naturalista romano. Esse dispositivo está presente até mesmo na descrição das paisagens, contrariando a leitura apressada de que seriam apenas registros entusiasmados de uma natureza exótica até então desconhecida.

Colombo não dissocia beleza e fertilidade em seu primeiro contato: “Son estas islas muy verdes y fértiles y de aires muy dulces, y puede haber muchas cosas

⁴⁰ HOLANDA, S. B. **Visões do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 57.

⁴¹ Conforme observou Ioannis Petropoulos, “embora os monstros étnicos fossem em geral fisicamente deformados, alguns deles eram desviantes apenas na cultura ou no comportamento, como o conjunto de nações monstruosas, que eram essencialmente não civilizadas ou, na melhor das hipóteses, semicivilizadas”. PETROPOULOS, I. Os residentes da Via Negativa: os Cíclopes de Homero e os Tupinambás. **Hélade**, v. 5, n. 1, p. 150-163, 2019. p. 158.

⁴² PLÍNIO, **Historia naturalis**, VII.2.

⁴³ Sobre essa questão, há também que se ponderar que “Colombo era falante nativo de genovês, um dialeto sem escritura; durante sua estadia em Portugal, aprendeu a falar - mas não a escrever - o português; posteriormente, aprendeu o espanhol [...] e foi essa a primeira língua moderna que Colombo soube escrever”. PIDAL, M. **La lengua de Cristóbal Colón y otros ensayos**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942. Op. 27 (tradução nossa); ARECHALDE, M. Op. Cit., p. 143.

que yo no sé”.⁴⁴ Dirigindo-se aos Reis de Castela, diz: “Crean Vuestras Mercedes Altezas que es esta tierra la mejor y más fértil y temperada y llana y buena que haya en el mundo”.⁴⁵ Essa estrutura narrativa, muitos séculos antes, caracterizava os aspectos naturais do episódio mais emblemático do Canto IX da *Odisseia*, quando Odisseu canta aos feácios as características da ilha dos cíclopes. Descritos como “arrogantes” (ὕπερφίαλος) e “desprovidos de leis” (ἀθέμιστος), os gigantes de um olho só viviam em lugar em que “tudo cresce e dá fruto sem se arar ou plantar o solo”.⁴⁶ Ainda sobre a ilha, diz também Odisseu que é “bem arborizada”, além do que “a terra não é má: tudo daria na época própria”.⁴⁷ Nessa ilha de abundância – condição *sine qua non* de sobrevivência para quem não pratica a agricultura – viviam entidades monstruosas que ignoravam os deuses. Disse Polifemo: “Nós, os Cíclopes, não queremos saber de Zeus detentor da égide, nem dos outros bem-aventurados”.⁴⁸

Em conhecido ensaio, Hayden White propõe que, desde os tempos bíblicos,

a noção de Homem Selvagem esteve associada à ideia de região selvagem - o deserto, a floresta, a selva e as montanhas - aquelas partes do mundo físico que não haviam sido domesticadas ou demarcadas para domesticação de algum modo significativo.⁴⁹

É uma ideia cuja força depende da recuperação da oposição caos/cosmos como mais uma variável a adornar o complexo de pares binários que mediam, a partir do “olhar etnográfico”, o entendimento que se projeta sobre o *Outro* para que, a partir do estranhamento, se promova a consciência que se tem de si. No entanto, nada é mais enganador, do ponto de vista heurístico, do que a sedução provocada pela busca do significado em detrimento de como esse significado significa.

Não deixa de ser um truísmo a admissão de que há uma incrível confluência de referenciais concretos que permitem associar a narrativas de Homero e

⁴⁴ COLÓN, *Diário de a bordo*, 15.10.1492.

⁴⁵ COLÓN, *Diário de a bordo*, 17.10.1492.

⁴⁶ HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 180-109.

⁴⁷ HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 131.

⁴⁸ HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 275-276.

⁴⁹ WHITE, H. As formas do estado selvagem: arqueologia de uma ideia. In: _____. **Trópicos do Discurso**: Ensaios sobre a crítica da Cultura. São Paulo: Edusp. 1994. p. 169-202. p. 173.

Colombo, em particular quando os autóctones não gozam da dócil subserviência desejada pelos conquistadores. A bela região, arborizada e fértil, é povoada por seres monstruosos que tem apenas um olho na frente, que comem carne humana e se mostram avessos à religião que deveriam, por princípio, respeitar. Esse é o ponto que distingue a atitude proposta pelo Almirante em relação aos nativos: se alguns devem ser escravizados e/ou cristianizados, outros devem ser sumariamente exterminados, como foi dito em forma de promessa.

