

O Brasil colonial pelo olhar de Ana Miranda: uma leitura do feminino em *Desmundo*

The colonial Brazil from the look of Ana Miranda: a reading of the woman in Desmundo

Dinameire Oliveira Carneiro Rios

Doutora em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia.
Mestre em Literatura e Diversidade Cultural, especialista em Estudos Literários e graduada em Letras Vernáculas pela Universidade Estadual de Feira de Santana.

Resumo: Este artigo analisa a representação da mulher dentro do contexto colonial brasileiro a partir do romance *Desmundo* (1996), da escritora Ana Miranda. Através do enredo desta obra mirandina é possível vislumbrar aspectos importantes da organização social da época, especialmente relacionados a conceitos como casamento, maternidade, família, temas caros ao projeto de colonização portuguesa nas terras americanas e à condição da mulher, visto as fortes bases patriarcais que caracterizam esta sociedade.

Palavras-chave: Narrativa histórica. Brasil colonial. Representação feminina.

Abstract: This article analyzes the representation of women within the Brazilian colonial context from the novel *Desmundo* (1996), by writer Ana Miranda. Through the plot of this mirandine work, it is possible to glimpse important aspects of the social organization of the time, especially related to concepts such as marriage, motherhood, family, themes dear to the Portuguese colonization project in American lands and the condition of women, given the strong patriarchal bases that characterize this society.

Keywords: Historical narrative. Colonial Brazil. Female representation.

O romance *Desmundo* foi publicado por Ana Miranda em 1996, quando a autora já tinha conquistado grande reconhecimento nacional pela sua literatura de viés histórico, especialmente devido à premiada obra *Boca do inferno*, de 1989. Enquanto este último situa-se no cenário baiano do século XVII, *Desmundo* remonta ao século anterior para narrar as vivências do Brasil colonial. Ganha destaque na trama, a partir da narrativa em primeira pessoa, a releitura feita pela ótica duplamente feminina que a autora realiza sobre a situação da mulher no Brasil colonial, pois é através do olhar desbravador da jovem Oribela que se constrói a narrativa metaficcional de Ana Miranda. Oribela e outras cinco órfãs, Urraca, Isobela, Bernardinha, Tareja e Pollonia, foram enviadas pela rainha de Portugal para um “desmundo” desconhecido e rude com a finalidade de povoar e de estabelecer matrimônio com portugueses que aqui moravam, garantindo uma descendência portuguesa legítima.

Ao aportar na terra misteriosa e selvagem que “possuía o nome de um pau”, Oribela vai revelar seus medos, seus sonhos, suas angústias ao se deparar com uma realidade em muito distante da que encontrava no mosteiro em que vivia em Portugal. À medida que desbrava a nova terra, a narradora vai se desvelando e possibilitando que o leitor também possa realizar descobertas que passam pelo íntimo da jovem narradora e que chegam aos comportamentos e costumes típicos da colônia no século XVI.

No processo de colonização do Brasil, Portugal utilizou-se das novas terras não apenas como meio de obtenção de matérias-primas e mais almas cristãs, mas como espaço de depuração da própria Metrópole. Como via de mão dupla, para facilitar a ocupação do território colonial e banir os criminosos da Metrópole, o país enviou para o degredo no Novo Mundo aqueles que cometiam transgressões morais, como

[...] freiráticos que invadiam os mosteiros para arrebatam as esposas de Cristo; os que desonestassem virgens ou viúvas honestas; os que fornicassem com tias, primas e outras parentes; os que violentassem órfãos ou menores sob tutela; os que, vivendo nas hospedagem alheia, dormissem com parentes, criadas ou escravas brancas do anfitrião, os que dormissem com mulheres casadas, e as próprias adúlteras, em certas circunstâncias; as amantes de clérigos; os alcoviteiros de freiras, virgens, viúvas e parentes dentro do quarto grau; os maridos que matassem esposas adúlteras, caso não provassem o casamento com as mulheres assassinadas [...] feiticeiros, homicidas [...] hereges, bígamos, sodomitas, judaizantes... (VAINFAS, 2010: 41)

Fossem livres, em busca de aventura e enriquecimento fácil, ou como forma de pagar pelos crimes cometidos, como se a Colônia fosse o *locus infernalis* na própria Terra, o certo é que uma esmagadora parte da população que veio para cá no primeiro século da colonização era composta por homens e de condutas e índoles extremamente reprováveis, o que fez com que os jesuítas solicitassem ao rei a vinda de homens de bem, que não tivessem tantos comportamentos indesejáveis. Em *Desmundo* os degredados são imediatamente reconhecidos por Oribela por “não terem as suas orelhas, cortadas a modo de castigo no reino e para que os conhecêssemos sempre e sempre soubêssemos que não eram como pêssegos” (MIRANDA, 2003: p.27) e, confirmando as inúmeras reclamações feitas pelos jesuítas sobre o comportamento desses homens, a narradora diz serem “uma gente sem temor nem conhecimento a Deus e que diziam heresias como podia fazer qualquer animal bruto se soubesse falar porque eram homens sem sangue, sem lei, nação, reino, sem terra e servos [...] eram praga contagiosa, peçonhenta [...]” (MIRANDA: 2003: 27).

Nesse contexto, a falta de mulheres portuguesas nas frentes coloniais ameaçou durante muito tempo o projeto de colonização português. Essa ausência feminina significava uma brecha para que os portugueses “degenerados” que viviam na terra mantivessem relações com índias e negras, resultando numa descendência mestiça que prejudicaria a hegemonia da presença portuguesa na defesa da colônia frente os invasores desejosos da exploração desse mesmo espaço. O padre Manoel da Nóbrega foi o primeiro a sugerir caminhos para resolver o problema, comunicado mais de uma vez ao rei D. João nas cartas que enviava ao monarca:

[...] se el-rei determina povoar mais esta terra, é necessário que venham muitas órfãs e de toda a qualidade até de meretrizes, por que há aqui várias qualidades de homens; e os bons e os ricos casarão com as órfãs; e de modo que evitarão pecados e aumentará a população a serviço de Deus. (LEITE apud FIGUEIREDO, 2013: 166)

Não há registros históricos precisos sobre quantas mulheres portuguesas foram enviadas para o Brasil durante o primeiro século de colonização, porém os portugueses cristãos que aqui residiam eram constantemente incentivados ao casamento como forma de separação do pecado e até mesmo ascensão social na colônia, já que muitos cargos públicos eram reservados apenas a homens casados. Os pecados do gentio, tão condenados pelos jesuítas nas cartas que enviavam a Portugal, pareciam ser assimilados pelos portugueses assim que chegavam à colônia. Nas epístolas de Nóbrega, enviadas tanto ao rei quanto a outros padres, ele relatava sobre como os portugueses pareciam experimentar um excesso de liberdades e uma falta de lei na nova terra, o que permitia “amancebar-se com as índias da terra, e não contentes com esse já monstruoso pecado, muitos se uniam a várias mulheres de uma só vez, prontos a copiar o estilo dos caciques e dos principais do gentio” (VAINFAS, 2010: 39), comportamento nocivo à colonização e à expansão cristã. Por isso, para casar com os vis desterrados, como Nóbrega a eles se referia, serviam até mesmo meretrizes ou “mulheres fadistas”, como curiosamente eram chamadas em Portugal, visando apartar esses homens da vida pecaminosa e transgressora.

