



AMÉRICA DAS *MIRABILIA*: UMA IDADE MÉDIA RE-SIGNIFICADA

Marcus Baccega

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da USP

Resumo: O presente artigo procura articular os conceitos de maravilhoso medieval e real maravilhoso, próprio à literatura latino-americana do *boom* da década de 1960 do século XX, com o propósito de discorrer acerca da identidade maravilhosa da América na longa duração. Desvela-se, destarte, o enlace fundamental entre a América colonial e a Europa medieval, que constitui matriz daquela, ensejando, para a primeira, o estatuto simbólico de *locus* de projeção do imaginário medieval e repositório de tradições da Idade Média, permanentemente re-significadas na longa duração. Para tanto, enfoca-se o quadro mental dos argonautas que protagonizaram a conquista e colonização da América à luz da noção de maravilhoso. Ademais, estabelece-se uma relação de tensão e continuidade entre a identidade feudal-maravilhosa da América colonial e o caráter real maravilhoso da América Latina contemporânea, com lastro em Alejo Carpentier.

Palavras-chave: Idade Média, imaginário, América colonial, real maravilhoso.

Abstract: The present paper aims at matching the concepts of the Medieval marvelous and the so-called marvelous real, trait of the Latin-American literary boom of the 1960's, with the purpose of discussing the marvelous identity of America in the long duration. It unravels, thus, the fundamental link between Colonial America and Medieval Europe, which makes up its very matrix, suggesting for the former the symbolic statute of *locus* for the projection of the European imaginary, as well as a repository for Middle Ages' traditions, permanently re-signified in the long duration. For such goal, it focuses on the mental board belonging to the sailors who acted the conquest and colonization of America, in the light of the concept of marvelous. Furthermore, it establishes a relationship of contrast and continuity between the feudal-marvelous identity of Colonial America and the marvelous real character of contemporary Latin America, based on Alejo Carpentier.

Keywords: *Middle Ages, imaginary, Colonial America, marvelous real.*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: A AMÉRICA DOS MEDIEVAIS.

A América nasceu, para o olhar europeu, no seio da Modernidade, integrada à divisão internacional do trabalho e da produção de uma protoforma de Capitalismo, o mercantilista, como resultado do movimento de expansão naval e mercantil da Europa, principiado pelos Estados Ibéricos. Esta assertiva sintetiza uma espécie de consenso interpretativo, perturbador, tornado hegemônico no pensamento historiográfico, ao longo do século XX. O corolário evidente desta construção seria a impossibilidade de se pensar uma relação histórica entre a Idade Média e a América, ao menos de forma concreta, com relação aos fenômenos culturais, políticos e mesmo econômicos que se manifestaram durante o Medieval europeu ocidental.

A partir da revolução – e o termo não parece demasiado – historiográfica prenunciada pela *École des Annales* e concretizada pela vertente da Nova História, pode-se pensar um conceito de história (enquanto processo material), definido como dialética contínua entre rupturas que anunciam o novo e permanências que apontam o antigo, o passado. Neste sentido, a história contém uma interseção de temporalidades, muitas vezes justapostas ou conflitantes, em uma tensão dialética, em um mesmo espaço geográfico. Tal exegese do processo histórico torna compreensível a constatação de que a América foi fundada, enquanto realidade sensível para o universo europeu, a partir da projeção de um imaginário medieval, herdeiro de utopias, projetos, conceitos, ideologias e sensibilidades, enfim, de uma mentalidade ancestral re-significada durante a longa duração da Idade Média. Deste modo, a América será conquistada, colonizada e integrada a uma economia-mundo centrada na Europa e tributária de sua expansão comercial e civilizatória, em um momento de transição gradual e plurissecular entre Medievalidade e Modernidade.

1. ENTRE A EUROPA E A AMÉRICA: a Idade Média e os móveis do anseio cristão.

O lingüista búlgaro Tzvetan Todorov, em seu livro **A Conquista da América: a questão do outro**, enfoca os móveis mentais que impulsionaram Cristóvão Colombo a convencer os Reis Católicos espanhóis a financiarem sua circunavegação em 1492, de que resultou o primordial contato do homem europeu com o Novo Mundo. Consoante a análise de Todorov, esta consciência de um continente radicalmente novo provocaria impacto profundo

no imaginário europeu, muito maior que aquele advindo das conquistas e tratos comerciais efetuados com a África e a Ásia, cuja memória, ainda que difusa, permeada de elementos míticos e incertezas, povoava o imaginário europeu desde a Antigüidade. No exemplo concreto da América, emerge um sentimento radical de estranhamento, de alteridade, de novidade. Dois universos radicalmente distintos interagem e se descobrem pela primeira vez.

Cristóvão Colombo pretendia atingir as terras asiáticas por meio da navegação a oeste, rota alternativa ao périplo africano da Coroa de Portugal, com o manifesto desejo de atender a uma solicitação do Grande Khan, Imperador da China, endereçada, no século XIII, ao navegador veneziano Marco Polo, para ser instruído na doutrina cristã. Portanto, a expansão da fé cristã e a concretização da prédica de Cristo, *Ide e pregai a toda criatura*, presente nos Evangelhos canônicos, representando para a mentalidade medieval cristã, a edificação de uma *Republica Christiana* universal, atravessam toda a tônica de Colombo e o encorajam à aventura dos Grandes Descobrimentos.

Por tal razão, o argonauta declara, em sua *Carta ao Papa Alexandre VI*, de fevereiro de 1502, que sua próxima viagem seria “para a glória da Santíssima Trindade e da santa religião cristã, por isso esperando a vitória do Eterno Deus, como ela sempre me foi dada no passado. Espero em Nosso Senhor poder propagar seu santo nome e seu Evangelho no universo” (TODOROV, 1999, p. 06). Mais que a propagação do Cristianismo, Colombo resgata, de forma inequívoca, o imaginário medieval das Cruzadas, ao pretender, com as riquezas em ouro e prata das recém-descobertas Índias Ocidentais, equipar e enviar uma cruzada destinada a libertar Jerusalém dos turcos otomanos, então governados pelo Sultão Solimão, o Magnífico. Colombo expressa, em seu Diário de Viagem, na data de 26 de dezembro de 1492, que deseja encontrar ouro em “quantidade suficiente para que os Reis possam, em menos de três anos, preparar e empreender a conquista da Terra Santa”. Ademais, na *Carta aos Reis*, de 31 de agosto de 1498, o almirante prossegue, afirmando que ‘foi assim que manifestei a Vossas Altezas o desejo de ver os benefícios de minha atual empresa consagrados à conquista de Jerusalém, o que fez Vossas Altezas sorrirem, dizendo que isto lhes agradava, e que mesmo sem este benefício, este era seu desejo.’ (TODOROV, 1999, p. 12).