Mas se vale a máxima de que todo discurso sobre o outro traz implicado um discurso sobre si, a narrativa de Colombo não seria redutível apenas a uma manifestação estereotipada proposta a partir da épica tradicional. Afinal, quem primeiro descreveu os cíclopes e sua paisagem era também um navegador que combateu povos hostis enquanto singrava o mar – no caso, o Mediterrâneo. Durante dez anos de périplo, Odisseu esteve em contato, como consta nos versos prologais da *Odisseia*, com muitos homens “cujos espíritos conheceu”.⁵⁰ Note-se ainda que é possível identificar Odisseu como um herói protocolonizador, de tal forma que seu retorno à Ítaca

deve ser visto como marcadamente distinto da maioria das histórias de retorno, e essa diferença será significativa para o modo como os vários mitos de Odisseu articularam exploração, contato com não-Gregos, definições étnicas, comércio e colonização.⁵¹

Assim, não basta apenas afirmar que Colombo “fez de tudo para escrever relatos inauditos como Ulisses”.⁵² Tampouco é suficiente adotar soluções generalistas apoiando-se em fundamentos arquetípicos, que podem até ser persuasivas como princípio, mas são incapazes de explicar fenômenos particulares e complexos usos políticos do passado.

A narrativa de Colombo recupera um dos heróis mais conhecidos da tradição clássica para representar a si próprio nesse projeto financiado pelos Reis

⁵⁰ HOMERO, *Odisseia*, I, v. 4.

⁵¹ MALKIN, I. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Los Angeles: University of California, 1998. p. 4 (tradução nossa).

⁵² TODOROV, T. Op. Cit., p. 17.

Ferdinando e Isabel. Para Todorov,⁵³ ainda que seu feito tenha inaugurado a modernidade, havia traços medievais na mentalidade de Colombo; no entanto, quando fez uso de um *Diário* para narrar (e louvar) os próprios feitos, recorreu a um herói épico cujas façanhas julgou equivalentes às suas, fazendo com que sua viagem assumisse contornos de uma grande epopeia, e do ponto de vista da Europa do século XV, recorrer à Antiguidade Clássica era uma atitude extremamente moderna.

Lafitau e os “gentios”

O projeto cristianizador de Colombo fez diversos analistas associarem-no a um sujeito nostálgico das Cruzadas, inclusive sendo caracterizado como “o último dos templários”.⁵⁴ Mas ainda que a questão religiosa soçobrasse nos discursos dos viajantes, desde o século XVI imperava o projeto de construir um “Novo Mundo” nos acordes daquilo que a própria Europa amadurecia como um projeto de si. E, “de todos aqueles que puseram em prática tais planos, foi a Companhia de Jesus que teve suficiente autoridade e poder para colocar essas visões em prática”.⁵⁵ Um dos mais notáveis e conhecidos cronistas da Companhia de Jesus foi o padre Joseph François Lafitau (1681-1746).

Sua crônica *Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724) discorre fundamentalmente sobre os índios iroqueses da Nova França. Lafitau residiu em uma missão às margens do rio San Lorenzo entre 1712 a 1717, quando estabeleceu contato com os índios mohawaks de Saint-Louis-du-Sault. A excepcionalidade do discurso, que muitos identificam como fundador das narrativas etnográficas⁵⁶ (e seu autor, como precursor da etnografia comparada), é resultado de anos de experiências de contatos motivados pela ação missionária e significados a partir de uma ampla formação intelectual. Assim,

⁵³ Ibidem. p. 16.

⁵⁴ MARINO, R. **Cristoforo Colombo**: L'ultimo dei templari. Milão: Sperling & Kupfer Editori, 2005.

⁵⁵ RONDA, J. P. The European Indian: Jesuit Civilization Planning in New France. **Church History**, v. 41, n. 3, p. 385-395, 1972. p. 385 (tradução nossa).

⁵⁶ Sobre essa questão, há que se consultar o sempre referido estudo de William Fenton e o debate de Radcliffe-Brown. FENTON, W. J.-F. Lafitau (1681-1746), Precursor of Scientific Anthropology. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 25, n. 2, p. 173-187, 1969; RADCLIFFE-BROWN, A.R. Introduction. In: ___; FORDE, D. (Ed.). **African Systems of Kinship and Marriage**. London: Oxford University Press, 1950. p. 1-85.

Lafitau "deveria administrar a alteridade por via da compreensão e do reconhecimento, transformando cognitivamente o 'novo' em 'conhecido', e tornando a alteridade americana assimilável para o pensamento ocidental".⁵⁷

A partir do século XVIII, a erudição europeia propõe um retorno ainda mais voraz à Antiguidade Clássica. No mesmo ano em que Lafitau publicou sua etnografia, Fontenelle torna público seu *De l'origine des fables*. Os antigos estavam sendo convidados a sentar à mesa, o que não impediu que eventualmente tivessem seus modos postos à prova. No *siècle des lumières*, em particular na Academia Francesa, emergiu a famosa *Querelle des anciens et des modernes*, onde a Razão se torna objeto de disputa em um duelo que fazia confrontar as superioridades intelectuais atribuídas a uns e outros.⁵⁸ A modernidade europeia já não aceitava mais a simples assunção de que faziam parte de uma herança advinda dos povos antigos, mas desafiava aqueles que foram fabricados como alicerce de sua própria fundação. Não era tarefa simples recusar esse hóspede, o que não impedia o olhar de estranhamento nesse tópico insólito que punha em jogo regimes de historicidade: recorde-se, a partir de Hartog,⁵⁹ que “diferentemente de gregos/bárbaros ou de cristãos/pagãos, o par antigos/modernos não é suscetível à territorialização (salvo nos espaços acadêmicos); com ele tudo se passa na temporalidade”.