O contexto exploratório e de expansão da fé católica fez as relações de gênero na colônia portuguesa na América ser marcadas por situações de forte subordinação e engessamento do papel da mulher a partir de funções muito claramente definidas pela Igreja: o matrimônio e a maternidade, propiciando a manutenção da fé cristã na nova família formada e a certeza do povoamento da colônia por portugueses e seus descendentes. Para tal empreitada, Mary Del Priore (2009) afirma que dois mecanismos de adestramento da vontade feminina foram amplamente utilizados. O primeiro se tratava de um discurso normatizador do comportamento feminino, perpetrado no seio da colônia através dos representantes católicos que aqui residiam, por meio das mais diversas atividades e estratégias, desde os sermões dominicais, as falas repressivas dos padres nos confessionários, os contos populares e os “causos” moralizantes. O segundo, numa estrita relação de fundamentação do primeiro, se baseava em construtos médicos que afirmavam ser o corpo feminino naturalmente voltado à procriação e por isso a maternidade se inscrevia como o espaço único da mulher, fora dele ela tenderia à melancolia, à luxúria e à consequente exclusão social. Por isso as mulheres forçosamente viam na realização com a maternidade um refúgio para o controle que os homens exerciam sobre elas, já que nem mesmo a vida religiosa, caminho de evasão tão comum às mulheres que viviam no Reino, poderia ser possível por aqui. Isso porque a Igreja se mostrou reiteradamente contrária a qualquer iniciativa de fundação de conventos na Colônia nos primeiros séculos da colonização, já que a possibilidade de existir outro papel social para a mulher prejudicaria os projetos de constituição de famílias cristãs.

Em *Desmundo* a hegemonia de temas relacionados ao ser mulher na colônia fica eviden-

te até mesmo na epígrafe que serviu como mote histórico para a ficção do romance, pois interessa à autora registrar as reações e sentimentos femininos frente a tantas imposições sociais, já que essa cruel conjuntura foi responsável também pelo silenciamento dessas mulheres no decorrer deste período da história do país.

Num claro diálogo intertextual com o início da Carta de Caminha, a narrativa é aberta com o tom eufórico da protagonista e dos demais tripulantes da nau *Senhora Inês* por terem avistado a “terra do Brasil” (MIRANDA, 2003: 11). Mas ainda em meio ao clima festivo da chegada, a narradora deixa entrever o discurso misógino que intermediou a sua relação com o mundo, inaugurado mesmo no ato de batismo, quando o pai afirmou “haver coisa” nela (MIRANDA, 2003: 12), e reiterado ao aportarem, quando os marinheiros agradecem a Deus por terem chegado, visto viajarem junto a mulheres, que “são mau agouro” (MIRANDA, 2003: 14), ainda mais totalizando sete mancebas.

Segundo Chevalier (1994), o sete é um numeral quase que universalmente associado à totalidade, à conclusão de ciclos e à renovação, e, no âmbito cristão, é recorrentemente utilizado ao longo da Bíblia, significando, entre outras coisas, o acabamento do mundo e a plenitude dos tempos, afinal, Deus fez o mundo em seis dias e usou o sétimo para descansar. Na narrativa, porém, para Oribela, ela e as outras seis jovens remeteriam os marinheiros aos sete pecados capitais por serem “sete sombras negras” (MIRANDA, 2003: 14) que lembravam o constante perigo que navegar ao lado de mulheres, pois “em oceanos, fêmeas são baús cheios de pedras muito grandes e pesadas, sem serventia nem a ratos a não se turvar as vistas, nausear as tripas, alevantar as mãos em súplica e trombetear por alguma coisa, só pelo prazer, feito os demos” (MIRANDA, 2003: 14). Até mesmo o suicídio de uma das jovens, Isobel, diante da longa viagem que enfrentava e da incerteza do destino que estava preparado para elas, é visto como uma tentativa bondosa da órfã de livrar as demais do azar que simbolicamente carregavam, pois sendo sete significavam ser “dízimo do diabo, número de filho asinino, sete adros, sete pedras, desacerto, sangue, que sete órfãs eram sete cadelas ladrando à lua feito primo d’Isac Nafú, sete cabras que às almas más das sepulturas demoviam, que vinha o pecado lamber à noite” (MIRANDA, 2003: 27).

Por ser um país de forte tradição católica, Portugal transferiu para as terras coloniais o poder que a Igreja já detinha na Metrópole. Desse modo, era a Igreja quem dominava ideologicamente a Terra de Santa Cruz, interferindo na vida do homem desde o nascimento, com o batismo, até depois da morte, com a necessidade de reconciliação da alma. Por isso as ideias difundidas sobre a mulher e as definições sociais sobre ela eram facilmente divulgadas e muito precocemente assimiladas pelos cristãos, que tinham como primeiro fundamento sobre o perigo que a mulher socialmente representava para o homem o Mito do Éden e do pecado original. O sexo feminino se inscreveu na história do ocidente após o Velho Testamento como o culpado pelo malogro da história da humanidade, afinal foi por causa da mulher a expulsão do Paraíso e todas as vicissitudes enfrentadas pelo homem a partir daí. Propensa à tentação e ao erro, a mulher, como descendente direta de Eva, tornou-se a responsável por induzir o homem ao pecado,

ludibriando-o através da sedução, que muitas vezes era associada à feitiçaria.

Há que se notar ainda que antes disso, o texto bíblico já afirmava ser a mulher subjugada ao homem por ter sido criada a partir de uma costela dele, por isso já nasceria numa condição de inferioridade e subserviência, uma vez que Deus a concebeu apenas para que o homem tivesse uma ajudante e não se sentisse só. Ou, como afirma Oribela ao perceber-se apaixonada pelo mouro Ximeno Dias, tanto a mulher quanto o amor não teriam sido coisas criadas por Deus, visto o quanto eram nocivos: “tivera que nos tirar de uma costela do homem para nos fazer do que logo se arrependera assim como de ter feito as carnes quentes nossas e as frias dos lagartos. Dizia meu pai que um cão comera a costela de Adão e dali fizera Deus a mulher não da costela mas do excremento.” (MIRANDA, 2003: 194).

A partir do Novo Testamento a Igreja fez nascer outro mito fonte de inspiração e moralidade feminina, a Mãe do Redentor. As descendentes de Eva tinham então uma referência feminina que amenizaria a sua condição de errante e devia ser um exemplo de pureza, castidade e moral a ser copiado. Como afirma Del Priore (2009: 33), ao analisar período colonial brasileiro, “O modelo de feminilidade que vicejava era ditado pela devoção a Nossa Senhora e correspondia a comportamentos ascéticos, castos, pudibundos e severos. Cultuava-se a virgindade, e o tratamento divino dispensado às ‘11 mil virgens’ devia ser almejado por todas as mulheres”.

Concomitante ao estímulo da castidade e da maternidade dedicada a partir de Maria, a santa-mãezinha, surge a imagem de Maria Madalena que, como figura mais próxima das mulheres comuns, significava a possibilidade de a “mulher pública” ser capaz de desligar-se e arrepende-se do pecado, tendo no sacrifício e na prostração um meio de se redimir perante Deus. A inscrição dessa imagem feminina cambiante, em que o estigma demoníaco e traiçoeiro da mulher cede lugar à valorização da pureza, do matrimônio e da maternidade, é exemplarmente expresso por Oribela quando as órfãs chegam à terra e, na condição de moças virgens saudáveis designadas ao casamento e à reprodução, são por alguns instantes fonte de curiosidade e veneração. Assim, elas deixam de ser momentaneamente “Filhas do demo”, (MIRANDA, 2003: 42) designação tão comum na narrativa para se referir às mulheres em suas imperfeições, para colherem, ao menos em um intervalo de tempo, a admiração e a distinção nas terras da Colônia, já que

[...] os olhos que se punham em nós destarte, não eram mais vazios, avistavam curiosos e as gentes até queriam saber nossos nomes, feito agora fôssemos de carne e alma, humanas, talvez por um desprezo por sermos fracas moças mal vestidas, mas não mais aquele não ver as nossas pequenezas, nem pareciam que pensavam no que nossas mãos podiam, manter acesos os fornos e lumes, lavar roupas nos lavadouros, levar água ou girar as colheres nas panelas, lidar aos teares ou às agulhas e nossos corpos aos deleites da carne, não, nem mais despidas pelo silêncio que a cor de nossa pele branca e o nosso ar de cristãs, mancebas donzelas, era dote. De pobres, éramos ricas, de um tipo de cabedal nascido de nossa própria natureza, feito uma terra boa de plantar, ou uma mulher feia de alma boa. Celebrei a cegueira daqueles homens tão precisados [...] (MIRANDA, 2003: 42)

Mesmo com os olhares incomuns sobre elas, dando-lhes uma dignidade e uma impor-

tância tão inéditas para pobres jovens órfãs, Oribela se mostra consciente dos interesses que envolviam aquela curiosidade. Afinal, subsidiados pela cultura da época, os homens viam nas mulheres serviçais para o trabalho doméstico e, especificamente nas mulheres brancas, a distinção de um casamento cristão e de uma descendência com fenótipo europeu, quando boa parte das uniões era apenas consensuais, concubinárias e mestiças.