A profundidade das intenções de Colombo observa-se patente com a instituição de um morgado a seus descendentes, vale afirmar, o condicionamento de recepção da herança ao dever jurídico de administrar e empregar seus bens para a Cruzada de emancipação da Terra

Santa. A instituição do morgado data de 22 de fevereiro de 1498. E em suas disposições sucessórias Colombo assinala que, “no momento em que tomei as providências para ir descobrir as Índias, era na intenção de suplicar ao Rei e à Rainha, nossos senhores, que eles se decidissem a gastar a renda que poderiam obter das Índias na conquista de Jerusalém, e foi de fato o que eu lhes pedi”.

Na já aludida carta a Alexandre VI, o navegante consigna mais uma vez sua motivação ideológica:

Esta empresa foi feita no intuito de empregar o que dela se obtivesse na devolução da Terra Santa à Santa Igreja. Depois de ali ter estado e visto a terra, escrevi ao Rei e à Rainha, meus Senhores, dizendo-lhes que dentro de sete anos disporia de cinquenta mil homens a pé e cinco mil cavaleiros, para a conquista da Terra Santa e, durante os cinco anos seguintes, mais cinquenta mil pedestres e outros cinco mil cavaleiros, o que totalizaria dez mil cavaleiros e cem mil pedestres para a dita conquista (TODOROV, 1999, p. 10).

A conclusão evidente, a partir dos excertos coligidos, é a da permanência, em verdadeira estrutura mental de longa duração, à maneira de Fernand Braudel, do ideário cruzadista, projetado pelo imaginário dos navegantes sobre a nova realidade americana. Por certo, não está ausente o desejo de lucro entre os móveis mentais que impulsionam este homem absolutamente medieval, que é Colombo, tal como se evidencia a partir de suas esperanças de encontrar ouro em cada rio, ilha ou porção de terra no Novo Continente, relatadas no *Diário de Viagem*, e nas *Cartas Raríssimas*. Entretanto, o ouro, as riquezas potenciais que se poderiam auferir com a exploração econômica do Novo Mundo, a glória e o reconhecimento como navegante, sem dúvida aspirados por Colombo, subordinam-se a um objetivo maior, de caráter religioso e civilizatório, herdado da permanência de uma temporalidade medieval nos albos dos ditos “tempos modernos”. Como salienta Jérôme Baschet, aludindo a Pierre Bonnassie, o ouro significa, antes poder e glória, no contexto de uma economia suntuária enleada a uma lógica feudovassálica, que capital a ser acumulado e investido em sua auto-reprodução. Como sintetiza o mencionado medievalista:

Além disso, ele não é apenas uma realidade material, tão importantes são as virtudes mágicas e o simbolismo espiritual que lhe são agregados. O ouro é menos matéria do que luz, e seu brilho o torna apto a sugerir as realidades celestes; ele articula valores materiais e espirituais, segundo uma lógica totalmente medieval, que Colombo exprime maravilhosamente (BASCHET, 2006, p. 30).

Jacques Le Goff recorda, em seu Prefácio ao livro de Jérôme Baschet, **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**, que um mérito notável desse autor foi superar a idéia de que “a conquista do Novo Mundo surgiu de um simples apetite de riqueza ou de um desejo de conversão dos índios, tornada possível graças às caravelas”, percebendo, entretanto, que o advento da conquista e colonização do novo continente insere-se na perspectiva mais ampla de uma segunda expansão feudal, o que desnuda um sistema dinâmico e mutante, denegando a pré-concepção de uma estagnação medieval (BASCHET, 2006, p. 17).

Nestes termos, a expansão ultramarina nos séculos XV e XVI revela-se como seqüência notável da Reconquista dos territórios árabes da Península Ibérica (não por acaso, a vitória sobre o Reino Mouro de Granada por parte dos Reis Católicos ocorre em fevereiro de 1492), afirmando, no lastro do movimento plurissecular das Cruzadas, a unidade cristã e consagrando Fernando de Aragão e Isabel de Castela como campeões da Fé e da Igreja. Um eloqüente indício desta simbiose profunda entre a primeira e a segunda expansão feudais, ambas evidentemente cruzadistas, é o fato de que os conquistadores da América invocavam, por santo padroeiro, o mesmo *Santiago Matamoros* da Reconquista, o que parece explicar a permanência das danças representativas das pugnas entre mouros e cristãos em diversas culturas latino-americanas, especialmente no Nordeste brasileiro. Consoante Jérôme Baschet:

Neste sentido, Conquista e Reconquista revestem-se de uma profunda unidade e participam de um mesmo processo de unificação e de expansão da Cristandade. Em 1552, o cronista López de Gómara o diz, de resto, com extrema clareza: “Desde que foi terminada a conquista sobre os Mouros [...] começou a conquista das Índias, de modo que os espanhóis estiveram sempre em luta contra os infiéis e os inimigos da fé” (BASCHET, 2006, p. 27).

Esta tônica incontestada da projeção do imaginário europeu medieval sobre a América se expressa também na hermenêutica de Colombo acerca das realidades inusitadas com que se defronta, durante as expedições de reconhecimento da nova terra. A interpretação do almirante a respeito dos indícios marítimos que indicariam a proximidade do continente, bem como das evidências da presença de vastos estoques naturais de ouro, não se atém à realidade física do espaço, passível de investigação empírica de forma moderna, porém à sua ânsia mesma de descobrir ou atingir novas terras e fartar-se de ouro para sua finalidade cruzadista. O desejo pelo metal precioso o faz inclusive imaginar que compreende, sem tradução, as indicações dos autóctones sobre os locais em que poderia ser encontrado o ouro americano. Apenas a

natureza local lhe desperta a curiosidade empírica, já que seu *Diário de Viagens* mostra-se pródigo de remissões ao claro anelo de Colombo por investigar cada ilha, cada novo leito fluvial, cada espécie de planta, animal, inseto, pássaro ou flor. Colombo nomeia cada qual, de forma a comunicar-lhes, simbolicamente, participação nas posses territoriais do Reino da Espanha (TODOROV, 1999, p.p. 17 a 39).