Mas, se essa premissa vale para o continente europeu, não seria impróprio reconhecer que as Américas passaram a representar uma oportunidade de “desterritorialização”: lá estavam os “gentios” do Novo Mundo, separados pelo Oceano Atlântico, longe o suficiente para que por séculos permanecessem preservados dos contatos. Mas eles já não eram culturalmente uma “página em branco”, como sugeriu Todorov⁶⁰ para a época dos primeiros encontros: as crônicas anteriores ao século XVIII, a começar pelo próprio Colombo, asseguraram-lhes uma identidade, atribuíram-lhes um *ethos*, tornaram-nos valoráveis e

⁵⁷ MOTSCH, A. El indio en el discurso de Lafitau o la emergencia de la escritura etnográfica. **Imprévue**, v. 7, p. 7-20, 1994. p. 9 (tradução nossa).

⁵⁸ Sobre a *Querelle*, além do já citado Hartog, convém recordar o trabalho de Sônia Lacerda, particularmente dedicado às concepções de Homero no século XVIII. HARTOG, F. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora UnB, 2003; LACERDA, S. **Metamorfoses de Homero**. Brasília: Editora UnB, 2003.

⁵⁹ HARTOG, F. Op. Cit., p. 122.

⁶⁰ TODOROV, T. Op. Cit., p. 48-9.

destacaram seus vícios e virtudes, assegurando a posição dos autóctones em um sistema de classificação tão fortemente helenizado que não poderia simplesmente ser ignorado: “quando Lafitau embarcou para se reunir às missões dos jesuítas na Nova França, encontrou as Américas já povoadas por gregos homéricos e romanos vestindo togas: física e moralmente, os selvagens americanos eram contemporâneos de Plutarco”.⁶¹ De fato, o ponto de partida para a etnografia de Lafitau é o reconhecimento de que, ao longo dos séculos inaugurados com a descoberta [*découverte*] das Américas, “muitos viajantes retrataram para nós as características e costumes dos americanos” e, sobretudo, “muitos estudiosos se dedicaram cuidadosamente à busca de traços da origem dessas pessoas nos tempos obscuros da Antiguidade [*les ténébres de l'Antiquité*]”.⁶²

A proposta de Lafitau, como ele mesmo defendeu, estava amparada por anos de contato e diálogo com nativos, o que evitava as conclusões equivocadas atingidas por muitos que se dedicaram à mesma tarefa antes dele⁶³, e também por uma crítica à própria influência europeia consolidada nas Américas⁶⁴. E, mais do que um simples relato de viagem, seu objetivo foi estabelecer uma empreitada comparativa segundo a qual não apenas os autores antigos forneceram informações a partir das quais pôde traçar conjecturas a respeito dos *sauvages*, mas que também permitiu que os *sauvages* oferecessem recursos para que ele melhor entendesse os autores antigos.⁶⁵

Sua crônica propunha efetivamente se vincular a uma “ciência dos modos e costumes”, e ainda que tenha sido admitido como um dos precursores da Antropologia Social, Lafitau buscou na Grécia Antiga não apenas os paradigmas culturais a serem colocados em perspectiva em seu exercício de comparação, mas também as bases pelas quais essa mesma ciência seria praticada. E, tal como

⁶¹ DETIENNE, M. **A invenção da Mitologia**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1998. p. 19.

⁶² LAFITAU, **Mouers ...**, p. 1.

⁶³ Além disso, as dificuldades de comunicação que evidentemente marcaram o encontro dos nativos americanos com Colombo pareciam bem mais atenuadas, já que Lafitau se uniu ao padre Julian Garnier, que estava há décadas na Nova França convivendo com os indígenas e tinha aprendido os dialetos praticados pelos iroquenses. LAFITAU, **Mouers ...**, p. 2-3.

⁶⁴ Nas palavras de Lafitau, “o comércio com nações europeias tem feito os indígenas perderem muitos de seus antigos folclores [*coûtumes*], e tem alterado seus meios de vida”. LAFITAU, **Mouers ...**, p. 23.

⁶⁵ LAFITAU, **Mouers ...**, p. 3.