Ao longo do romance a protagonista reitera em seu discurso a presença dos mecanismos de domesticação do comportamento feminino e a misoginia social existente na época, desde cedo apreendida por ela por meio da convivência com o pai, que enfatizava na educação da filha a maldição e o perigo que a mulher representava, responsabilizando a condição feminina de Oribela pela morte da mãe dela durante o parto, por isso o pai morreu com “os olhos turvos de odiar” a própria filha (MIRANDA, 2003: 60). A vida que levou no mosteiro contribuiu para que suas crenças cristãs fossem avigoradas, pois em meio aos inúmeros afazeres de todos os dias, vivia sob o poder disciplinador e atemorizador das freiras, o que incidia sobre o corpo e a mente: “No mosteiro fora um vida de temores, a Deus, ao Demo, à madre, ao pecado, à tentação” (MIRANDA, 2003: 104).

As crenças religiosas que Oribela carregava entravam em conflito com a personalidade arredia e insubmissa, notada pelo pai quando ainda era muito jovem. Esse embate interior entre seguir os seus sonhos e desejos e ser temente a Deus se manifestou com mais veemência quando ela chegou ao Brasil e percebeu que havia sido enganada, pois não arranjará “marido bom e principal”, como ordenara a rainha, o que é agravado pela paixão despertada pelo mouro. Parte da angústia que persegue a protagonista se deve a essa dualidade de sentimentos que leva em si, afinal, fora preparada para o casamento com um homem desconhecido em uma terra tão distante, ao mesmo tempo em que esbarrou em uma paixão que teimava em aflorar num terreno espiritual dominado pelas crenças católicas que tanto condenavam os mouros e sua fé.

A dicotomia entre o corpo e a alma presente na mentalidade da protagonista de Miranda encontra ressonância, por exemplo, nas produções epistolares barrocas da freira portuguesa Sórora Mariana do Alconforado, dividida entre a fé da vida religiosa e o amor pelo oficial francês, por quem transgrediu as regras do convento em que vivia. Como a religiosa de Beja, que tenta compreender a si e o impacto daquele sentimento após ter sido abandonada pelo amado, que retorna à França, também Oribela busca um autoconhecimento e um equilíbrio entre os dois mundos que habitavam seu interior: “não entendia, embora houvesse no fundo alguém em mim que entendesse, sempre houvera em meu ser um outro ser, que eu nem via direito, mas sentia e sempre o velara, como se apenas meu e mais entendedor, que não queria eu competições e invejas de minhas compreensões” (MIRANDA, 1993: 74).

Esse duplo, tantas vezes referida por ela, “como se não fosse eu a falar e sim a outra que vivia dentro de mim” (MIRANDA, 2003: 186), novamente reverbera e digladia na ocasião em que é apresentada a Francisco de Albuquerque, a quem tinha sido designada como futura esposa. A repulsa ao aspecto agressivo e tão contrastante ao que tinha visto no mouro resulta na sobreposição de um eu guiado pela “desrazão” de um corpo que se queria livre para realizar as próprias

escolhas, o que esbarrava nas vontades e determinações da Igreja e por extensão da sociedade:

Seu aspecto era o de um cão danado, lhe faltavam dentes, tinha pernas finas, nariz quebrado, da cor de um desbotado seus olhares. Cheirava a vinho de açúcar, usava um chapéu roto, tinha tantos pêlos a modo de uma floresta desgrenhada e estava sujo, imundo [...] O homem me veio a mirar e no rosto lhe cuspi; Oh como és parva. Uma perdida! Decho que praga, tão bom homem parece ele e tu uma frouxa, rabugenta, pé-de-ferro, regateira baça, demoninhada [...] mexeriqueira e sonsa, que rosto de mau pesar para casarem contigo, tinhosa, que cheiras a raposa, rastro de burra, torta defumada. E d'arrancada deu com a vara. Disse de mim o padre tantos males que hei vergonha de os pensar em altas vozes [...] No sacrário me fez em joelhos rezar por perdão de minha rebeldia, me deu pancadas nas mãos até ver sangue [...] antes queria ser presa e açoitada do que casar com aquele (MIRANDA, 2003: 55-57)

A oposição e rebeldia de Oribela significavam uma falha no adestramento feminino empreendido pela Igreja, sob fortes influxos do concílio tridentino. A mulher era a responsável no espaço doméstico pela sistematização da educação cristã pautada na obediência e no sacramento, edificação necessária para o estabelecimento da referência de família orquestrada pelos ensinamentos católicos na Colônia. Por isso qualquer desvio nas normatizações das condutas femininas era perigoso e ameaçava os planos da Igreja e do Estado.

No fragmento do romance citado acima, é importante perceber que a escolha lexical no discurso do padre direciona Oribela para o que a mulher representava socialmente fora do círculo do matrimônio, já que nele a sexualidade seria protegida e resguardada pelo marido e a mulher assumiria uma compostura de submissão e retração. No oposto disso ela estaria associada aos estereótipos que envolviam a mulher pública ou que não tinha contraído uma união sacramentada, e por isso o instinto luxurioso e dissimulado justificaria a ligação do feminino com a ideia do animal imperfeito e propenso ao demoníaco, como sugerem as palavras do padre frente à desobediência de Oribela.

Entre as seis órfãs que chegaram ao Brasil, Oribela não foi a única a ser resistente e ardia ao controle social a que foi submetida. D. Bernardinha, Tareja, D. Urraca, D. Pollonia e a Parva também tiveram o destino definido pela Igreja e algumas delas tentaram resistir à sujeição e aos imperativos ao chegarem ao Novo Mundo. As histórias de todas as jovens se entrelaçam por inúmeras coincidências de vida e, na Colônia, a condição feminina frente ao sistema patriarcal alimentado pelo discurso católico não seria diferente, afinal, todas elas já estavam predestinadas ao casamento e à maternidade, cambiando, por fim, apenas o nível de tragicidade de seus desfechos ou o modo de assimilação à nova realidade.

Dona Bernardinha foi a órfã de destino mais trágico. Irmã de Tareja e Giralda, que morreu ainda no convento, a jovem é apresentada por Oribela como forte, resolva e que sofreu muito com as perdas dos pais, não apenas pelo vazio parental, mas pela drástica mudança na condição financeira. Filha de pai rico em Coimbra viu a sua vida e de suas irmãs se transformarem depois que perderam os pais num acidente, e mesmo sendo apenas uma garota de 13 anos de idade, lutou para proteger as irmãs dos infortúnios da vida no mosteiro, sendo chama-

da então de “macha” (MIRANDA, 2003: 90) pela “força de um varão” com que enfrentava as dificuldades. Além disso, tinha “mãos fornicadoras” (MIRANDA, 2003: 16) e gostava de afetos e de roubar beijos da boca das moças, sugestão da homossexualidade da personagem, o que é ratificado pelo episódio em que Oribela fala da relação entre as duas depois D. Bernardinha perdeu Giralda, vítima de impetigo:

assossejava das alterações em mim, que dizia ser eu sua fonte de beber água pura, que se havia neste mundo pessoa a quem amasse feito sua mãe, era eu, estávamos sempre segredando nossas fantasias, ela me beijava a mão com um cuspe frio de que eu tinha assombro, até que madre Jacinta lhe deu uma áspera disciplina em nos separar, que não mais falasse ela a mim e nem eu dela nada ouvisse, nem a visse, que devia ela dormir na cabana dos porcos. (MIRANDA, 2003: 90)