É emblemático que Colombo conclua pela existência de um continente inteiro não apenas como defluência da presença de água doce, portanto de rios, porém pela autoridade de pensadores antigos e medievais que preconizavam a existência de um quarto continente no mundo, que corresponderia ao par da Ásia, em díade paralela àquela configurada pela Europa e África. Seria o caso de pensadores clássicos como Aristóteles e Ptolomeu, ou mesmo aquele reputado como fundador da Geografia, Eratóstenes, diretor da Biblioteca de Alexandria. O diário da terceira viagem confirma a presença de *auctoritas* medieval na exegese geográfica – que é também simbólica – exarada por Colombo:

Estou convencido de que isto é uma terra firme, imensa, sobre a qual até hoje nada se soube. E o que me reforça a opinião é o fato deste rio tão grande, e do mar que é doce; em seguida, são as palavras de Esdras em seu Livro IV, capítulo 6, onde ele diz que seis partes do mundo são de terra seca e uma de água, este livro tendo sido aprovado por Santo Ambrósio em seu *Hexameron* e por Santo Agostinho(...). Além disso, asseguram-me as palavras dos índios canibais que eu tinha apresado em outras ocasiões, os quais diziam que ao sul de seu país estava a terra firme (TODOROV, 1999, p. 17).

O universo mental de Colombo fraciona-se em três esferas, uma natural, a ser investigada empiricamente, uma divina e outra humana. A esfera divina compõe-se de imagens, símbolos, mitos e idéias que atravessam o imaginário medieval, portado por Colombo. O almirante vislumbra esses significantes concretizados na realidade americana. A autoridade moral de suas crenças maravilhosas é de tal forma sólida e arraigada, que Colombo jamais duvidaria que efetivamente avistou sereias, amazonas e outros seres maravilhosos do imaginário europeu, então projetado na América. Da mesma forma, antes da constatação de que se tratava de um continente novo, Colombo acreditou entender, nas falas dos índios de Hispaniola, o fato de que o Grande Khan era seu vizinho próximo ao sul, na terra firme, ou que os mongóis os oprimissem com a expansão de seu amedrontador império (TODOROV, 1999, p.p. 17 a 38). Desnecessário rememorar que o terror inspirado pelos mongóis de Gêngis Khan sobre a Europa medieval afigurava-se como elemento essencial deste imaginário apresentado pelos navegadores europeus, por ocasião das Grandes Descobertas.

Com efeito, citando o antropólogo Claude Lévi-Strauss, Baschet destaca que os espanhóis não se aventuram para além de suas terras para investigar e descobrir o inaudito, o que trairia uma concepção de ciência moderna empírica, reportada aos quadros teóricos de Galileu, Newton e Bacon. Trata-se, todavia, de uma finalidade de confirmação de um saber há muito estatuído pelas *auctoritates* da Antigüidade Clássica e da Idade Média. O que, efetivamente, anelam os primeiros conquistadores do Novo Mundo é vislumbrar a corporeidade de toda a geografia imaginária e maravilhosa medieval na América. Neste espectro, assim como Hernán Cortez envida esforços para localizar o reino das amazonas (daí o nome atribuído ao grande rio setentrional da América do Sul), Colombo reputa ter descoberto o Jardim do Éden na desembocadura do Rio Orenoco (BASCHET, 2006, p.p. 28 e 29).

2. AMÉRICA E A GEOGRAFIA IMAGINÁRIA DO PARAÍSO.

De acordo com o próprio Todorov, a crença mais surpreendente de Colombo, projetada sobre as virtualidades da América, é o Paraíso Terrestre. A partir de sua leitura da obra *Imago mundi*, de Pierre d'Ailly (século XIV), em cuja fabulação o Paraíso telúrico deveria estar localizado em uma região temperada além do Equador, mesmo não contemplando o *locus* paradisíaco no Caribe, conclui que “o paraíso terrestre está no fim do Oriente, pois essa é uma região temperada ao extremo” (TODOROV, 1999, p. 19). Para Colombo, as terras recém-descobertas seriam, precisamente, esse Extremo Oriente. Concebendo o globo sob a forma de uma pêra, após constatar irregularidade na forma esférica da Terra, durante sua terceira viagem, Colombo assinala:

Estou convencido de que aqui é o Paraíso terrestre, onde ninguém pode chegar se não for pela vontade divina (...). Não concebo que o Paraíso terrestre tenha a forma de uma montanha abrupta, como mostram os escritos a este respeito, e sim que está sobre esse pico, no ponto de que falei, que figura a haste de pêra, onde subimos, pouco a pouco, por uma inclinação tomada de muito longe (21.02.1493). (TODOROV, 1999, p. 20).

Os motivos edênicos, como desvela o livro **Visão do Paraíso**, de Sérgio Buarque de Holanda, revelaram-se como móvel mental particularmente incidente sobre a exploração e colonização da América Portuguesa. Como assevera o historiador, a *auctoritas* dos teólogos

medievais legou aos argonautas dos Descobrimientos uma noção tangível, corpórea e geograficamente localizável do Paraíso Telúrico, que deveria, assim como o mítico Reino do Preste João, repousar em um lugar recôndito, porém acessível. Tal concepção constava de um poema latino tardo-antigo (século IV d.C.), *Phoenix*, atribuído a Lactâncio. O motivo primaveril, a invariável temperança do ar, recorrente no poema, vê-se apropriado, no século VII d.C., por Isidoro de Sevilha (*Etimologias*), sob a fórmula *non ibi frigus non aestus* (“lá não é frio nem calor”), destinada à longa permanência na Idade Média. Também em uma versão das peregrinações de São Brandão, contida em texto anglo-normando, bem como no *Dittamondo*, de Fazio degli Uberti, nos *Milagres* de Berceo, em uma trova inacabada de D. João Manuel (neto de D. Duarte e camareiro-mor de D. Manuel, o Venturoso). Além da descrição de Colombo acerca da ilha de Cuba (“ni frio ni caliente”), o tema edênico faz-se presente na *História de las Índias* (1527), do frei dominicano Bartolomeu de Las Casas, que discorre sobre a “boa e salubre vivenda dos homens naquele sítio sagrado, onde não deveria haver calor, nem os afligiria o frio” (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p.p. X e XX).

Neste lastro, torna-se possível compreender como a eterna primavera das novas plagas pareceu paradisíaca aos navegadores, sobretudo pelo evidente contraste com as paisagens do Velho Mundo, cujas estações intercalavam invernos rigorosos a verões (estios) e primaveras em nada aquilatáveis àqueles da América. Ao invés de um clima que recompensasse apenas os diligentes e previdentes, o “paraíso” americano parecia entregar-se, de plano e plenamente, sinalizando a não necessidade de trabalho, como nos primórdios da Criação, antes da Queda original do Homem. Como se refere Sérgio Buarque de Holanda, “tudo aqui era dom de Deus, não era obra do arador, do ceifador ou do moleiro” (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p. XI).