Colombo, o padre jesuíta recorreu à Homero e Odisseu para subsidiar a tarefa. Ainda que reconhecesse os méritos de seu trabalho, não o considerava exatamente original:

A ciência dos modos e costumes dos povos diferentes tem uma qualidade tão útil e interessante que Homero fez dela o tema de todo um poema. Seu objetivo é expor a sabedoria de Ulisses [Odisseu], seu herói, que, após o cerco de Tróia, vendo-se incessantemente aprisionado pela ira de Netuno [Posêidon] a uma distância de Ítaca, sua pátria, aproveitou os diferentes erros na navegação para se instruir acerca dos costumes das nações onde os ventos enfurecidos o forçaram a atracar e a tirar de cada um o que era bom e louvável.⁶⁶

O Odisseu navegador de Colombo, cujo heroísmo foi admitido como medida para fazer com que a chegada às Américas ressoasse como uma grande epopeia, cede espaço a um Odisseu etnógrafo⁶⁷ a quem Lafitau retorna para explicar e justificar, logo nas páginas iniciais, seu monumental projeto intelectual. Mas, contrariando prognósticos de padres da Companhia de Jesus que o antecederam e que costumavam defender que os indígenas eram vazios de qualquer religiosidade, Lafitau reconheceu em suas práticas de culto traços de antigas doutrinas “pagãs” praticadas pelos povos da Antiguidade. Esse fato, além de ser um dado importante para orientar o projeto cristianizador, exigia uma explicação que colocava na ordem do dia o debate sobre como os “primeiros europeus” e os nativos americanos possuíam crenças em comum. Essa premissa faz com que a Europa não seja simplesmente admitida como herdeira direta do “milagre grego”: era preciso reconhecer os processos que levaram os europeus a superarem as práticas dos homens dos *premiers temps*.

As explicações de Lafitau gozam de compromisso com a universalidade pois interessava-lhe saber como os princípios de Deus se irradiaram pelo mundo. Contra a absoluta ausência de valores nos autóctones, o jesuíta defendia: “É fácil explicar por este sistema como, apesar da alteração da religião, apesar das

⁶⁶ LAFITAU, *Mouers ...*, p. 4.

⁶⁷ Também de acordo com Petropoulos, “Os critérios de Odisseu, tomados como um agregado abstrato, definem cultura no sentido sócio-antropológico (é notável que a linguagem não seja um critério). O épico, como observado, mostra que a ideologia e o discurso da etnografia já eram operativos em algum nível significativo”. PETROPOULOS, I. Op. Cit., p. 157.

mudanças feitas entre os diferentes povos do mundo, há em todo lugar, no entanto, uma certa uniformidade nos mitos que têm alguma conexão com a verdade".⁶⁸ Do ponto de vista pragmático, essa lógica justificava "que os iroqueses, assim como todos os nativos americanos, eram seres morais que poderiam e deveriam ser convertidos ao Cristianismo".⁶⁹ No entanto, para além da prática missionária, há um fundamento (também partilhado por Fontenelle) associado ao Iluminismo francês, que postulava a existência de uma religião natural, anterior a qualquer revelação. Como observou Julie Boch, "enquanto tentavam trazer à luz a essência comum das religiões através de um método comparativo, eles não viam mais do que a manifestação de uma natureza humana idêntica no tempo e no espaço".⁷⁰

Essas premissas exigem colocar algumas narrativas tradicionais à prova. Lafitau, por exemplo, mostra-se cético a respeito dos relatos de seres monstruosos que habitariam a América. Além de sua própria experiência com os nativos americanos, que nunca se mostraram nada além de humanos, o racionalismo setecentista e a noção de perfectibilidade da obra divina impediram que tais discursos ressoassem em suas visões de mundo tal como ressoaram em Colombo. Em sua concepção, "mesmo que essas narrativas sejam verdadeiras, elas parecem tão míticas e improváveis que não merecem crédito, e só podemos aceitá-las depois da descoberta precisa desses povos".⁷¹ As terras do "Novo Mundo" já não estavam mais habitadas por cíclopes e as belezas naturais também não correspondiam a uma preocupação de destaque na narrativa. A colonização das Américas, como bem notou Andres Motsch, "foi política, econômica e epistemológica",⁷² e esse último ponto é o que mais estimulava o trabalho do missionário francês.

Incluir os autóctones americanos em uma História Universal exigiu que o jesuíta elaborasse percursos que excediam a própria etnografia. Lafitau credita à Colombo a glória por ter descoberto o continente sem negar os méritos que

⁶⁸ LAFITAU, *Mouers ...*, p. 15.

⁶⁹ LAUNAY, R. Lafitau Revisited: American "Savages" and Universal History. *Anthropologica*, v. 52, n. 2, p. 337-343, 2010. p. 338 (tradução nossa).

⁷⁰ BOCH, J. L'Occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau. *Tangence*, n. 72, p. 75-91, 2003. p. 76 (tradução nossa).

⁷¹ LAFITAU, *Mouers ...*, p. 60.

