

UC Berkeley

Lucero

Title

Discurso do Gênero e Identidade Cultural na Épica Portuguesa Ultramarina: Vênus e o Oriente em Os Lusíadas de Camões

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/2bf860qx>

Journal

Lucero, 8(1)

ISSN

1098-2892

Author

Fonseca, Pedro

Publication Date

1997

Copyright Information

Copyright 1997 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Discurso do Gênero e Identidade Cultural na Épica Portuguesa Ultramarina: Vênus e o Oriente em *Os Lusíadas* de Camões

Pedro Fonseca, Universidade Federal de Goiás-Goiânia

Correntes contemporâneas da mais recente crítica literária têm focalizado a sua atenção no estudo do gênero como um dos mais influentes aspectos na produção, circulação e consumo do discurso literário (Ruthven 9; Showalter 1-13). Investigadores da moderna teoria do gênero na análise literária reconhecem que, tradicionalmente, a grande maioria das línguas e dos discursos da cultura ocidental caracteriza-se como essencialmente “phallogocentric” (Cuddon 341), isto é, uma combinação dos termos ‘phallogocentric’ (centrado no *phallus*) e ‘logocentric’ (centrado no *logos*, na Verdade da palavra) que serve para indicar, fundamentada num difuso sistema de binarismos, a ordem do masculino *sobre* o feminino. Essa lógica centralizadora, hierarquicamente valorizada, torna-se evidente a partir da própria estruturação das línguas do Ocidente que privilegiam a forma do masculino como matriz genérica e universal, enquanto que a forma do feminino não passa de uma simples derivação (Showalter 2). Em referência aos problemas decorrentes da inscrição social, cultural e psicológica da identidade sexual, o estudo do gênero—principalmente propugnado pela crítica ginocêntrica—expõe a caprichosa natureza dos hegemônicos modelos de discursos masculinistas fundamentados em princípios próprios de um essencialismo biológico.

Esse universo de valores baseado em distinções propostas pelo discurso do gênero, com o seu respectivo processo de iniciação do sujeito na simbólica ‘Lei do Pai,’ encontra-se, inevitavelmente lastreado por um sistema de argumentações, de tal maneira intersectadas, que revelam uma teia estrutural mantenedora da ordem governante. Tais argumentações, baseadas em ‘hierarquias violentas,’ ao se manifestarem nesse discurso cultural assim engendrado, não aparecem simplesmente “a pure binary forms . . . They are always, already, ordered and broken up through social and cultural terms, other categories of difference, that may include homophobia and/or class, race and age differences” (Kaplan 148). Sintonizando essa problemática, Catherine Mackinnon comenta que configurar o sujeito desse discurso em termos de mera diferença sexual, sem referência a essas formas de manifestação do poder hierárquico, “obscures and legitimizes the way gender is imposed by force” (32).

Entretanto, antes de se analisar o impacto desse complexo dicotômico, retoricizado pelo discurso do gênero, na formação dos padrões imperiais do épico na literatura portuguesa de viagens ultramarinas *vis-à-vis* o modelo camoniano, algumas considerações preliminares merecem ser feitas acerca dessas divisivas noções encontradas naquilo que Richard