Apesar de sua vigorosa permanência no processo de colonização das Américas Espanhola e Portuguesa, na longa duração, também se pode aferir a influência desta demanda redentora pelo Paraíso telúrico na projeção do imaginário calvinista entre os primeiros colonos ingleses na América do Norte, que aportam ao continente à procura de um lar que abrigasse a verdadeira Igreja (a Igreja invisível dos eleitos por Deus para a salvação, desde o infinito dos tempos, em Seu inescrutável desígnio, de acordo com Calvino), perseguida na Inglaterra. A nova terra da promessa, o “Jardim do Senhor”, “selva e deserto” consoante as Escrituras, deveria ser erigida na América. Para historiadores da cultura norte-americanos de renome,

como Charles Sanford e George Williams, o mito edênico pode ser vislumbrado como “a mais poderosa e ampla força organizadora na cultura americana” (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p. XIV). A permanência deste *topos* medieval, no concernente às formas de representação construídas durante os três séculos de colonização, logrou, inclusive, sobreviver aos primeiros desenganos e, ainda mais significativo, à consignação de um paradigma de hegemonia mental de um saber racional e empírico sobre as antigas *terrae incognitae*, à luz da ciência newtoniana (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p. XXV).

Convém ressaltar como a projeção do ideal paradisíaco medieval persistiu mesmo entre os navegadores portugueses, que Sérgio Buarque de Holanda reputa mais pragmáticos que seus pares espanhóis. Com efeito, o *topos* edênico não se observou desintegrado pelo espírito de atenção empírica ao detalhe, ao episódico, à sanha de verificar, na geografia material, as preleções dos clássicos, como se pode divisar em obras como as *Décadas*, de João de Barros, ou o *Esmeraldo de situ orbis*, de Pacheco Pereira (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p. 02).

3. ENTRE O BEM E O MAL: a América demoníaca.

Outrossim, a América presta-se não apenas às projeções idílicas e paradisíacas do imaginário europeu medieval, porém, com similar intensidade, à afirmação das crenças diabólicas e infernais. Tal percepção conduz a historiadora Laura de Mello e Souza a conceber uma “América diabólica”. A pesquisadora pondera que, por muito tempo, considerou-se o descobrimento da América como realização de um homem europeu “irreversivelmente moderno e crescentemente racionalista”. A civilização européia expandia-se e dominava espaços por todo o orbe, subjugando culturas e impondo seu credo, hábitos e visão de mundo. Ainda no lastro desta interpretação tradicional do descobrimento da América, pensa-se que tal evento contribuiu para consolidar a moderna ciência e o paradigma matemático da Modernidade, convertendo à explicação racional e empírica fenômenos outrora encerrados no maravilhoso (MELLO E SOUZA, 2000, p.p. 21 a 23).

Laura de Mello e Souza assevera ainda que as concepções acerca do Novo Mundo observaram-se marcadas, fundamentalmente, por uma tensão entre o Bem e o Mal, entre os poderes de Deus e do Diabo, entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento religioso e

a cultura erudita laica. Nas *Décadas*, por exemplo, o navegador e cientista empírico português João de Barros afirma, ao referir-se ao espírito que deveria presidir a exploração e conquista de novos territórios, que: “nosso senhor [o infante] como por sua misericórdia queria abrir as portas de tanta infidelidade e idolatria para a salvação de tantas mil almas que o demônio no centro daquelas regiões e províncias bárbaras tinha cativas, sem notícia dos méritos da nossa redenção” (MELLO E SOUZA, 2000, p. 22).

Com seu estatuto doutrinário consolidado a partir da obra de Santo Agostinho, o demônio passou a ser objeto de análise de um saber teológico específico, a demonologia, muito difundido entre os colonizadores da América. Mostra-se verdadeiro que a aplicação dos escritos, sermões e epístolas cristãs sobre a realidade americana produziu uma *heterologia*, um principiante olhar sobre o outro, o diferente, ocupando lugar privilegiado na hierarquia renascentista dos sentidos. Neste ponto, Michel de Certeau observa a emergência de uma alteridade com estatuto teórico fundamentado na demonologia, uma *ciência do outro*, que se poderia denominar, sem anacronismo, de antropologia (MELLO E SOUZA, 2000, p. 25).

Na velha Europa, tal noção de alteridade, pervadida em todas as suas esferas pela sensibilidade do maravilhoso, exercia-se quanto aos bruxos e feiticeiros, bem como hereges e apóstatas, opostos aos padrões culturais de uma sociedade cristã ortodoxa, considerados então como anti-sociedade. Quando o imaginário demonológico projeta-se sobre a América, a heterologia traduz-se como negação do outro, portador de elementos subversivos ou detratores em relação à cultura européia, legitimando a implementação da conquista e colonização da América, em nível das representações ideológicas.

Para os cultores desta demonologia, o processo plurissecular de evangelização teria expulsado o demônio para terras de além-mar, distantes da Europa, sendo que, para Laura de Mello e Souza, “o contato entre Oriente e Ocidente havia provocado a migração das humanidades monstruosas e fantásticas para a Índia, a Etiópia, a própria Escandinávia e, por fim, para a América” (MELLO E SOUZA, 2000, p. 24). Mesmo autores clericais de reconhecida inclinação racionalista, como Bartolomeu de Las Casas, apresentam a concepção de que a presença diabólica faz-se ubíqua no Novo Mundo, explicitando-se, em sua *Apologética Histórica*, de 1559, a associação entre a América e uma corte demoníaca. O mesmo se pode concluir em relação ao relato do espanhol Miguel Estete, quando da destruição

da pirâmide inca de Pachacamac, por Francisco Pizarro, consagrada pelo autor como vitória do Santo Lenho sobre o reinado anterior do demônio (*Relação da conquista do Peru* de 1533).

A América representa e encarna, portanto, o *locus* do maravilhoso, seja em sua feição divina, paradisíaca, ou como presença de forças infernais e diabólicas sobre a Terra. Como fronteira última para a realização do maravilhoso, o Novo Mundo será o território para a projeção, por excelência, do imaginário maravilhoso medieval. Em muitos casos, será mesmo portador de uma topografia da continuidade, da perpetuação das formas de representação do mundo, herdadas da longa temporalidade medieval. Domínio irredento do diabólico, porém a um só tempo reino do fantástico idílico do Cristianismo, a América deve receber os novos esforços cruzadistas europeus, deve encarnar a derradeira batalha contra os infiéis e, em última análise, contra o próprio Lúcifer. Por isto, a partir do Concílio de Lima de 1551, ordenou-se a destruição em série daquilo que se considerava obra demoníaca de ilusão para aprisionar as almas humanas: por exemplo, os livros maias de *Chilam Balam* ou os calendários e demais códices mexicas.