⁷² MOTSCH, A. Op. Cit., p. 7 (tradução nossa).

associavam a façanha a Américo Vespúcio.⁷³ Mas, para além dos fatos históricos, destaca a agitação provocada nos especialistas que passaram a se preocupar com a origem dos homens que lá viviam e a provável descendência com a raça de Adão.⁷⁴ Nesse sentido, discute o mito platônico de Atlântida e faz observar sua improbabilidade a partir do reconhecimento de que tais relatos eram fabulosos; especula igualmente a origem fenícia dos homens americanos, resultado das disposições bem conhecidas para a navegação e comércio; mas, sobretudo, considera crível a hipótese da origem asiática do homem americano, que era a perspectiva que mais cativava os estudiosos da época.⁷⁵

Mas o núcleo discursivo de seu trabalho é inegavelmente comparativo, e diversos temas são exaustivamente abordados, como as relações conjugais, a formação das línguas e, como não poderia ser diferente, a religiosidade, que possui imenso destaque nos dois volumes de sua obra. É nesse ponto que a lógica universalista inspira uma relação com o tempo bem distinta da forma com que Colombo interpretava, através dos sinais visíveis, os autóctones do Novo Mundo: essas comunidades eram pensadas a partir da lógica do *progresso*, tema que assume lugar especial nos círculos letrados do Iluminismo francês e que se mostrou marcadamente presente no discurso de Lafitau.⁷⁶

Mas se o exercício comparativo de Lafitau coloca em perspectiva, através da correlação de costumes, sociedades tão distantes no tempo e no espaço, é inevitável também que a própria cultura europeia de seu tempo seja convidada à comparação, principalmente por ser tomada como critério para o julgamento dos autóctones americanos e dos povos da Antiguidade. É por esse ponto que Lafitau esteve diante do paradoxo ligado à difícil correlação entre os gregos antigos, que teriam desencadeado o progresso europeu, e os selvagens americanos agora colocados como medida de comparação. A solução imediata para o impasse dependia, no limite, da assunção de uma premissa iluminista que definia o

⁷³ LAFITAU, *Mouers ...*, p. 26.

⁷⁴ LAFITAU, *Mouers ...*, p. 26.

⁷⁵ LAFITAU, *Mouers ...*, p. 32.

⁷⁶ William Fenton e Elizabeth Moore observaram que três tipos de eventos alimentaram a ideia de progresso partilhada por Lafitau a partir dos pensadores modernos: a revolução científica dos séculos XVI e XVII, as aplicações associadas às descobertas em artes mecânicas e os triunfos literários da Inglaterra elisabetana e da França durante o reinado de Luís XIV. FENTON, W.; MOORE, E., Op. Cit., p. 21.

progresso como um curso natural que se daria caso não existissem fatores intervenientes, fato que teria ajudado os europeus e atrapalhado os nativos americanos.⁷⁷

O saldo do projeto dessa monta, complexo em seus termos e consequências, pode ser compreendido pela inevitável colocação da própria Europa na lógica de progresso que, sem negar o vínculo com os povos antigos, permite reconhecê-los como uma etapa distante de seu desenvolvimento. Nesse sentido, concordo com Duchet⁷⁸ que a conversão do homem selvagem em homem primitivo torna possível uma visão antropológica a partir da qual o europeu pode se reconhecer e aprender sobre si mesmo. Em que pese também o discurso de promoção no continente americano de uma possibilidade de progresso similar à que os europeus experimentavam ao longo do tempo, o que explicaria a justaposição com os “primitivos” autóctones com o das sociedades antigas: “os índios da Nova França eram, na mente dos jesuítas, matéria-prima para um sociedade europeia purificada na América”.⁷⁹ E, como nesse jogo civilizacional, o principal vetor que assegurou aos primeiros o progresso do qual os segundos foram privados foi exatamente o Cristianismo, ratifica-se a religiosidade cristã como elemento que permitiria não apenas uma explicação holística e estratégica do atraso, mas que também justificaria a *raison d'être* das missões jesuítas e a fundamental separação entre europeus e as sociedades comparadas em sua crônica.

Considerações Finais

A comparação das experiências dos europeus no continente americano permite, dentre outras coisas, observar a incrível variação de discursos ao longo dos períodos e das regiões envolvidas no projeto colonizador. Note-se, por exemplo, que as crônicas e etnografias acerca dos nativos caribenhos nos séculos XVII e XVIII eram bem diferentes do discursos oriundos da América do Norte: ao

⁷⁷ Também é preciso sublinhar a intrincada rede que associa Lafitau a uma filosofia que, de alguma forma, possui alguma dificuldade para se estabelecer sem o necessário contraponto ao discurso religioso. Como observou Cassirer (1997, p. 189), “a atitude crítica e cética em face da religião [...] caracteriza a própria essência do Iluminismo”.

⁷⁸ DUCHET, M. **Le partage des savoirs**. Discours historique et discours ethnologique. Paris: La Découverte, 1985. p. 15.