Helgerson chama de “forms of nationhood” (8), tradicionalmente concebidas pelo pensamento cultural do Ocidente. Nesse caso, deve-se começar com o próprio conceito de *pater familias* prototipificado pela figura do Adão bíblico—“a father by virtue of being an owner . . . which literally means ‘master of slaves’” (Stoltenberg 68), cuja voz a tradição judaico-cristã ecoa ao rotular como pagãs, infiéis—e conseqüentemente inferiores—as civilizações que se situam além das suas fronteiras, reservando-se no direito de desconsiderar qualquer tipo de tradição cultural periférica que não obedeça aos cânones das narrativas-mestre do Ocidente, cujas fontes são—ironicamente—encontradas nas águas do Mediterrâneo, onde tudo começou. Estrategicamente, verifica-se nessa tradição cultural uma injunção de fatores que, associando o patriarcal ao épico e a virilidade sexual ao direito e poder de domínio, pretendem garantir a supremacia masculinista do homem ocidental sobre a periferia oriental geralmente equacionada à passividade, à inferioridade e à sedução do ignoto exótico e misterioso, elementos esses considerados como atributos ideologicamente herdados de pré-concepções estabelecidas para identificar no Oriente a natureza do feminino. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que o discurso do Ocidente caracteriza-se, desde a antigüidade até as suas mais recentes manifestações, como um processo de “unveiling of the mysteries of an unknown space,” o qual funciona como um verdadeiro “rite of passage allegorizing the Westerner’s achievement of virile heroic stature” (Shohat 146). Como no épico e em

muitas formas do discurso colonial, o simbolismo da conquista torna-se metaforizado pela imagem da sexualidade que funciona, retoricamente, como um meio de reificação e de apropriação da realidade humana e social do espaço conquistado. Nesse contexto, tal desiderabilidade ocidental “becomes involved with metaphors of eroticized scrutiny, penetration, and consummation” (Shohat 146). Freudianamente, os termos dessa conquista representam “a masculine viewer, . . . anticipating full knowledge of nature, which is presented as the naked female body” (Jordanova 87 cit. por Shohat 149-50; 173, n. 47). Nesse sentido, a nudificação torna-se equivalente à objetificação, visto que, “a naked body has to be seen as an object in order to become a nude” (Berger 54).

A nudificação ou desnudação do espaço conquistado, simbolicamente representado pela imagem do feminino, constitui uma mitologia retórica imperialista, estrategicamente promocional, do discurso das viagens e das explorações européias ultramarinas, principalmente no seu período moderno, quando a ciência e o conhecimento tecnológico do humanismo renascentista privilegiam o antropocentrismo como sinônimo do *logos* e do controle desempenhados pelo masculino. Essa mesma retórica imperialista—que, politicamente, opõe a racionalidade do gênero masculino regente da civilização ocidental à irracionalidade e à incontinência feminina características do Oriente (e, por extensão, do Novo Mundo)—é articulada no Canto Sétimo de *Os Lusíadas* (1572), quando Camões relata o encontro de Vasco da

Não valerá dos homens resistência,
Que contra o céu não val da gente
manhã;
Mas também diz que a bélica
excelência,
Nas armas e na paz, da gente
estranha
Será tal, que será no mundo ouvido
O vencedor por glória do vencido.
(Camões 204-05)

Assim é que, num misto de projeção mítica e de intenção imperialista hegemônica, a moderna aventura comercial de *Os Lusíadas* prolonga, relativamente ao seu feitiço épico, o tradicional sentido das lutas da Reconquista e das conquistas cruzadísticas, uma vez que "As an extension of intra-Iberian rivalry and of anti-Moorish warfare, Portugal's penetration into the Indian Ocean fits the heroic pattern of its feudal history and thus deserves the epic representation Camões gives it" (Helgerson 161). Esse programa ideológico, relacionado a motivos e ideais cavaleirescos de uma vertente da nobreza portuguesa ainda presa a padrões arcaicos, ao mesmo tempo que prolonga e fortalece o *ethos* militante característico das cruzadas medievais, apresenta—de maneira bastante correspondente—uma imagem heróica da nacionalidade lusitana revelada na formação de ordens hierárquicas consubstanciadas em valores dicotômicos estabelecidos pela centralidade do poder patriarcal. Nesse sentido, Helgerson considera que "The more intensely a discursive form concentrates on the centralized power of the state the more exclusionist it is likely to be with