Doravante, analisa-se a continuidade do estatuto simbólico da América como *locus* da projeção do imaginário maravilhoso medieval em pleno século XX. Pensando a gênese da cultura e mesmo da identidade latino-americanas na longa duração, o teórico literário e escritor Alejo Carpentier compreende o real maravilhoso como elemento articulador dessa identidade e de sua alteridade para com outras formas históricas de civilização. No ensaio intitulado **O barroco e o real maravilhoso**, o autor concede a chave interpretativa que vincula o fenômeno cultural e estético do real maravilhoso a uma tradição barroca entendida por ele como constante na história universal. Todavia, o termo adquire, para Carpentier, um significado mais abrangente.

4. AMÉRICA BARROCA, AMÉRICA MEDIEVAL.

Para efeito desta análise, não se pode restringir o barroco à estética européia do século XVII, que repercutiu nas formas de expressão estética das sociedades coloniais americanas, devendo-se privilegiar seu entendimento como força criadora que permanece ao longo do processo histórico, nas manifestações artísticas e estéticas, consoante a definição de Eugênio d'Ors, citado por Carpentier (CARPENTIER, 1987, p.p. 110 e 11). O autor denega a

tradicional leitura do barroco como fenômeno ideológico relacionado a períodos de decadência, podendo, na verdade, assinalar o apogeu ou expressão máxima de determinada civilização. O grande exemplo mencionado por Carpentier é François Rabelais na tradição “literária” francesa.

Um elemento peculiar na definição desta cultura do barroco seria o fato de inovar constantemente, propondo rupturas com cânones, regras e normas ditadas pelas expressões de um classicismo academicista. Por exemplo, o barroco ostenta aversão pelos espaços vazios encontrados em monumentos clássicos como o *Parthenon* ateniense ou o *Escorial de Herrera*. Em contraste, a estética barroca elabora verdadeiros núcleos proliferantes, que preenchem todo o espaço com motivos decorativos de expressão própria. Tais elementos projetam sua forma ao externo da obra, ensejando uma arte em movimento, em pulsação que irrompe de seus próprios limites. Trata-se, com efeito, muito mais de um espírito gerador de permanências históricas que de uma estética particular ou uma escola literária.

Concebe-se o barroco, portanto, como manifestação da metamorfose social e da inovação, ocupando sempre uma posição de vanguarda. Para Carpentier, “a América, continente de simbioses, de mutações, de vibrações, de mestiçagens, sempre foi barroca” (CARPENTIER, 1987, p. 119). O autor conduz tal assertiva, inclusive, a um questionável paroxismo, afirmando que mesmo a arte indígena anterior à Conquista seria barroca em suas variadas formas de expressão, como a “literatura” (livros de *Popol Vuh* e *Chilam Balam*), e a arquitetura (Templo de Mitla, estátua da deusa da morte, pirâmides e templos maias). Carpentier preconiza que o ápice da estética barroca representou-se, justamente, na América, com construções como a igreja de Tepozatlán, no México, ou a fachada de São Francisco de Escatepec de Cholula.

O barroco assentou-se em definitivo na América Latina como consequência de seu hibridismo cultural, gerador de uma realidade radicalmente nova. O próprio homem americano, de acordo com Carpentier, possui consciência de ser algo inédito, distinto de tudo mais, seja ele filho de brancos europeus, de negros africanos ou de indígenas autóctones. Cada qual desses constituintes da mescla americana aportou seu traço barroco característico, construindo o denominado *real maravilhoso* americano, que representa e significa, em essência, o inusitado, o assombroso, o inaudito, enfim o exótico ou aquilo com que se estabelece uma relação radical de alteridade. Com efeito, o que Carpentier denomina real

maravilhoso corresponde, em suas próprias palavras, “a certos fatos que aconteceram na América, a certas características da paisagem, a certos elementos que têm alimentado a minha obra” (CARPENTIER, 1987, p. 123).

Neste momento, torna-se imprescindível matizar a dimensão das considerações de Carpentier a partir da constatação de que as inegáveis hibridações que se sucederam na América colonial não são fruto de interações isonômicas de suas diversas matrizes. A tal propósito, Jérôme Baschet propugna por uma expressão elucidativa: a América colonial testemunhou sínteses culturais entre elementos europeus medievais, autóctones ameríndios e africanos não sob o signo da proporção ou equivalência, senão da imposição da hegemonia simbólica da cultura dominante européia sobre os demais universos simbólicos (BASCHET, 2006, p. 285). Essa preponderância do simbólico medieval, que instaura, ratifica e configura uma inelutável relação de poder, de violência simbólica, consignou uma interação desigual, em cujo seio os elementos da ancestralidade africana e ameríndia, conquanto também influíssem sobre a vivência cultural da herança européia, transformando-a e convertendo-a em experiência histórica singular, observaram-se re-significados em função da tradição ocidental cristã.

No Prefácio a um de seus mais célebres romances, *O Reino deste Mundo*, Carpentier expressa melhor sua compreensão acerca do real maravilhoso latino-americano, que se traduz, em síntese, pela alteração ou metamorfose inesperada, milagrosa, do real, ou do olhar com que se encara a realidade americana. Em suas próprias palavras:

(...) o maravilhoso começa a sê-lo, de maneira inequívoca, quando surge de uma inesperada alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de um destaque incomum ou singularmente favorecedor das inadvertidas riquezas da realidade ou de uma ampliação das escalas e categorias da realidade, percebidas com particular intensidade, em virtude de uma exaltação do espírito, que o conduz até um tipo de “estado limite”. Antes de tudo, para sentir o maravilhoso é necessário ter fé (CARPENTIER, 1895, p. VIII).

A respeito de se predicar o real maravilhoso como atributo essencial da identidade latino-americana, Carpentier profere uma síntese do próprio conceito de América maravilhosa, portanto, de uma América que conserva e re-significa, a cada instante, sua herança medieval:

É evidente, pela virgindade da paisagem, pela sua formação, pela ontologia, pela afortunada presença do índio e do negro, pela Revelação que constitui seu recente descobrimento, pelas fecundas mestiçagens

que propiciou, que a América está muito longe de ter esgotado seu caudal de mitologias (CARPENTIER, 1985, p. XIX).