⁷⁹ RONDA, J. Op. Cit., p. 385 (tradução nossa).

invés de sugerir uma participação ativa da Companhia de Jesus para cristianizar os “gentios”, como fez Lafitau, muitas narrativas identificavam os autóctones do “Novo Mundo” como um obstáculo para a marcha do progresso europeu.⁸⁰ Mais do que sugerir diferentes formas de exploração do território, a comparação também é sugestiva para ressaltar a heterogeneidade dos olhares europeus, em particular acerca dos nativos.

Os debates a respeito dos contatos entre europeus e povos nativos da América estimularam a consolidação de uma historiografia ampla e diversificada. A quantidade de estudos é vertiginosa, e nas últimas décadas o debate se ampliou ainda mais pela necessidade de repensar a hermenêutica eurocêntrica que orientou parte importante dessa produção. Mais do que isso, as variadas formas com que conflitos, negociações, concórdias, formas de opressão e guerras que podem ser observadas em níveis regionais estimula uma série de análises sobre relações locais de poder que acabam por ratificar, em grande medida, a premissa de que os fatos históricos são irrepetíveis em um ambiente intelectual que não conseguiu superar, a despeito das expectativas, a lógica da Nação.

Não parece menos oportuno o retorno à História Comparada, particularmente a partir de um projeto que não seja agrilhado pela cronologia. Há inúmeras diferenças que distanciam, por exemplo, o navegador genovês do jesuíta francês. Além da formação intelectual, da “origem nacional” e do período em que cada qual esteve no “Novo Mundo”, suas motivações para a viagem e os objetivos das narrativas possuem diferenças significativas que, em uma perspectiva tradicional, interditaram por princípio qualquer exame comparativo. No entanto, é a partir das próprias diferenças (e não de sua negação) que a eleição de comparáveis permite um exame em perspectiva. Do vislumbre inicial a respeito dos ciclopes homéricos que Colombo projetou nos nativos à consolidada possibilidade de estabelecer a comparação sob a égide de um sistema “científico”,

⁸⁰ A relação com o progresso, portanto, não era invariável, ainda que figurasse permanecesse no horizonte imediato das preocupações. Como observaram Shepherd & Payne, “as obras pós-conquista exibiram uma tendência a negar ou minimizar o papel dos povos indígenas no avanço da modernidade caribenha, apresentando tanto textos como sub-textos que projetavam percepções dos caribenhos indígenas como um ‘problema’ para o desenvolvimento colonial”. SHEPHERD, V.; PAYNE, C. *Comparisons: The Caribbean*. In: VICKERS, D. (Ed.). **A Companion to Colonial America**. Oxford: Blackwekk Publishing, 2006. p. 425-450. p. 427 (tradução nossa).

as narrativas de Colombo e Lafitau permitem um exame das diferenças com que a Europa, nos séculos XV e XVIII, fazia remissão não apenas à Grécia Antiga, mas a dimensões particulares da Grécia Antiga que foram se amoedando para pensar sua própria formação.

Há que se considerar, sobretudo, que os usos políticos da cultura foram objeto de profundo investimento da própria Grécia Antiga, sobretudo no Período Clássico. Falar a mesma língua, partilhar território, cultuar os mesmos deuses e reconhecer descendência comuns figuram como critérios aparentemente objetivos em um cenário de profunda ebulição e investimentos políticos. Parece inegável que o acento dado ao ideário pan-helênico não foi o mesmo em todas as *póleis*, que tinham interesses políticos e econômicos bastante diversificados e, por vezes, incompatíveis, sobretudo após a vitória contra os Persas. S. Pearlman chegou a argumentar que tal discurso operou em nível de propaganda e foi utilizado principalmente pelos atenienses para legitimar suas políticas imperialistas.⁸¹

Helenizar-se foi projeto decisivo para os próprios gregos. Alguns pesquisadores identificam, já em Homero, as marcas dessa disposição que permanecerá vívida ao longo dos anos.⁸² Os que discordam desse recuo costumam reconhecer a vitória contra Xerxes como marca fundamental do processo de formulação mais aguda de um ideário (pan)helenizante⁸³. De todo modo, contra o superado essencialismo que marcava as análises pregressas, impôs-se o reconhecimento das dinâmicas culturais politicamente referenciadas, sobretudo a partir da definição de barbárie e seus correlatos conceituais (“selvageria”, por exemplo) como medida para a helenização. Nos séculos XVI e XVIII, como observado, não foi apenas o referencial civilizatório construído em favor dos

⁸¹ PEARLMAN, S. Panhellenism, the polis and imperialism. *Historia*, n. 25, n. 1, p. 1-30, 1976. p. 5.