Interpretada pela Inquisição portuguesa 1536 como um “abominável pecado nefando”, a sodomia, estendida para as mulheres com a mesma violência com que os homens eram perseguidos, era condenada na terminologia cristã desde os séculos XII e XIII como parte do pecado da luxúria e cabia penas como castração e morte na fogueira. Porém, diante da imprecisão em definir relações sodomitas entre duas mulheres, as perseguições ficaram quase sempre restritas, durante muitos séculos, às situações em que a cópula anal acontecia entre dois homens ou entre um homem e uma mulher, havendo uma “relativa impunidade das relações homoeróticas entre mulheres”. (VAINFAS, 2013: 123). Porém, na realidade da Colônia, a aparente homossexualidade de D. Bernardinha na esfera matrimonial machista fez com que ela fosse submetida aos mais cruéis castigos, como ser estuprada pelo marido, que se sentindo obrigado a amar uma mulher “macha”, ao chegar bêbado em casa, “com seu membro viril entrava no vaso traseiro dela e instigado da carne tinha ali poluição” (MIRANDA, 2003: 152), além de tê-la forçado a ser prostituir, resultando numa fila de homens na porta da sua casa todas as noites. Quando ela já não tolerava tamanho sofrimento, matou o marido com mais de cem facadas por ele tentar impedi-la de fugir, situação que determinou o seu destino como prisioneira em uma jaula, sob chuva e sol, sendo apedrejada pela população e vivendo como um animal.

Num oposto disso, dona Pollonia tem o seu desfecho descrito como alguém resignada ou que conseguiu no destino que lhe foi imposto encontrar alguma felicidade, pois logo engravida, numa conduta de obediência e continuidade dos planos pretendidos pela Igreja e, como muitos que se aventuravam pela terra, durante o casamento “estivera sempre a juntar cabedais”, o que deixa sugerida certa autonomia da personagem, já que não era comum a mulher casada ter acesso ou domínio aos bens do casal.

Sobre Tareja a narradora faz poucas referências, mas lembra a perseguição que ela sofria no mosteiro por desconfiarem não ser mais virgem, o que fazia D. Bernardinha sair em defesa da irmã, e do alívio por ter se livrado da voz estridente de dona Tareja após meses de viagem na nau *Senhora Inês*. Ao fim da narrativa a personagem apresenta traços de desvario, quando passa a rezar frequentemente, como uma santa, em prol de todas as virtudes, o que pode ser uma consequência de ter casado sem ser mais virgem, como suspeitavam no mosteiro, ou mesmo

por hipocrisia, como supõe a Velha.

Como fruto do contexto religioso da época, ainda muito envolto em crenças e preconceitos medievais, D. Urraca sofreu diversas perseguições quando ainda vivia no mosteiro, pois acreditavam que seus pais e avós tinham sido judeus. Frequentemente chorava ao ser chamada de “assassina de Jesus, filha de gente sem rei nem terra, que alevantavam os preços das coisas, era seu povo causa da peste e da fome que matava os cristãos” (MIRANDA, 2003: 91), e era vítima de agressividades como ter “comer barata, cuspiam em seu rosto, faziam o sinal-da-cruz no peito depois que ela passava e não pisavam em sua sombra, que era pecado e lhe formavam nas fuças cruz com os dedos, puxavam seus cabelos”, sem que ninguém intercedesse.

Com políticas dúbias em relação à presença dos judeus no território português, a perseguição e o preconceito contra esse povo se agravaram quando o rei português D. Manuel I, desejoso de casar com D. Maria, filha dos Reis Católicos Fernando e Isabel, que haviam expulsado dos domínios castelhanos os judeus que não aceitavam se converter ao Cristianismo, aceitou a cláusula de expulsão dos judeus do território português. Inserida nessa realidade, até mesmo porque seus pais eram da região da Castelha, dona Urraca foi a primeira a ser selecionada para viajar ao Brasil, o que fez as demais órfãs comemorarem, mas ao mesmo tempo suspeitarem de ser tratar de algum tipo de castigo. Também na vida na Colônia ela viu a sua condição de jovem de ascendência judia simbolizar uma dupla carga de preconceito, pois após casar e viver trançada em sua morada, os vizinhos acreditavam que ela à noite se vertia “numa alimária e assustava os vizinhos, a assoprar fogo, se dizia até em juramento” (MIRANDA, 2003: 134).

Na obra de Gil Vicente, citada como referência por Ana Miranda para a produção de *Desmundo*, a presença do judeu é constante, já que ele aparece como personagem ou alusão em quase metade das peças produzidas pelo dramaturgo português. Como a obra de Gil Vicente estava revestida de uma dimensão popular, o judeu aparece envolvido em estereótipos alimentados pelo discurso do povo, que muitas vezes encontrava na ira um subterfúgio para lidar com as mazelas cotidianas. Em o *Auto da Barca do Inferno*, por exemplo, o judeu aparece como um personagem tipo que reúne muitas das características que rondavam o imaginário popular, como a sua ligação com o maléfico, ao carregar nas costas um bode, a usura, a linguagem desbocada e ludibriadora com que tenta persuadir o barqueiro do Inferno, além de ter infringido regras do Cristianismo, condutas que o fazem ser rejeitado até mesmo pelo Diabo, sendo levado em um bote anexo à Barca do Inferno.

Há outras coincidências entre esta obra de Gil Vicente e *Desmundo*, como por exemplo a presença do parvo, personagem que na peça vicentina aparece revestido de certa ausência de malícia que flerta com a loucura, comicidade e prenhe de uma linguagem cheia de obscenidades, muitas vezes incompreensível, principalmente por ser um deslocado em relação aos códigos sociais e morais do contexto da obra. A agressividade de sua linguagem se direciona principalmente para as figuras do Diabo e do Judeu, o primeiro por querer conduzi-lo ao Inferno, e o segundo por ter infringido normas cristãs. Em *Desmundo*, a Parva apresenta traços característicos coincidentes com a personagem Joane, o parvo vicentino de o *Auto da Barca do*

Inferno, uma vez que é descrita por Oribela como alguém possuidora de uma língua ferina, às vezes pouco compreensível, mas que pelo seu desvario poucos lhe davam credibilidade, ainda que sua fala revelasse verdades, aproximando-se do discurso do louco.

Ao buscar a analítica que estava por trás da exclusão social do louco no período medieval e clássico, Michel Foucault, em *História da loucura na Idade Clássica*, afirma que a loucura “simboliza toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia, por volta do fim da Idade Média.” (FOUCAULT, 1972: 18). E por isso a loucura e o louco “tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens.” (FOUCAULT, 1972: 18). Quando inserida no plano literário, no final da Idade Média, a loucura não é posta como representação da marginalidade, pois o louco toma o lugar no teatro do detentor da verdade, “Ele pronuncia em sua linguagem de parvo, que não se parece com a da razão, as palavras racionais [...]” (FOUCAULT, 1972: 19).