O escritor enfatiza, com grande rigor intelectual, que o real maravilhoso emana da concretude histórica dos fatos, não de uma ficção estética ou uma narrativa literária caracterizada por elementos fantásticos. Neste sentido, é imperativo discernir o real maravilhoso de alguns gêneros literários, como o Surrealismo, que apenas logra obter o efeito maravilhoso “com truques de prestidigitação, reunindo objetos sem finalidade alguma”. Carpentier critica, sobretudo, sua incapacidade de atingir o radical do universo, presente na materialidade, na imanência do real. A respeito dos cultores de tendências literárias, religiosas ou filosóficas herméticas, afirma que não são “capazes de conceberem uma mística válida ou de abandonarem hábitos mesquinhos para se atirarem de corpo e alma na fatalidade de uma crença” (CARPENTIER, 1985, p. XVII). De maneira emblemática, Carpentier assinala, a propósito da estética do Surrealismo:

Pois bem, se o surrealismo perseguia o maravilhoso, é preciso dizer que raríssimas vezes o surrealismo ia buscá-lo na realidade. (...) Porém o maravilhoso era, com mais frequência, fabricado de forma premeditada; o pintor que se punha diante de uma tela e dizia: Vou fazer um quadro com elementos insólitos que criem uma visão maravilhosa (CARPENTIER, 1987, p. 24).

Também se faz necessário distinguir o real maravilhoso do denominado realismo mágico, aludido, pela primeira vez, pelo crítico de arte alemão Franz Roth, na *Revista do Ocidente* (1925). Carpentier o concebe como manifestação de uma pintura expressionista desprovida de uma intenção política concreta. Nesta forma de arte, os traços e símbolos reais combinavam-se de uma maneira não compatível com a realidade cotidiana. Pode-se exemplificar tal tendência expressionista com algumas telas de Marc Chagall, em que se podem observar vacas voando, burros sobre telhados ou personagens de ponta cabeça.

Em contraponto ao fantástico artificial, Carpentier propugna pela percepção de um maravilhoso real, americano por excelência, encontrado “em estado bruto, latente, onipresente em tudo o que é latino-americano. Aqui o insólito é cotidiano, sempre foi cotidiano” (CARPENTIER, 1987, p. 125).

Conquanto entenda a América e seu imaginário maravilhoso como irrupção do radicalmente novo, o próprio Carpentier demonstra clara compreensão de que o real maravilhoso encontra sua origem mais consistente no imaginário medieval, transposto para a

América quando de sua colonização. São prodigiosas – e o termo é justo ante a profundidade de sua análise – as palavras do literato acerca do vínculo simbólico da América ao universo mágico da Idade Média, também esse expressão de um real sensível para aqueles que o viveram. Neste sentido, como ensina o historiador Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes, o imaginário consiste em uma dimensão demiúrgica, produtora de realidade, resgatando Cornelius Castoriadis (MENESES, 1997, p. 11). Convém, portanto, mais uma vez, ceder a palavra ao escritor:

Os livros de cavalaria foram escritos na Europa, mas foram vividos na América, pois apesar de terem sido escritos na Europa as aventuras de Amadis de Gaula, é Bernal Díaz Del Castillo quem nos apresenta com sua *História da Conquista da Nova Espanha* o primeiro autêntico livro de cavalaria. E constantemente, não se pode esquecer, os conquistadores viram muito claramente o aspecto real maravilhoso nas coisas da América. (CARPENTIER, 1987, p. 125).

O insólito provoca uma espécie de aporia no conquistador, que se observa ao mesmo tempo impossibilitado de compreender e descrever a novidade da América com os signos lingüísticos dos idiomas do Velho Mundo e profundamente instado a enfrentar semelhante desafio. Pode-se ler, nas *Cartas de Relação* endereçadas por Hernán Cortez ao Imperador Carlos V, que, “por não saber dar nomes a estas coisas, não as expresse”, bem como se reporta à alteridade radical da cultura indígena afirmando que “não existe língua humana capaz de explicar as grandezas e particularidades dela” (CARPENTIER, 1987, p. 126).

A constatação de uma realidade barroca, expressa na arte arquitetônica, na complexidade e policromia da natureza, pela “pulsção telúrica dos fenômenos aos quais ainda estamos submetidos”, bem como de que a história da América encarna, precisamente, a história do real maravilhoso e do insólito, gesta a necessidade de construir uma linguagem e uma literatura – naturalmente barrocas e maravilhosas – aptas a compreender este fenômeno americano. Deste modo, a variação do modernismo poético proposta pelos escritores americanos contemporâneos, transmutando a poética espanhola, foi responsável pelo denominado *boom* literário da América Latina, a partir da década de 1960 do século XX, de que emanaram obras finalmente idôneas para traduzir a virtualidade das paisagens americanas. São exemplo do real maravilhoso da literatura hispano-americana o próprio Alejo Carpentier, Mário Vargas Llosa, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes e mesmo os argentinos Jorge Luís Borges e Adolfo Bioy Casares.

Perscrute-se, doravante, a genealogia medieval deste profícuo imaginário do real maravilhoso, com o propósito de compreender seus significados e funções, não apenas de ordem literária, mas como fonte viva e material de uma História da Mentalidade.

5. O MARAVILHOSO MEDIEVAL E SUA DEMIURGIA NA AMÉRICA.

O medievalista Jacques Le Goff, em breve ensaio a respeito do maravilhoso medieval, afirma que uma característica peculiar da Idade Média é seu notório interesse pelo sobrenatural, suscitando reações de ordem religiosa, estética e mesmo “científica”. Para a mentalidade medieval, apenas Deus pode, no curso da história, agir de modo sobrenatural, realizando milagres, testemunhados ou narrados por terceiros. Tanto clérigos eruditos como homens simples preocuparam-se em distinguir as categorias de milagre, de caráter sobrenatural, e a maravilha, de ordem natural. Ambas tornam-se complexas para os medievais, uma vez que poderiam representar ilusões mágicas e sorradeiras de Satã para confundir os homens. Era árduo diferenciar as maravilhas devidas à magia daquelas diabólicas e dos verdadeiros milagres ou maravilhas naturais criadas por Deus.

O maravilhoso medieval problematiza as relações do homem com Deus, com a natureza e mesmo com o Diabo, deslegitimando a distinção entre real e verdadeiro, por um lado, e ilusório ou falso por outro. Le Goff ressalta que, no latim medieval e nas línguas vernáculas, não havia um termo para designar uma categoria intelectual, estética, “científica” ou mental para o que hoje se denomina maravilhoso. O adjetivo latino *mirabilis* e o *merveillos* do antigo francês (presente na *Canção de Rolando*, cerca de 1080) serão os primeiros, com destaque para o substantivo francês *merveille*, na *Vida de Santo Aléxis*, de cerca de 1050 (LE GOFF, 2001, p.p. 105 a 107).