regard to class and gender. And, conversely, the more inclusive it is, the greater the place it gives women and commoners, the less concerned it will be to assert the prerogatives of monarchic rule" (Helgerson 297-98). Essa problemática, conforme se observou anteriormente, pode ser exemplificada nos momentos do poema camoniano em que, com visível manejo retórico, o poeta elocubra acerca da projeção da superior virilidade épico-civilizacional da ocidental raça lusitana sobre o espaço oriental desejado como portador de reações 'naturalmente' subalternas e passivas. Perspectivando-se essa problemática em termos de discurso do gênero, tais "forms of nationhood" indentificam-se, claramente, como formas do desejo masculino referenciadas àquela disposição dicotômica da mentalidade europeia caracterizada pela supremacia da agressiva masculinidade ocidental sobre a passiva feminilidade oriental, bizarramente erotizada e provedora do subtexto sobre o qual a legitimação da apropriação e da submissão (muitas vezes realizada violentamente) foi feita no período das grandes descobertas e das explorações ultramarinhas. Assim é que, por transferência de motivos ideológicos, "The otherness of the Eastern becomes the otherness of the second 'sex'" (Quint 29).

Em termos espaciais, essa discutida ambição por um 'centro'—i. e., um luminoso "locus of rationality and morality" (Shohat 141) a ser encontrado no próprio seio da cultura europeia—manifesta-se perspectivada em relação às nebulosas áreas periféricas da Europa caracterizadas por uma realidade cultural irracional, principalmente com relação às

regiões orientais que passam a ser “projected as the tangled sites of violent impulse and anarchic lust” (Shohat 141). Consoante as imagens básicas dessa configuração binária *centro vs periferia*, não só a exploração do Oriente como também a exploração dos espaços coloniais, sobre os quais o expansionismo europeu se exercita, são concebidas como uma penetração em geografias erotizadas, em continentes imaginariamente obscuros e exóticos que requerem do desejo masculino europeu a satisfação simbólica das suas fantasias sexuais normalmente configuradas como desvirgindamento ou resgate. Sobre esse aspecto Kirkpatrick Sale comenta que “It is every rape fantasy ever penned up, dripping with ugly macho triumph” (140). Em termos discriminatórios, essa visão exploratória do europeu constitui um dos componentes básicos do que se entende por complexo misoginista que caracteriza, tradicionalmente, a mentalidade e as formações culturais do Ocidente. É bastante profusa a história do pensamento misoginista na cultura ocidental, mas alguns exemplos, colhidos da antiguidade e de alguns casos da expansão colonialista europeia, servem para situar perfeitamente bem essa visão masculinista do europeu discriminatória da mulher correspondida a espaços não-europeus, os quais são metaforicamente configurados para receberem a disseminação de princípios simbólicos ideologizados para retratar a imagem feminina.

Dentre tais exemplos—que indicam mais proximamente a superimposição da imagem do feminino sobre a realidade oriental—, destacam-se aqueles que se

referem à luxúria e à insaciabilidade sexual, correspondendo a imagem da mulher degradada pelo prazer carnal, de regência demonológica, ao paganismo, à idolatria ou mesmo à corrupção de costumes atribuídos aos povos orientais. Tais costumes, geralmente ligados à depravação, à incontinência e ao exotismo religioso e profano, apesar de imorais e desvirtuosamente sedutores, apresentam-se, entretanto, como atraentemente misteriosos e desafiadores aos olhos dos exploradores europeus, apeteendo-os no seu desejo de devendamento e na satisfação erótica da sua descoberta. Se, por um lado, esse aspecto da desiderabilidade erótico-sexual da exploração europeia ultramarina corresponde a um processo de naturalização—e, em muitos casos, mesmo de animalização—do espaço explorado e, no caso da empresa colonial, conquistado; por outro, tal desiderabilidade corresponde a estratégias ideológicas anunciando o desejo do Ocidente de controle e de poder, de dominação e de exercício das suas prerrogativas androcêntricas, pretensamente superiores nos dados constituintes do seu plenipotente complexo cultural patriarcalista e masculinista. Toda essa configuração mental modula-se perfeitamente na disposição para a aventura épica que caracteriza muitos dos andamentos da cronística das descobertas e das explorações ultramarinas, cujo exemplo mais acabado, em termos de gênero, é a epopéia lusíada de Camões. Nesse sentido, conforme comenta Cuddon, a proposta épica constitui-se numa metáfora para representar as ansiedades

européias desejosas do Outro: "It is as if the magnetism of the East, the spell is cast, inspired Europeans to create or recreate an East which would accord with what the West wanted it to be: mysterious, wonderful, bizarre and perhaps even immoral" (664).