Esta análise foucaultiana da loucura se aproxima em alguns aspectos da personagem de Ana Miranda, pois o discurso da Parva é revelador de uma verdade que é desautorizada talvez por falta de organização racional ou por contradição, mas que para Oribela assusta e ameaça exatamente por às vezes trazer aquilo que ela também acreditava. A Parva transgride as permissões e se faz oradora do que muitos não gostariam de escutar, como seu discurso para as demais órfãs assim que chegam à Colônia: “Almas enganadas, mancebas de danados apetites, putinhas contritas, lá vai a macha, lá vai a velha parida, lá vai a freira fodida, lá vai a virgem destapada, vão açoiar com vosso amor os cornos desse país e mais coisas de tal tormento [...]” (MIRANDA, 2003: 14). A relação de alguma admiração, mas ao mesmo tempo medo e repulsa que Oribela possui com a Parva é fruto dessa condição da personagem, que ousa, mesmo enquanto mulher, falar o que pensa, mas que atemoriza a narradora por parecer direcionar a ela muitas das suas palavras cruéis e maledicentes, como no trecho a seguir, ouvido por Oribela após recusar o casamento com Francisco de Albuquerque:

Estúpida, hideputa can, que te mandem arrancar as arnelas, rota e triste, uma serpe por mulher, puta nascida de mosca encharcada no mais imundo monturo que se pode e encontrar em pântanos e em masmorras, quem te deu atrevimento para cuspir nas coisas de noivado e de Deus? E vens com afrontas. Toque nos ouvidos do teu esposo a blasfêmia de tua soberba, fiques maldita da terra que te sustentará e sem filho, amém. Que o diabo haveis de ver. Língua ardida. [...] Que vida era a tua? Que fazes acá, porquera? Que não quisera se casar? Não tens padre ou madre e te deram de improviso uma vida, queres uma desastrada vida, uma mulher tal bela como pura? O que quer, a tristura? Tu estás fora de ti. (MIRANDA, 2003: 62).

A voz da Parva ecoa para Oribela como uma espécie de voz interior que conflita com o seu lado rebelde e resistente à ideia do casamento sem amor, ainda que fosse uma pobre jovem desamparada numa terra distante. O embate pessoal, fruto de um pensamento tão dicotômico da personagem, faz com que ela deboche das palavras da Parva, “Pouco fez, pouco faz. Nem quero mesmo filhos daqui” (MIRANDA, 2003: 62), mas logo adiante volte atrás e reavalie a importância de domar a sua agressividade e aceitar as condições para o casamento, como sendo

uma boa saída para a sua vida: “queria me livrar da minha alma criada entre os tigres do deserto e alimentada com o leite das víboras e aceitar meu destino, aceitar o noivo que me davam a rainha e a governadora [...] Te aquieta em teu destino, Oribela, que estás no céu e não sabes” (MIRANDA, 2003: 65), embora, ainda, o suicídio surja como outra opção de evasão ao se ver atraída por Isobel no fundo do mar, “via o rosto pálido mas sereno e desassombrado de dona Isobel que em estava hóspede e a mim chamava ao fundo do mar, assim assim, sem dizer palavras, só com as mãos feito puxando a minha alma”. (MIRANDA, 2003, p.65).

A marginalidade do discurso da Parva parece ter sido decisiva para o seu desfecho na Colônia, pois embora apareça exortando as demais órfãs ao casamento, como forma de “não ser escusa[r] fortuna ao navegar” (MIRANDA, 2003: 69), não há qualquer menção ao fato de ela ter casado e, pelo contrário, Oribela a vê, numa ida à cidade, no meio das mulheres “perdidas e desonradas, [e] putas”. (MIRANDA, 2003: 149). O perigo do seu suposto desvario ou de sua audácia pode explicar o porquê de não ter se casado e passado a viver como uma andarilha, “a gritar nas ruas todas as verdades” (MIRANDA, 2003: 132), às margens da sociedade, como as demais mulheres que não se adequavam ao modelo de comportamento ditado como regra.

Há ainda outras quatro figuras femininas importantes para o desenrolar da narrativa e cada uma delas exerce uma função específica no contexto do romance, representando a seu modo um pilar na sociedade colonial. São elas a Velha, Dona Brites de Albuquerque, Dona Branca de Albuquerque e Temericô. O olhar que Oribela apresenta sobre Velha é maternal e imbuído de grande admiração. Descrita como uma mulher de quase quarenta anos, honesta, verdadeira, dotada de grande conhecimento e muito próxima afetivamente da protagonista, a Velha, que viera junto com as jovens na nau *Senhora Inês*, era responsável pela educação e preparação delas para o casamento, porém a sua vinda significava de início uma espécie de temporada longe do purgatório em que vivia em Portugal, devido a um erro cometido no passado. Freira do mosteiro da Anunciada, lugar que detinha prestígio até mesmo com o rei, a Velha acabou engravidando de um nobre, embora muitos desconfiassem que fosse do próprio monarca. Mesmo conseguindo esconder a gestação durante meses, foi descoberta, e ainda que fosse um fato não raro entre as freiras, foi submetida a cruéis castigos e privações a mando da esposa do nobre, pai de sua filha, visto que era uma “sombra poderosa” (MIRANDA, 2003: 88):

[...] a condenaram à privação de cargo, de voz ativa e passiva, para que perpetuamente não pudesse mais servir à religião. Que lhe tirassem o véu preto e que ela fosse encerrada em cárcere num convento dos arrabaldes, para cumprir penitências, jejuns e prostrações. Ficara sem permissão de comungar e que não fosse à grade ou à portaria nem escrevesse cartas nem mandasse recados nem os recebesse e que os sobejos de sua comida se não pudessem misturar com os das outras freiras. (MIRANDA, 2003: 88)

Na Colônia, após exercer o seu papel na educação e direcionamento das jovens ao casamento, conforme proposto pela Igreja Católica, a Velha passa a viver na casa das gentias, presa e amordaçada, apenas livre para fazer as confissões e as refeições. Seu conhecimento e sua

audácia, elementos que Oribela tanto admiravam, são os responsáveis pelas duras penas que sofria, pois “o conhecer numa mulher era coisa do Demo” (MIRANDA, 2003: 132) e a Velha havia feito inúmeras denúncias em relação aos erros e desmandos que via na cidade, “andara dizendo umas coisas da terra, do bispo vil, do governador, que os erros das gentias eram menos que os dos cristãos, as putas eram ovelhas de Jesus assim como as casadas, cujas eram putas de um homem só” (MIRANDA, 2003: 132).

Embora fosse muito religiosa e temente a Deus, a personagem transgride as normas de conduta da Igreja e mostra-se crítica e revoltada com os desmandos dos que estavam no poder e a hipocrisia que rondava muitos membros da Igreja na Colônia, por isso, pelo perigo que seu discurso representava, “fora mandada tapar a boca com a mordaça” (MIRANDA, 2003: 132.). E mesmo submetida aos vários castigos, acusava os desvios dos padres, defendia que as “amancebadas pudessem entrar na igreja e ver missa, mesmo as nuas” e segredava a Oribela: “Eu ladrarei quanto puder”, inclusive escrevendo cartas ao rei para reclamar dos erros que presenciava na Colônia. (MIRANDA, 2003: 133). Para Mary Del Priore (2009), as desigualdades e ultrajes a que a mulher era submetida na Colônia afetava, inclusive, a maneira com que as próprias mulheres se relacionavam entre si, sendo incomuns práticas de ajuda mútua entre elas, salvo durante o período da maternidade. Assim, o perfil de transgressão da Velha se acentua, pois ainda que sofresse perseguições e retaliações desde a gravidez em Portugal, ela não se mostrava omissa frente à hipocrisia cristã que reinava na vida colonial.

A relação entre a Velha e a protagonista é de um mútuo carinho, amor e cumplicidade, assim, pela confiança que depositavam uma na outra, eram fiéis confidentes, a única com quem Oribela aceita dividir os segredos que guardava. No fim na narrativa, a Velha consegue embarcar numa nau de volta a Portugal, mas, de acordo com os dados históricos que coincidem com a trama do romance, ela não teria conseguindo chegar ao destino. Como consta no romance, ela viajou junto com o bispo Sardinha e, segundo dados históricos poucos precisos, a embarcação teria naufragado na costa brasileira e quase todos tripulantes teriam sido vítimas de rituais de canibalismo por parte da tribo dos índios caetés.