⁸² Por exemplo, segundo Eckerman, “apesar de não estar explícito no discurso, em termos de uma articulação da campanha grega contra os troianos, o Pan-helenismo pode ser encontrado já na *Ilíada* de Homero”. ECKERMAN, Christopher. Pindar's KOINOSΛOΓOΣ and Panhellenism in Olympian 10. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, n.º 151, v. 1, p. 37-48, 2008. p. 37. (tradução nossa). Richard Buxton chegou a defender que uma das funções da *Odisséia* é exibir a “helenicidade” (*Greekness*) pelo contraste produzido a partir do comportamento dos diversos povos visitados. BUXTON, R. *El imaginario griego: los contextos de la mitología*. Madrid: Cambridge University, 2000. p. 151.

⁸³ De acordo com Edith Hall, “se a pedra-angular da polarização conceitual de gregos e bárbaros foi política”, é preciso compreender a repulsa coletiva a Dario e Xerxes como uma nova ideologia então emergente, dado que “não há prenúncio de uma distinção política entre gregos e não-gregos no pensamento arcaico”. HALL, E. Op. Cit., p. 15 (tradução nossa).

gregos que entrou em cena, mas a própria estrutura discursiva praticada na Antiguidade em favor da defesa do helenismo: ao *helenizar-se*, na busca da Grécia como parte importante do passado nacional ao longo da colonização do “Novo Mundo”, europeus e autóctones americanos foram convocados a integrar, de diversas maneiras, o jogo dos helenismos que se impunham na forma com que eram vistos, reconhecidos e politicamente significados.

Os usos desse passado greco-romano, de uma forma mais ampla ou em pontos mais específicos, é a marca de um discurso estratégico. Não é acidental que Odisseu, por exemplo, permanecesse no horizonte imediato de ambos: para Colombo, um recurso retórico para tomar a si próprio como agente de uma epopeia; para Lafitau, como um modelo de “etnógrafo” que buscou reconhecer diferenças culturais de tal forma criteriosa que um erudito do XVIII considerou adequado emular.

Mais do que isso, o tratamento que os cronistas oferecem aos nativos e a seus territórios está envolvido em um projeto de longa duração que estruturou não apenas a concepção que a Europa faz de si, mas os desdobramentos que operaram para que a Cristandade se confundisse com o Ocidente. A representação dos autóctones americanos como sujeitos sem história não opera apenas a desterritorialização da díade antigos/modernos que ocupava, no Setecentos, os intelectuais envolvidos na *Querelle*; o final do século XV e o início do XVI são o ponto de partida de um esforço duradouro de construção de uma História nos termos europeus para esses ditos “povos sem História”⁸⁴ e que possuía “uma pretensão de legitimidade universal”, impondo “um marco dentro do qual se pode ler a história mundial”.⁸⁵ E, ainda que uma primeira mirada sugira que esse processo dialoga fundamentalmente com um dos aspectos da longa história de construção do passado europeu, revela-se um exercício intelectual denso e necessário para que as histórias tanto das populações nativas como dos gregos

⁸⁴ Como observou Dussel, “Esta *Europa Moderna*, desde 1492, ‘centro’ da História Mundial [...] pela primeira vez na história, fez todas as outras culturas como sua ‘periferia’”. DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32. p. 27.

⁸⁵ TROUILLOT, M.-R. **Transformaciones Globales - La Antropología y el mundo moderno**. Popayán: Universidad del Cauca, 2003. p. 51 (tradução nossa).

antigos possam ser liberadas para informar algo mais do que tais cronistas precisavam dizer.

Referências

Documentação Textual

COLOMBO, C. Carta do Almirante aos Reis Católicos. *In: ____*. **Diários da Descoberta da América**. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1997, p. 165-187.

COLÓN, C. **Diario de a Bordo**. Ed. Luis Arranz Márquez. Madrid: Edaf, 2006 (Ed. Kindle).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Domingos Zamagna. São Paulo: Paulus, 2002.

ÉSQUILO. **Os Persas**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HERODOTUS. **The Histories**. Trans. A. D. Godley. London: W. Heinemann, 1920.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

LAFITAU, J.-F. **Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps [microforme]**. Paris: Charles Estienne Hochereau, 1724.

Disponível em: <https://archive.org/details/cihm_01690/page/n5>. Acesso em 29/05/2019.

____. **Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times**. Ed. William M. Fenton e Elizabeth Moore. Toronto: The Camplain Society, 1974.

Bibliografia

AMIN, Samir. **El eurocentrismo: crítica de una ideología**. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1989.

AMIOTTI, G. I precursori di Cristoforo Colombo nell'Atlantico e la Cultura Classica del grande navigatore. **Aevum**, v. 68, n. 2, p. 425-437, 1994.

ARECHALDE, M. A. S. El Diario de Colón. Aspectos comunicativos y lingüísticos del primer contacto entre europeos y americanos. **Estudios de cultura Náhuatl**, n. 23, 1993, p. 143-154.

BERNAL, M. A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia europeia. *In: FUNARI, P. P. (org.)*. **Textos Didáticos - Repensando o Mundo Antigo**. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 13-32.