O plural latino *mirabilia* passa a ser empregado, no baixo latim medieval, como feminino singular, apropriado pelos clérigos para denotar o maravilhoso. Le Goff adverte que, ao passo que os contemporâneos concebem o maravilhoso como categoria ou espécie de realidade, os medievais o vislumbram como conjunto, coletânea de seres, fenômenos e objetos surpreendentes. Para efeito de nosso instrumental lingüístico, faz-se necessário evidenciar a distinção entre o maravilhoso e o fantástico. Esse deriva da idéia de ilusório ou mesmo insano, no século XIV, tornando-se, com o Romantismo do século XIX, sinônimo de surpreendente,

incrível, convertendo-se em gênero literário. Também se segrega o maravilhoso do denominado prodigioso. Com origem datada do século XIV, *prodígio* deriva do latim clássico, em que significava um sinal profético, ou, secundariamente, um monstro ou catástrofe. Por fim, o maravilhoso opõe-se ao estranho na medida em que se mantém inexplicável e contém uma referência positiva ou negativa, ambígua muitas vezes, do sobrenatural.

Pode-se concluir, no lastro de uma perspectiva que unifica as análises de Le Goff e Carpentier, que o maravilhoso medieval caracteriza-se pela raridade, pelo espanto e pela admiração, implicando uma visualidade, haja vista sua derivação do étimo *mir*, o mesmo presente em *miror*, *mirari* (surpreender-se), ou *mirus* (surpreendente). Originou-se no século XII o verbo *merveiller* (espantar-se, maravilhar-se, admirar), relacionado ao termo francês *miroir*, “espelho”, que substituiu *speculum* nesse idioma vernáculo. Apropriado da obra de Santo Agostinho, *speculum* designa, na Idade Média, um gênero retórico e didático, relativo a um domínio do saber consoante uma concepção especular do universo. Com efeito, o homem contempla a Criação como um espelho, nisso incluindo o que nela há de surpreendente e extraordinário.

O maravilhoso medieval conhece três períodos, que assinalam fases sucessivas das atitudes do Cristianismo da época em relação a fenômenos como o sonho, portadores de permanências pagãs ou populares, provocando reações de desconfiança e hostilidade por parte da Igreja. Durante a Alta Idade Média (séculos IX a XI), a perseguição ao paganismo e às superstições populares gerou, com a repressão, um refluxo do maravilhoso. Seu espaço no imaginário observa-se preenchido, na esfera do sobrenatural, pelos milagres divinos, operados por intermédio dos santos, os heróis cristãos. Nos séculos XI, XII e XIII, ocorre um vivo florescimento do maravilhoso, em virtude de certa atenuação da rigidez do controle da Igreja, agora preocupada com a luta contra os hereges. As culturas laica e cortesã recebem de modo favorável o folclore rural, em razão não apenas dos esforços universitários (portanto, do estrato de cultura erudita ou de alto repertório), para ampliar os domínios do saber, senão como esboço de uma “reação folclórica”, nas palavras de Jacques Le Goff, da nobreza feudal laica contra as invectivas clericais de normatização de suas condutas, sobretudo sexuais, bélicas e de política matrimonial e de aliança de linhagens. Tal pretensão de disciplina universal da Igreja era consentânea ao projeto político da Teocracia Pontifícia, instaurada pela

Reforma Gregoriana, processo iniciado no século XI e cujo apogeu se dá com o IV Concílio de Latrão, em 1215.

Precisamente na transição entre os séculos XII e XIII, configura-se o sistema medieval do extraordinário, discernindo, entre o miraculoso divino e o mágico diabólico, um intermediário telúrico, natural, que seria o maravilhoso propriamente dito. Jacques Le Goff assinala que seu principal teórico foi o inglês Gervásio de Tilbury, compositor de uma espécie de enciclopédia intitulada *Otia imperialia* (ou *Para entretenimento do imperador*), dedicada a Otto IV de Brunswick (cerca de 1210). No prefácio, o escritor inglês define o maravilhoso: *mirabilia vero dicimus quae vestrae cognitioni non subjacent etiam cum sint naturalia* ou “chamamos de maravilhas os fenômenos que escapam à vossa compreensão, embora sejam naturais” (LE GOFF, 2001, p. 108).

Nos séculos XIV e XV, finalmente, produz-se uma estetização do maravilhoso, afirmando-se seus encantos artísticos e descritivos. A exemplo de outros fenômenos da religião e da cultura, o maravilhoso medieval recebe várias fontes, anteriores e até externas à Cristandade, delas se apropriando e cristianizando-as em variadas intensidades e camadas de sentido, processo evidentemente similar às sínteses culturais da América colonial.

Uma das fontes primordiais do maravilhoso medieval erudito era um texto da Antigüidade Tardia, os *Collectanea rerum mirabilium*, de Gaius Iulius Solinus, extraído seu conteúdo, em grande parte, no século III, da *História Natural* de Plínio, o Velho. A partir do exemplo estabelecido pelo imperador Teodósio II, que corrigiu e comentou um exemplar da obra, os autores cristãos medievais utilizariam com frequência a obra de Plínio, o Velho, sob a lógica da *auctoritas*. Assim, recuperam-se personagens mitológicas como Vulcano, Vênus, as parcas, monumentos como as Sete Maravilhas do Mundo Antigo, sereias e até personagens históricas como Virgílio e Alexandre Magno (*Romance de Alexandre*, c. 1180, do normando Alexandre de Paris). Não se deve olvidar, a esta altura, como o Colombo hermeneuta de Todorov projetava sobre as maravilhas recém-descobertas da América exatamente estes signos mitológicos presentes ao hibridismo que constituiu o imaginário europeu medieval.

Outra fonte relevante para o maravilhoso medieval seria o maravilhoso da Bíblia, sobretudo a partir do *Livro de Gênesis* e dos manuscritos iluminados do *Comentário ao Apocalipse*, de autoria do monge espanhol Beato de Liébana, ou a tapeçaria do Apocalipse de Angers. As imagens do *Livro do Apocalipse* vivificaram de modo impressionante as

personagens cristãs maravilhosas, caso dos anjos, com trombetas escatológicas, os cavaleiros catastróficos (a Guerra, a Fome e a Peste), a Besta, a Prostituta, o Dragão e, principalmente, o Anticristo e a Jerusalém Celeste.