Assim que chegam a terra as jovens são apresentadas a Brites de Albuquerque, esposa do governador e tia de Francisco de Albuquerque, que viria a ser o marido de Oribela. No primeiro contato com as órfãs, Brites de Albuquerque desejava saber que tipo de criação elas tiveram, pois mesmo que não precisassem realizar muitas tarefas após o casamento, pois para isso teriam muito naturais, já que nessa terra até mesmo os mais pobres tinham, ao menos, três escravos, interessava saber se se tratavam de mulheres dispostas ou preguiçosas. Ao afirmar que, por fim, cada uma delas precisava ter, mais que boas mãos, “bons olhos” e “boas palavras”, para saber onde o marido dormia e ser capaz de ensinar às naturais todos os afazeres, respectivamente, Brites revela alguns aspectos da vivência na Colônia, pois além da naturalidade com que enxergava a escravidão dos índios pelos portugueses, colocava a mulher como responsável pela vigia do marido em suas possíveis traições.

A cartilha patriarcal de Brites de Albuquerque é novamente reafirmada, em outras li-

ções, para Oribela, na ocasião em que rejeita o noivo e cospe-o no rosto. Como era seu sobrinho homem de grandes posses e já estava enamorado por Oribela, Brites de Albuquerque tenta convencê-la do casamento com um presente e muita persuasão, afinal, o destino da jovem na Colônia seria o casamento ou a “taberna”, visto não ter ninguém que pudesse interceder por ela. Ao desconfiar que o desespero e o grande clamor de Oribela para que a livrassem do casamento fossem motivados por alguma paixão, a esposa do governador afirma que ela deveria fechar o coração aos chamados da carne e esquecesse os amores, pois a mulher era um ser fraco, além disso, muito pouco os homens jovens poderiam oferecer como cabedal, enquanto um velho “te encherá a arca” e “Para enriquecer, tudo é bem” (MIRANDA, 2003: 61).

Ante a preferência à morte que ao casamento com Francisco de Albuquerque e a intensa argumentação de dona Brites, Oribela retoma os pensamentos sobre o mouro, e agradece não ter recebido “o mais ruim de todos os males” (MIRANDA, 2003: 61), ter que casar com ele, o que conduziria sua alma direto ao inferno. Novamente as memórias que Oribela guarda sobre o mouro vêm sufocadas pelo grande preconceito religioso que existia em Portugal e consequentemente na Colônia sobre aqueles que eram infiéis, não-cristãos e, por isso, pecadores, mas as vozes interiores que habitavam a narradora puxavam-na para o oposto disso, pois desde que ela conheceu o mouro, ele a “fez suspirar, nas partes em que se semeia e granjeia o sentimento” (MIRANDA, 2003: 28)

Depois da conversa com Brites de Albuquerque, Oribela percebeu que até conseguir retornar a Portugal só havia duas saídas: a prostituição ou o casamento. Por isso passou pelo ritual de preparação e na data determinada ela e as demais órfãs casaram-se com seus respectivos noivos, numa cerimônia realizada pelo próprio bispo, que reafirmou o poder do homem sobre a mulher: “Os esposos têm poder sobre as esposas e suas filhas, mas não tenham para si que lhes pertençam as filhas como mulheres, nem as mulheres dos vizinhos como suas e nunca usar delas, que as chamem todas de filhas e nessa conta as tenham”, além disso, reafirmou o poder de Deus, estando acima de todas as coisas e pediu “Que ajuntassem os da mão direita com as da mão esquerda, fossem em suas vidas, jaezados de caridade, pasmados da majestade do matrimonio divino. A fazer filhos abençoados da alvura de pele” (MIRANDA, 2003: 73).

Em sua fala o bispo ratificava as regras da sociedade patriarcal, afinal estava sempre nas mãos dos homens, sendo pai, irmão ou marido, o domínio e as decisões sobre a vida da mulher, porém, essa autoridade não poderia ser confundida com a posse sexual da filha, já que o incesto era condenado pela fé cristã, embora não fosse incomum nas terras coloniais, onde muitas regras civilizatórias pareciam ser abolidas. Deixa claro, por fim, o objetivo da união daqueles casais: a descendência não-mestiça de portugueses para habitar a Colônia.

O peso da subordinação do casamento e da dominação masculina sobre a esposa é sentido por Oribela logo após a cerimônia, quando “os homens se serviram de suas esposas” (MIRANDA, 2003: 76) e ela é estuprada por Francisco de Albuquerque com enorme truculência, ato cujo objetivo era atestar se ela era realmente virgem como afirmava:

[...] a mim foi segurando Francisco de Albuquerque e derrubando. É acaso a leoa mais mansa que o leão? E lhe dei uma bofetada no rosto no que fez ele sem pensar uns modos de como se fosse quebrar minha caveira, que me fez tremer as carnes e o fervor dele, disto, era tão grande, em tal momento, que em muito breve espaço tudo meu estava como que em grilhões, entre suas forças, embaixo de seus pesos, a arrancar tudo que era seu e de Deus cobrar sua repartição, seu quinhão que lhe valia por direito de esposo, como em mim havia de ser tudo seu [...]

Logo se tornou num cachorro que vi sobre uma cadela de rua, um ganso numa gansa, no Mendo Curvo, ou um padre numa freira, no mosteiro, arfando, me pegar pelo cabelo, sem se prestar a mais nada, uma muito estranha coisa pra ser criação de Deus [...]

Ele me abriu, explorou e olhando no lume a cor do molhado de sangue, abanando a cabeça disse. Verdade disseste e agora és minha [...] (MIRANDA, 2003: 76-77)

No fragmento acima, fica visível que devido à criação de bases cristãs e ao modo como foi educada no mosteiro, Oribela compreendia como natural e aprovada por Deus a posse do marido em relação à esposa, porém isso não a destituiu de sua revolta e rebeldia quanto ao seu destino, tanto que chega a bater no marido como reação à violência que sofria, e afirmava que “Era esposa. Se perguntassem dizia que não, pois não temo o castigo nem a humilhação, soube de uma mulher que se negou a casar e teve suas mãos e pés cortados [...] Arrastava a pobre a sua carcaça nos pedregulhos do pátio, sem coisa alguma sobre suas carnes [...]” (MIRANDA, 2003: 75).

Após uma longa jornada, em que cada vez mais ia se distanciando do mar e do sonho de retorno à terra natal, Oribela chegou à fazenda de Francisco de Albuquerque, para onde se encaminhou junto a ele pouco depois do casamento. Lá, onde seria sua nova morada ao lado do marido, conhece dona Branca de Albuquerque e Viliganda. Branca de Albuquerque, mulher de alvos cabelos, de expressão grave e “fria como se de neve fora feita”, era mãe de Francisco de Albuquerque, viúva, e que ele carregava sempre consigo para não viver desamparada como as mulheres que perdiam o marido. Viliganda era uma filha-irmã de Francisco de Albuquerque, fruto de uma relação estranhamente incestuosa que tivera com a mãe, o que fazia Oribela pensar que “Eram ela e sua mãe como feras e Francisco de Albuquerque feito alimária do mato” (MIRANDA, 2003: 102).

Os ciúmes que dona Branca sentia do filho, por quem ele já tinha desistido de outras oportunidades de casamento, era mais um elemento que perturbava Oribela por ter que conviver junto a Francisco de Albuquerque. Ainda que nas oscilações de comportamento ele se mostrasse muitas vezes compreensivo diante da condição dela, pois a queria “senhora de tudo” (MIRANDA, 2003: 99) e mãe de seus filhos, a presença e a ameaça que dona Branca representava para Oribela perturbava a protagonista, ainda mais por Francisco de Albuquerque contar que a mãe tinha

[...] muitos olhos, de mãe, de abadessa, de falcão, os olhos de inquirir o mais fundo, em seu calado modo via por dentro das almas, como fosse uma sibila e devia de saber ver nas panelas de água, nas pedras de cristal. Sabia feitiços? Que lhe fora outorgado um poder do céu e da terra e podia olhar para raios do sol sem cegar suas vistas, sua alma se desfazia do corpo e avoava pelos céus até a cidade, cada noite, a visitar a irmã, ou até o reino, onde bailava nas festas ou via do lado

da rainha os autos e sabia do que se passava nas armadas e tudo o mais. Sabia ela fazer partos, rezas, sabia cuidar das deleitações do corpo, sabia dizer quando era anjo que se tornou carne, ou diabo em corpo de mulher, que a ouvisse eu, era de bom entendimento, bom conhecimento do evangelho, sabia prosar com as cegonhas e com as vacas tinha parte, tirar as quenturas do estômago de mulher e tirar de mulher a sensualidade [...] (MIRANDA, 2003: 99).