Em *Os Lusíadas*, essa temática dos encantos sedutores exercidos pelo Oriente é bastante recorrente, sugerindo, em várias passagens, o lado corrompedor dessa sedução fascinante. No Canto Segundo, a natureza feminilizada dessa sedução—se bem que sutilizada no tratamento do seu aspecto corrupto—é personificada por Vênus, verdadeira protetora e propiciadora da 'orientalização' dos portugueses, uma vez que é através da deusa do amor pagão que a expedição de Vasco da Gama resulta-se bem sucedida no plano simbólico da significação mitopoética da epopéia camoniana. Aqui, as qualidades arquetípicas da mulher como símbolo da erotização encontram no espaço oriental—sexualmente feminilizado pelo desejo europeu—um lugar perfeito de atuação: a deusa, metáfora do espaço, apresenta-se, por isso mesmo, exuberante na sua nudez, eroticamente descrita e irresistivelmente concupiscente no momento em que, maliciosamente sedutora, franqueia-se disponível aos prazeres de Júpiter com a finalidade de fazê-lo interceder em favor dos portugueses, amainando, assim, as adversidades por que passam na sua empresa navegatória:

Tão formosa no gesto se mostrara
Que as estrelas e o céu e o ar vizinho
E tudo quanto a via, namorava.
Dos olhos, onde faz seu filho o ninho,

Nuns espíritos vivos inspirava
Com que os pólos gelados acendia,
E tornava do Fogo a Esfera, fria.
.....

Os crespos fios de ouro esparziam
Pelo colo que a neve escurecia;
Andando, as lácteas tetas lhe tremiam,
Com quem Amor brincava e não se via.
Da alva petrina flamas lhe saíam,
Onde o Menino as almas acendia.
Pelas lisas colunas lhe trepavam
Desejos, que como hera se enrolavam.

Co'um delgado cendal as partes cobre
De quem vergonha é natural reparo;
Porém nem tudo esconde nem
descobre

O véu, dos roxos lírios pouco avaro;
Mas, para que o desejo acenda e dobre,
Lhe põe diante aquele objeto raro.
Já se sentem no céu, por toda a parte,
Ciúmes em Vulcano, amor em Marte.

.....
E destas brandas mostras comovido
[i. e, Júpiter],
Que moveram de um tigre o peito duro,
Co' o vulto alegre, qual, do céu subido,
Torna sereno e claro o ar escuro,
As lágrimas lhe [i. e., de Vênus] alimpa
e, acendido,
Na face a beija e abraça o colo puro.
De modo que dali, se só se achara,
Outro novo Cupido se gerara. (56-58)

Pouco é deixado 'descoberto' nessa descrição de Vênus, eroticamente desnudante na epopéia camoniana. Mas mesmo quando as ninfas, que povoam a intencionalidade mitopoética da recompensadora Ilha dos Amores, são retratadas

cobertas, ainda que parcamente, a sensualizante voz poética francamente se deleita num fetichismo provocado pelas cores e textura orientais da “lã fina e seda diferente, / Que mais incita a força dos amores . . .” (255). O puritano Dr. John Reynolds, bastante perceptivamente—apesar do seu contexto de referência ser outro que não o camoniano—, adverte acerca do poder metonímico dessas delicadezas vestuárias que “stir up desire” (Cit. por Garber 29).