O paganismo “bárbaro” foi outra relevante fonte para o maravilhoso medieval, sendo profícuo nas mitologias celta, germânica e eslava. Trata-se do caso de gigantes e anões (como Obéron), elfos e duendes, objetos mágicos (como anéis que tornam invisíveis seus portadores ou espadas ornadas presentes em canções de gesta e *romans*: a *Joyeuse* de Carlos Magno, a *Durandal* de Rolando e a *Excalibur* de Artur). Também povoam este imaginário do maravilhoso trombetas como a de Rolando (cornos sonoros) e poções mágicas (filtro do amor de Tristão e Isolda). O Oriente, horizonte onírico e mítico para o Ocidente medieval, torna-se fonte do maravilhoso por intermédio da ação de seus difusores culturais na Europa cristã: bizantinos, árabes e judeus. Dois exemplos são *Viagens ao Oriente* (séc. XIV), de João de Mandeville e *Libro de las maravillas del mundo*, manuscrito espanhol conservado no Escorial. O Oriente, tal como concebido pelos medievais, iniciava-se a leste do Mediterrâneo, no Oriente Próximo. Observa-se que Bizâncio e a Terra Santa são repositórios de maravilhas e maravilhas em si mesmas. A cidade de Bizâncio contém maravilhas antigas (imperiais) e cristãs, relíquias dotadas de poder miraculoso que as situa na ambígua interface entre maravilha e milagre. Na Terra Santa, os cruzados e demais peregrinos viam-se atraídos não apenas a Jerusalém e ao Santo Sepulcro, mas a todo Oriente Próximo, designado pela Cristandade como *além-mar*, denotando perigo e fascínio.

Importante fonte a ser considerada é a própria tradição europeia cristã, transmitida oralmente por jograis, segréis (sobretudo na Castela medieval), trovadores e menestréis, atingindo inclusive a cultura dos castelos e a cultura urbana das praças públicas. Tal tradição invade a produção escrita do século XII, no momento em que a elite senhorial favorece a difusão de uma cultura híbrida de traços populares e eruditos, de certa forma independente da cultura eclesiástica. Le Goff também percebe, a exemplo das considerações de Carpentier, que o maravilhoso ultrapassa as fronteiras cronológicas habitualmente desenhadas para circunscrever o Medieval, o que se pode constatar nos contos maravilhosos, categoria assim denominada por folcloristas eruditos dos séculos XIX e XX (LE GOFF, 2001, p. 112).

Afirma Le Goff que “o cristianismo reduz o maravilhoso do mundo mitológico e animista repleto de deuses e seres misteriosos a uma única fonte: Deus. Ele se torna mesmo

um meio de apreciar a inesgotável criatividade divina e sua intenção de surpreender o homem” (LE GOFF, 2001, p. 113). O Cristianismo realiza a crítica do falso milagre, diferenciando o verdadeiro da idéia de maravilha, isolando-o da feitiçaria e do diabólico, assim regulando o maravilhoso. O último também se observa racionalizado pelo Cristianismo, que lhe outorga um *locus* na Criação, bem como um estatuto de excepcionalidade, apesar de contido nos limites da natureza. O maravilhoso atinge os homens por vias igualmente maravilhosas, sejam orais, escritas ou figuradas. As mais usuais eram o sonho, a visão ou a aparição. Com efeito, o Cristianismo desconstruiu o chamado *sistema oniromântico* antigo e o cingiu aos sonhos proféticos de santos, monges e reis.

O maravilhoso expressa-se também por meio de metamorfoses, particularmente inquietadoras para os cristãos quando atingem humanos. No imaginário medieval, as metamorfoses não mais demonstram o poder dos deuses, como para os antigos, e sim o perigo imposto ao homem de assumir, de forma momentânea ou irremediável, uma natureza animal diabólica. O caso extremo é prefigurado no lobisomem, ente maravilhoso fabulado na Idade Média, metamorfose absolutamente angustiante para os cristãos, pois se perderia o atributo de imagem e semelhança de Deus. A primeira função simbólica do maravilhoso seria a compensatória, em um mundo de árdua realidade, violência, penúria e repressão eclesial. De certa forma, o maravilhoso medieval, como o americano na longa duração, repousa sobre a concepção do homem enquanto ser criado à imagem de Deus, subvertendo hierarquias, códigos axiológicos e clivagens sociais. O maravilhoso ambíguo contrapõe-se a uma forma de maniqueísmo que ainda inspirava a moral cristã mesmo com a advertência doutrinária de matriz agostiniana. O maravilhoso reivindica um espaço humano, natural, entre Deus e Satã, atuando em um amálgama de divino e demoníaco. Le Goff assinala que, para a mentalidade medieval, o maravilhoso não implica evasão, porém realização, dilatando o mundo até os lindes do perigo, do risco e do desconhecido. Portanto, insere-se no real e no natural, ampliando-os e os complementando. Por seu intermédio, o extraordinário, o surpreendente, comporta-se como móvel do saber, da cultura e das estéticas medievais e latino-americanas na longa duração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, a esta altura, que o maravilhoso, seja em sua versão medieval originária ou na vertente do real maravilhoso americano, fundador da identidade e da especificidade cultural do continente, corresponde a uma maneira inaudita de encarar a realidade, de *mirare*, tornando o real sensível receptáculo das *mirabilia*, produtoras de sentidos exóticos, ao mesmo tempo portadores de identidade e alteridade. Não por outra razão, Sérgio Buarque de Holanda refere-se ao *topos* edênico, e sua centralidade no imaginário medieval projetado sobre a América, como modo de interpretação da História latino-americana, a um só tempo seu efeito e seu vetor (BUARQUE DE HOLANDA, 2000, p. XV). Por fim, se neste campo polissêmico de possibilidades que é o processo histórico, solo ontológico da condição humana, houver algo que se possa aquilatar como um “destino singular do Ocidente”, para aludir à sugestiva locução alvitada por Jérôme Baschet, o mesmo só pode corresponder à sina de eternamente reconfigurar, reconverter, re-apropriar e re-significar a matriz maravilhosa da Idade Média, este *locus* incontestado da gesta mito-poética da noção de Ocidente.

REFERÊNCIAS

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**, São Paulo: Editora Globo, 2006.

CARPENTIER, Alejo. **O Reino deste Mundo**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

CARPENTIER, Alejo. “O barroco e o real maravilhoso”. In: *A Literatura do Maravilhoso*, São Paulo: Vértice, 1987.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**, São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário”. In: **Signum**, Número 05, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**, Brasiliense, 1994.

LE GOFF, Jacques. “Maravilhoso”. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, São Paulo: Edusc, 2002.

_____. **O Imaginário Medieval**, Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII**, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. “A problemática do imaginário urbano: reflexões para um tempo de globalização”. In: **Revista da Biblioteca Mário de Andrade**, São Paulo, V. 55, janeiro/dezembro de 1997.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**, São Paulo: Martins Fontes, 1999.