Branca de Albuquerque é descrita como uma mulher imbuída de muitos saberes e poderes sobrenaturais, o que para o filho parecia ser predicativos a serem ressaltados, mas que para a sociedade de forma geral soava comumente como prova da ligação da mulher com o Diabo. Além disso, tais atributos da sogra assustavam Oribela devido aos muitos segredos que ela guardava, inclusive por tramar fugir do marido numa nau que estava atracada na cidade.

Após a primeira tentativa de fuga malograda, quando é enganada e estuprada por dois dos marinheiros que prometeram ajudá-la, Oribela acaba resgatada por Francisco de Albuquerque, que a leva para a fazenda após assassinar cruelmente os dois homens que abusaram de sua esposa. Esse episódio faz com que dona Branca de Albuquerque persiga e insulte frequentemente Oribela, em prol de convencer o filho de que havia casado com uma fingida que o enganava pela sua beleza e o cegava pela paixão, não deixando que ele visse a serpente traidora que ela claramente mostrava ser.

Após a primeira fuga, já bastante machucada, Oribela é presa pelo marido ao pé de um catre durante dias, como castigo pela rebeldia. É nessa situação que conhece e se afeiçoa pela índia Temericô, natural responsável por cuidar dela enquanto estivesse presa, descrita por Oribela como sendo “uma natural, de cor muito baça, bons dentes brancos e miúdos, alegre rosto, pés pequenos, cabelo aparado e que me falava a língua” (MIRANDA, 2003: 119). Através da amizade com Temericô, Oribela consegue compreender melhor a realidade dos indígenas e desconstruir muito dos preconceitos que trazia em relação ao gentio e sua cultura, tida como pecaminosa pela cristã, num apagamento das diferenças que sempre marcou as relações entre os povos e suas culturas. A intensa troca de vivências entre as duas, facilitada pela ausência de Francisco de Albuquerque, que se isolara na mata devido aos conflitos entre a mãe e a esposa, fez com que a protagonista tivesse contato com a subjetividade indígena a partir das narrativas de Temericô. Assim, Oribela constata que todos eram filhos de Deus, pois os índios eram igualmente capazes de amar, sentir dor e oferecer a mais pura e desinteressada amizade, “do que me dava uma conciliação entre as inimizades da alma” (MIRANDA, 2003: 125).

Ao lado de Temericô a protagonista aprende um pouco da língua indígena e se permite experimentar um modo de vida diferente, que transparecia muito mais liberdade do que a vida do homem branco, sempre dominado por regras:

Tinha feitas para mim umas ervas de acalmar, de beber a fumaça. Aprendi os fumos de naturais, que me deixavam pasmada e sonhadora, sem ver o correr dos dias, o parar das noites, quando na minha fantasia eu procurava o que eu não queria achar. [...] Aprendi a me desnudar, no quarto, após o banho, que havia um frescor sobre a pele e se entranhando nela, uma luva de vento, um véu de seda fria, que a roupa abafava e incendiava. E ria ela. E ria. Bom era viver numa casa

sem homem a ordenar. [...]

Eu pintava o rosto de urucum, comia do prato das naturais e me desnudava nos dias quentes, deixava os chicos chuparem meus peitos, dançava, de modo que dona Branca veio baixar umas regras, antes que virasse eu uma bárbara da selva e me metesse a comer de carne humana. (MIRANDA, 2003: 126-127)

Todo o pudor que existia em relação ao corpo feminino, fonte de pecado e terreno fértil para o domínio de demoníaco, conforme pregava a Igreja, começa a se diluir na concepção de Oribela a partir da proximidade com a cultura indígena. O corpo era o elemento primeiro da identidade feminina e base para a instituição de normas e dos padrões de comportamento. Dessa forma deveria ser adestrado para o controle dos desejos e da sexualidade feminina, garantindo a ordem estabelecida pela sociedade patriarcal, o que Oribela aprendeu desde criança quando o pai “mandava turvar a água do banho com leite para não ver o meu corpo de criança, uma vez alevantei da gameleira e ele me castigou com tantas vergastadas que verti sangue pela boca. Água nas mãos e na fuça, fidalga. Água no mais, puta” (MIRANDA, 2003: 43).

A nova relação de liberdade e despudor que Oribela passou a ter com o corpo significava uma ameaça, por isso foi reprimida pela sogra em prol da manutenção dos valores cristãos, já que os costumes da cultura dos indígenas chocavam com a do homem branco católico, e por isso era menosprezada e demonizada:

[...] nas menarcas possuíam elas venenos em suas entranhas que davam febres malignas, pareciam demônios percutientes, em suas aldeias pecando todos os pecados da luxúria, as velhas destemidas granjeavam os meninos, dormiam pelos matos pais com filhas e esfalfavam os homens com muitas mulheres, falavam sujidades, punham peçonha a fazer inchar o genital, disforme e grosso e se afeiçoavam ao pecado nefando, sem afronta, tomando por proeza o que serviu de macho e numa tenda pública machos se faziam de mulheres, nas aldeias vendiam os pais suas filhas meninas aos portugueses por pouco cabedal, um espelho ou alguidar e as índias que amavam seus maridos lhes buscavam mulheres para os desenfadar. (MIRANDA, 2003: 131)

A hipocrisia do discurso cristão de dona Branca de Albuquerque, que tentava mostrar ao filho e a Oribela o perigo do contato do branco com o indígena, esbarrava na relação que o próprio Francisco de Albuquerque tinha com as índias, fazendo sexo livremente, estuprando, muitas vezes apenas para fazer ciúmes a Oribela, porém garantia: “esposa era só uma, ele disse” (MIRANDA, 2003: 131). Além da escravidão dos indígenas, naturalizada no romance inclusive pela esposa do governador e irmã de Branca de Albuquerque, o abuso e a violência sexual contra as índias era tão comum e constante, até entre os próprios religiosos, que Oribela afirma que algumas “eram amancebadas de cristãos e de padres, que quando delas se cansavam as vendiam aos vizinhos que as desejavam e assim se faziam as mercas das fêmeas” (MIRANDA, 2003: 131). Identificadas pelo sexo, como se fosse a única característica delas que realmente interessava, a narradora aproxima a condição das mulheres a de animais, sem autoridade para decidir sobre a sua vida, já que isso estava nas mãos dos homens, fossem eles representantes da lei na Colônia ou não, situação que a narradora deixa novamente entrever em trechos como: “As fêmeas vacas

davam bezerros todos os anos, desde novilhas e mesmo as velhas seguiam parindo até a morte, umas pretas, lisas que pareciam vidradas no resplendor e brandura e outras de muita virtude, que eram leves e duras, vacas como que umas órfãs da rainha [...]” (MIRANDA, 2003: 101). Afinal, independente da cor, da virtude ou temperamento, o destino feminino era comum: o prazer do homem e a perpetuação da espécie.

No artigo “Eva Tupinambá”, Ronald Raminelli (2013) analisa vários traços da vivência dos tupinambás, especialmente no que diz respeito à vida das mulheres e a construção dessa realidade a partir de registros feitos por europeus que aqui estiveram. Os indícios de barbarismo e a presença do Diabo que os cronistas comumente apontavam ao terem contato com a cultura indígena eram resultado de “costumes heterodoxos” que se chocavam com os “bons hábitos [que] faziam parte das leis naturais criadas por Deus” (RAMINELLI, 2013: 11). Assim, tudo se baseava na comparação das “verdades” do mundo cristão com a realidade dos indígenas americanos, o que automaticamente tendia a inferiorizar a cultura do Outro e centralizar a do homem branco cristão.