A sedução de Júpiter por Vênus, metáfora do espaço oriental sexualizado, configura, para além do simplesmente erótico, esse mesmo espaço com motivos da corrupção. Nesse sentido, ao provocar a possibilidade de um contato incestuoso da deusa com o seu pai olímpico, Camões ironicamente naturaliza—num misto de falácia intencional e discriminação cultural—no paganismo do Ocidente hipostasiado ao Oriente pela presença da deusa, a possibilidade da transgressão de um dos mais severos códigos morais da sua tradição judaico-cristã, a qual o superioriza ética e religiosamente como ‘civilizado.’ É interessante notar que essa instância do amor incestuoso referido ao espaço oriental—inclusive motivo de comentário por Santo Agostinho ao citar a rainha babilônica Semírames que “killed her son, because she, his mother, had dared to defile him by incestuous intercourse” (Agustine bk XVIII, ch 2)—, é explorada por Camões não só no plano mitopoético da sua obra mas também em referência ao legendário contexto histórico que lhe serve de substrato. Considerando os desconcertos da paixão amorosa incitada cegamente pelas flechas dos multiplicados

Cupidos, filhos de Vênus, observa que

Destes tiros assim desordenados,
Que estes moços mal destros vão
tirando,
Nascem amores mil desconcertados
Entre o povo ferido miserando;
Exemplos mil se vêm de amor
nefando,
Qual o das moças Bíbli e Cineriã,
Um mancebo de Assíria, um de Judéia.
(245)

Camões, fazendo coro à formação mental misoginista da sua tradição cultural, moraliza a culpa desse ‘amor nefando’ atribuindo-o à responsabilidade feminina: “Mas eu creio que deste amor indino / É mais culpa a da mãe que a do menino” (246).

Esse esquema tropológico da amorosidade oriental representa, não só no discurso camoniano como também na cronística colonial resultante das explorações e das conquistas ultramarinas, uma marca ideológica, politicamente estrategizada, do eurocentrismo cultural, a qual consiste em reduzir o Outro e a sua civilização periférica à condição de realidades moralmente censuráveis pela sua estranheza e pela sua natureza selvagem, necessitadas de repressão, controle e domínio. Essa construção, visivelmente dicotômica—arbitrária mas firmemente enraizada em princípios religiosos, filosóficos e científicos—, privilegia o discurso hegemônico do Ocidente fundado na patriarcalidade, ao mesmo tempo que serve de modelo mental para a composição de discursos narrativos modelares do sistema de

apropriação do Oriente pelo Ocidente, tais como as 'histórias' e as 'épicas' do período das explorações, conquistas e colonização ultramarinas. Em relação ao tema da impulsiva passionalidade amorosa, da libidinosidade e da erotização sexual atribuídas ao Oriente, tal sistema apropriador 'naturaliza' o aspecto psicocultural dessas disposições, o que vale dizer, inferioriza-as com a finalidade de superimpor a 'superioridade' do estado cultural do Ocidente. O que Shohat analisa em relação à mentalidade colonialista—que promove "the reduction of the cultural to the biological, the tendency to associate the colonized with the vegetative and the instinctual rather than with the learned and the cultural . . . [e que vê os povos colonizados] "projected as body rather than mind, much as the colonized world is seen as raw material than mental activity and manufacture" (137)—pode, perfeitamente bem, ser também considerado em relação ao modelo oriental. Assim é que, por esse ângulo analítico, a temática da liberalidade amorosa, erótico-sexual de Vênus e de suas ninfas, em relação isomórfica com o Oriente eroticamente sexualizado, pode ser analisada em correspondência com o androcentrismo patriarcal e masculinista que caracterizam a nacionalidade épica e histórica de *Os Lusíadas* como forma de expressão da identidade logocêntrico-cultural do Ocidente.