- BOCH, J. L'Occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau. **Tangence**, n. 72, p. 75-91, 2003.
- BUXTON, R. **El imaginario griego: los contextos de la mitología**. Madrid: Cambridge University, 2000.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1997.
- DETIENNE, M. **A invenção da Mitologia**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1998.
- _____. **Comparar o Incomparável**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.
- DUCHET, M. **Le partage des savoirs**. Discours historique et discours ethnologique. Paris: La Découverte, 1985.
- _____. **Anthropologie et Histoire au siècle des lumières**. Paris: Albin Michel, 1995.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32.
- ECKERMAN, Christopher. Pindar's KOINOΣΛΟΓΟΣ and Panhellenism in Olympian 10. **Rheinisches Museum für Philologie**, Neue Folge, n. 151, v. 1, p. 37-48, 2008.
- FENTON, W. J.-F. Lafitau (1681-1746), Precursor of Scientific Anthropology. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 25, n. 2, p. 173-187, 1969.
- FENTON, W.; MOORE, E. Lafitau et la pensée ethnologique de son temps. **Études littéraires**, n. 10, v. 1-2, p. 19-47, 1977.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. **Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Meditterreanean to the Atlantic 1229-1492**. Londres: MacMillan Education LTD, 1987.
- GOODY, J. **O roubo da História**. São Paulo: Contexto, 2008.
- HARTOG, F. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora UnB, 2003.
- HALL, E. **Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HALL, J. **Ethnic identity in Greek antiquity**. Cambridge: Cambridge University, 2000.
- HIRST, J. **A mais breve história da Europa – uma visão original e fascinante das forças que moldaram nosso mundo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.

- HOBBSAWM, E. A curiosa história da Europa. *In: ___. Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOLANDA, S. B. **Visões do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- HUS, A. **Los etruscos**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LACERDA, S. **Metamorfoses de Homero**. Brasília: Editora UnB, 2003.
- LAUNAY, R. Lafitau Revisited: American "Savages" and Universal History. *Anthropologica*, v. 52, n. 2, p. 337-343, 2010.
- MACCORMACK, S. **On the wings of time**: Rome, The Incas, Spain, and Peru. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- MARINO, R. **Cristoforo Colombo**: L'ultimo dei templari. Milão: Sperling & Kupfer Editori, 2005.
- MALKIN, I. **The returns of Odysseus**: colonization and ethnicity. Los Angeles: University of California, 1998.
- MILL, J. S. **The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI - Essays on Philosophy and the Classics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- MITCHELL, L. **Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007.
- MOTSCH, A. El indio en el discurso de Lafitau o la emergencia de la escritura etnográfica. *Imprévue*, v. 7, p. 7-20, 1994.
- PAGDEN, A. **Worlds at War**: the 2,500-year struggle between East and West. New York: Random House, 2008. p. 25-26.
- PEARLMAN, S. Panhellenism, the polis and imperialism. *Historia*, n. 25, n. 1, p. 1-30, 1976.
- PETROPOULOS, I. Os residentes da Via Negativa: os Cíclopes de Homero e os Tupinambás. *Hélade*, v. 5, n. 1, p. 150-163, 2019.
- PIDAL, M. **La lengua de Cristóbal Colón y otros ensayos**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. Introduction. *In: __; FORDE, D. (Ed.). African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press, 1950. p. 1-85.
- RONDA, J. P. The European Indian: Jesuit Civilization Planning in New France. *Church History*, v. 41, n. 3, p. 385-395, 1972.

- SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SHEPHERD, V.; PAYNE, C. Comparisons: The Caribbean. *In*: VICKERS, D. (Ed.). **A Companion to Colonial America**. Oxford: Blackwekk Publishing, 2006. p. 425-450.
- TODOROV, T. **A Conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- TROUILLOT, M.-R. **Transformaciones Globales - La Antropología y el mundo moderno**. Popayán: Universidad del Cauca, 2003.
- VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis**: Ancient Greek History beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- YELIN, J. Figuras fronterizas en la herencia cultural latinoamericana. El imaginario del indígena en los Diarios de Viaje de Cristóbal Colón. *In*: MORÓN ESPINOSA, A. C.; RUIZ MARTÍNEZ, J. M. (Coord.). **En teoría hablamos de literatura. Actas del III Congreso Internacional de Aleph**. Granada: Dauro, 2007. p. 782-787.
- WHITE, H. As formas do estado selvagem: arqueologia de uma ideia. *In*: ___. **Trópicos do Discurso**: Ensaio sobre a crítica da Cultura. São Paulo: Edusp. 1994. p. 169-202.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Alexandre Santos de Moraes

Universidade Federal Fluminense – Campus do Gragoatá.

Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis, Bloco O, sala 501. 24210 201 - Niterói - RJ

Recebido: 18/06/2019
Aprovado: 13/07/2019