Muitos dos costumes descritos no romance pela personagem Branca de Albuquerque coincidem com os narrados por viajantes que tiveram contato com tribos indígenas. Na divergência de olhares que resultava dessa relação, alguns, como Jean Léry e Claude d’Abbeville, viam naturalidade e simplicidade na nudez das índias, despojada de lascívia ou luxúria, enquanto outros, como o português Gabriel Soares de Souza, enxergavam nos costumes dos tupinambás “todas as modalidades de pecados da carne” (RAMINELLI, 2013: 27), o que parecia ser uma ideia amplamente defendida entre os portugueses. Segundo Raminelli (2013: 26), quando chegavam à nova terra e tinham contato com as indígenas, muitos padres acreditavam que “Os corpos nus provocavam a libido [...], que se autoflagelavam como forma de reprimir os impulsos bestiais; a beleza física das índias tentava contra o voto de castidade”, por isso as índias e seus costumes anticristãos eram culpabilizados pelos desejos luxuriosos dos cristãos nos trópicos.

No romance, o conflito violento entre colonizadores e indígenas era comum, conforme evidencia a parte sete, denominada “A guerra”, em que inicialmente tem-se o registro de Francisco de Albuquerque e seus homens atacando uma tribo indígena devido à desobediência à Igreja e ao governador, pois os índios haviam roubado quatro engenhos e cometido atos de canibalismo. O ataque à tribo criou o clima propício para um segundo embate, dessa vez dos índios contra a fazenda de Francisco de Albuquerque, situação de conflito e extrema violência que facilitou a segunda fuga de Oribela, pois em meio ao caos deixado, cortou os cabelos, se disfarçou de homem e partiu rumo ao que ela acreditava ser sua liberdade.

Em meio à fuga, Oribela se depara com o maior dos seus tormentos, o mouro, homem por quem havia se encantado desde o primeiro encontro, descrito por ela “ao modo” de um príncipe, mas que simbolizava um duplo perigo: a ameaça à fé, diante de todo o imaginário cristão sobre os mouros, e uma grave transgressão ao matrimônio, pois Ximeno Dias estava em seus repulsos pensamentos desde que o avistara ao desembarcar no “desmundo”.

Embora algumas confusões de ordem terminológica, o termo “mouro” faz referência

aos invasores muçulmanos da Península Ibérica, oriundos do norte da África, principalmente da Mauritânia e do Marrocos, sendo também utilizado para se referir àqueles que não eram cristãos. Como Portugal, enquanto se constituía como Estado, estava sob o domínio muçulmano, inevitavelmente foi sendo formado no país um imaginário coletivo negativo acerca dos invasores, que se perpetuou ao longo dos séculos. Quando houve a Reconquista da Península Ibérica, o jogo de entre identidade versus alteridade construído no contexto do conflito fez com que os mouros fossem demonizados e simbolizassem o Outro dentro da lógica cristã.

A imagem dos mouros como invasores, tiranos, opressores infiéis, gente criminoso e pecadora, que foi se entranhando na memória tanto dos portugueses quanto dos espanhóis, está fortemente presente na história portuguesa, ainda que muitos historiadores neguem as inúmeras influências culturais desses povos na formação de Portugal. Sobre isso, Alexandre Parafita (2006: 26) assegura que na própria bandeira lusa tem desenhados sete castelos que simbolizam o número de castelos tomados dos mouros por D. Afonso Henriques. Também, as cinco quinas “representam os cinco reis mouros vencidos e mortos na batalha de Ourique”

Expulsos definitivamente do território português em 1492, os mouros ficaram presos nas muitas histórias de Portugal, não apenas através das influências de ordem cultural, mas das diversas lendas que geralmente associam o mouro ao Diabo ou ao encantamento. Entre tantas lendas, sobressaem, por exemplo, as das mouras encantadas, guardadoras de mistério e prenhes de uma sensualidade capaz de conduzir ao Inferno, como parte de um jogo de repulsa e fascínio dos cristãos em relação aos mouros, embora essas características não se reduzissem ao universo feminino. Sobre esse caráter Parafita (2006: 96) afirma que

Deste fascínio problemático poderão ter germinado no seio do povo os famosos e inquietantes mitos e lendas dos mouros, que, se por um lado, revelam amores sofridos, inviáveis entre cristãos e muçulmanos e vice-versa, por outro, traduzem a perigosidade de papéis de seduções latentes na ilusão de tesouros e de outros encantos que o fenômeno árabe alimenta.

É como parte deste imaginário luso que Oribela vê o mouro Ximeno Dias, pois ele, enquanto parte de um expoente religioso oposto ao dela e envolto em tanto ódio e preconceito por não ser um cristão, aparece para ela como uma imagem que oscila entre a admiração, o fascínio, o desejo e a tentação demoníaca que conduziria ao pecado:

Um homem de cavalo, vestido ricamente e com bota de cordovão, capa sombreiro, seguindo de seus escravos naturais com armas e mais uns negros de Guiné, tilintando de metais, cintilando raios e cheirando às peles manchadas que forravam os da terra, fez com que todos se afastassem a deixarem passar tal majestade, o cabelo de mecha cor do cobre e uma grande quantia de pêlo no braço, sempre ruço [...].

Do mouro corri as vistas para fora, a modo de não agasalhar em minha lembrança a efigie de uma alma parida pelo Maomé. Mas no escuro do meu coração a vista dele se marcara, que dela me não podia livrar, fechando as vistas ou abrindo, de temor do blasfemo de alguma maldita seita, espírito atalaiado, estava ele dentro de mim ardendo como um feiticeiro, os mais desumanos e cruéis inimigos que nunca se viu no mundo. (MIRANDA, 2003: 27-29)

Ao entrar em contato com o mouro, Oribela transpõe as barreiras religiosas que separavam os dois e comete um dos mais perigosos crimes da sociedade colonial, o adultério. Quando parte em busca do que ela considerava ser sua liberdade, ou seja, viver fora de uma relação matrimonial imposta e ser incapaz de conduzir seu destino, a personagem quebra com inúmeros paradigmas alimentados na época e que se inscreveram como parte da nossa historiografia e mesmo da nossa identidade.

Expurgado da história, o mouro torna-se uma personagem responsável por diluir muitas das fronteiras que determinavam a sociedade colonial e o próprio pensamento de Oribela, como as relacionadas à miscigenação, ao sincretismo religioso, à demonização do Outro e à impossibilidade de viver numa terra tão hostil e conseguir encontrar algum sentido de vida para além do enriquecimento. Além disso, a quebra da lei moral, tão grave numa sociedade que designava a morte para a esposa infiel, resultou também no preenchimento da lacuna materna carregada por Oribela desde a primeira infância, quando da relação com o mouro nasce o filho que seria a própria extensão de sua felicidade, pelo encontro do amor mútuo: “Seu ar delicado e seus olhos cinzentos se foram gravando profundamente em meu coração [...] e cada vez mais me sentia aleitada, de uma força que se fazia cumprir nas dobras da carne do meu filho se estendendo e as brancuras fazendo ver” (MIRANDA, 2003: 204). Como parte de uma fissura da história, o filho de Oribela fragiliza o projeto colonial e põe em perigo o adestramento feminino e a unidade racial que Portugal tanto almejava para a elite colonial do Brasil à época, reclamando novos lugares sociais e outras páginas da historiografia nacional.

Referências

CHEVALIER, Jean; GUEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos. Tradução de Vera Costa e Silva et. al. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

DEL PRIORE, Mary . Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.) História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2013.

FOUCAULT, Michel. História da loucura na Idade Clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo, Perspectiva, 1972.

MIRANDA, Ana. Desmundo. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

PARAFITA, Alexandre. A mitologia dos mouros. Porto: Gailivro, 2006.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.) História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. O homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.) História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2013.

Submetido em: 30/09/2020

Aprovado em: 25/11/2020