Essa problemática—formalizada pelo discurso do gênero—configura-se na tentativa camoniana de nacionalizar a sua épica baseada na supervalorização hierárquica das formas patriarcais e homocêntricas da sua realidade pátria e

ocidental em contraste com a subserviência—e mesmo denegação—das formas de expressão ginocêntrica da feminilidade oriental. Essa estratégia torna-se bastante evidente no já referido episódio da Ilha dos Amores, onde o poeta apresenta uma visão apocalíptica e tendenciosamente orgiástica do amor físico e metafísico que serve como motivo mitopoético para recompensar o honorável desempenho dos viris e épicos portugueses na conquista do caminho marítimo para as Índias. Vênus, a deusa da feminilidade e da erotização do amor passional—dedicada à proteção e ao prazer dos portugueses, mais por razões instintivas de maternidade amorosa do que por algum motivo racional—promove uma verdadeira epifania lúdico-sexual para 'honrar' o desempenho heróico dos fatigados soldados de Vasco da Gama ao criar, no seu caminho de retorno à Pátria, uma oceânica e luxuriosa ilha flutuante. Num verdadeiro cenário reminiscente do *locus amoenus* da tradição dourada da antigüidade greco-romana, essa tropologia insular é povoada por gazeificadas, mas sensualmente pujantes ninfas. Desejosas e incitadas ao prazer amoroso, negaceantes—mais por jogo da provocação do deleite pelo retardamento da sua saciação do que por negação da sua vontade—aos 'incendiados' portugueses em abstinência libidinal nos duros e longos meses de travessia marítima, essas divindades eróticas acabam finalmente por submeterem-se ao assédio amoroso violentamente gentil. Na orgia que se segue, mesmo o "com amores mal afortunado" (256) Lionardo, um dos soldados da esquadra de Vasco da Gama,

consegue o seu 'prêmio' quando, finalmente, a sua ninfa oceânica "Toda banhada em riso e alegria, / Cair se deixa aos pés do vencedor, / Que todo se desfaz em puro amor" (258).

A ordem social representada por essas modalidades cavaleirescas—que, evidentemente constituem-se de motivações tomadas do vocabulário ao estilo do amor cortês—parece, ironicamente, reproduzir aquela mesma ideologia do gênero que o poeta condena em relação ao Oriente retratado com traços característicos da lascívia. Entretanto, depois que os votos de casamento entre os portugueses e as ninfas são feitos e as suas cerimônias realizadas, Tétis, a ninfa consorte de Vasco da Gama, revela que a encantada e premiada Ilha dos Amores não passa de um símbolo muito nítido para significar as recompensas sublimes que a Honra confere aos valorosos portugueses. Nesse momento emblemático, Camões situa a aventura épica portuguesa inteiramente não somente dentro do contexto dos requeridos valores cristãos e morais do Oeste patriarcal mas também dentro do esquema hierárquico das noções ibéricas relativas ao conceito de Honra, o qual era considerado de "paramount importance [to the] right ordering of social relationships" (Wilson 43).

Além desses aspectos, caracteristicamente reveladores de uma política masculinista de ordem e poder, é tentador examinar, ainda a propósito desse segmento do discurso camoniano, que trata da superimposição do honorável patriarcalismo europeu sobre a realidade oriental, aquilo que Louis Montrose—ao comentar acerca das estratégias que fazem

do discurso colonialista um discurso dominante—considera como "textual sites where [the] dominant discourse is under stress" (141). Dessa maneira, o momento de "stress" nesse discurso, assim dominante, pode ser especialmente referido em relação ao episódio das cerimônias de casamento descritas acima, uma vez que elas parecem acentuar o sentido do ritual simbólico de elevação dos valorosos portugueses, através do consórcio com as ninfas, ao status de verdadeiras divindades oceânicas. Nesse sentido, tais cerimônias reencenam o ritual mitológico do mundo antigo conhecido como *Hieros Gamos* ou 'casamento sagrado.' Segundo Barbara Walker esse ritual teogônico

was the essential ceremony of king-making throughout the ancient world, because no king could be allowed to rule unless he was an accepted spouse of the Goddess . . . [que por meio desse expediente] preserved matrilinear succession . . . The idea that marriage to the queen was a necessary prerequisite for male sovereignty grew naturally from the time when women owned [o sentido de propriedade do mundo]. In ancient Israel also, kings were married and crowned at the same time, having been chosen by royal women, who performed the ceremony (182-83).

No nível da estrutura motivacional e estilística, que qualifica *Os Lusíadas* como modalidade do épico consubstanciado nos valores heróicos e histórico-nacionais da

raça portuguesa representada masculinamente, essa simbologia do *Hieros Gamos*—tradicionalmente caracterizado como o tropos da preservação da regência do princípio feminino—apenas aparentemente indica uma contradição. Entretanto, tal contradição se desfaz se observar-se que, na economia episódica do enredo do poema, o *Hieros Gamos* funciona como uma espécie de emblema figurativo para simplesmente significar o consórcio dos portugueses com as divindades como uma espécie de troféu merecidamente a ser auferido pelos valorosos guerreiros. Aqui, o que fica estabelecido é a idéia de que a imagem do feminino, orientalmente conotada, reforça, mais uma vez, a supremacia do masculino.

Tal ideologia androcêntrica parece ainda mais poder ser explicada se se considerar que o fato de os portugueses quererem levar as suas ninfas-troféus para a sua Pátria representa, claramente, não só um mecanismo de rapto e de apropriação do natural (i. e., da naturalidade mítica) mas também um mecanismo de reificação dessa realidade mitológica natural que se coisifica ao se transformarem em dados culturais alocêntricos. Nesse ponto, pode-se mesmo argumentar se tais ninfas, erradicadas do seu *habitat* mitológico não seriam, em Portugal, objetificadas na condição de mulheres consideradas para a finalidade única de serem simplesmente 'fruídas' como amantes, visto que, para qualquer outro mister a sua natureza mitológica dificilmente poderia servir.

Na esteira dessa interpretação, podem ainda ser explicadas as seguintes e deslumbradas palavras do soldado da expedição de Vasco da Gama, Veloso, ao

referir-se às ninfas que se franqueiam como objeto de caça: "—Senhores, caça estranha, disse, é esta! / Se inda dura o gentio antigo rito, / A deusas é sagrada esta floresta" (255).

Conforme se percebe, o assédio sexual—ainda que descrito como desejado pelo objeto de sua provocação—e o resgate amoroso não passam, no discurso da exploração e da conquista ultramarina (como no caso de Camões) e no discurso colonial (como em casos registrados por muitos cronistas do Novo Mundo), de metáforas ideológicas do discurso europeu dominante construídas em correspondência estratégica com a sua política sexual de controle e de dominação das terras descobertas.

Referências bibliográficas

- Augustine, Saint. *The City of God*. Trans. H. Bettenson. New York: Penguin, 1977.
- Berger, J. *Ways of Seeing*. London: BBC and Penguin, 1977.
- Camões, L. V. de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.
- Cuddon, J. A. *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. New York: Penguin Books, 1992.
- Garber, M. *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Harper Perennial Collins, 1993.
- Helgerson, R. *Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- Kaplan, C. *Sea Changes: Culture and Feminism*. London: Verso, 1986.
- MacKinnon, C. *Feminism Unmodified*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Montrose, L. The work of Gender and Sexuality in the Elizabethan Discourse of discovery. In: *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids*. Ed. D. C. Stanton. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Quint, D. *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Ruthven, K. K. *Feminist Literary Studies: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Sale, K. *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. New York: Plume, 1991.
- Shohat, E. and Stamm, R. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London and New York: Routledge, 1994.
- Showalter, E. Introduction: The Rise of Gender. In: *Speaking of Gender*. New York: Routledge, Chapman and Hall, 1994.
- Stoltenberg, J. *Refusing to be a Man: Essays on Sex and Justice*. New York: Meridian / Penguin Books, 1990.
- Walker, B. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
- Wilson, M. *Spanish Drama of the Golden Age*. Oxford: Pergamon, 1969.