

**Celdon Fritzen**

**MITO E LUZES EM REPRESENTAÇÕES DA AMAZÔNIA**

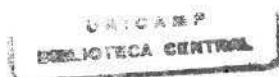
Tese ao Curso de Teoria e  
História Literária do Instituto de  
Estudos da Linguagem da  
Universidade Estadual de  
Campinas, para obtenção do  
grau de Doutor em Teoria e  
História Literária, na Área de  
Literatura e Outras Produções  
Culturais

Orientador: Prof. Dr. Francisco  
Foot Hardman

UNICAMP / IEL

Campinas, 2000

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE



Este exemplar é a reprodução final da obra  
defendida por CELDON FRITZEN

é aprovada pela Comissão de Defesa da

16/03/2001

UNIDADE B.C.  
N.º CHAMADA: F919m

V. Ex.  
TOMCO 44222  
PROC. 16-392107  
C ☐ D ☒  
PREÇO R\$ 11,00  
DATA 22/04/01  
N.º CPD

CM-00155002-9 CHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

Fritzen, Celdon  
F919m Mito e luzes em representações da Amazônia / Celdon Fritzen. - -  
Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: Francisco Foot Hardman  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Estudos da Linguagem.

1. Amazônia. 2. Iluminismo. 3. Mito. 4. Viagens. 5. Literatura  
brasileira. I. Hardman, Francisco Foot. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.



## AGRADECIMENTOS

Difícil fazer menção a todos aqueles que de uma forma ou de outra cooperaram para que este trabalho pudesse ser concluído. Necessário porém é tentar nomear alguns elementos desta série que a memória não pode inteiramente honrar, mas que contribuíram afetiva ou criticamente para sua concretização.

A meus irmãos, Cesar e Celmo, a meus pais, Delci e Mario, quero agradecer pelo apoio constante e pela sua douda ignorância que me permitiu em muitos momentos ter a felicidade de poder rir de mim mesmo.

Aos tantos amigos que fiz durante estes anos de estudo na UNICAMP e que espero saber preservar daqui para adiante (Ana Cláudia, Valéria, Marco, Edmir, Miza, Cido, Patrícia, Silvio, Irê, Cristina, Pablo, Teca, Marcos Lopes, Rita, Everton), obrigado pela audição e a crítica.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos que oportunizou a dedicação exclusiva a este trabalho. Não posso deixar de mencionar a prontidão e simpatia dos funcionários das bibliotecas do IEL e IFCH ao longo destes anos. Obrigado também à Rose, Cléber, Rogério, Carlos, Wilson, funcionários da Secretária de Pós-Graduação e do Setor de Informática que não poucas vezes souberam me resolver problemas de ordem prática.

Agradecimentos a Hakira Osakabe, Luis Dantas, Jeanne Marie Gagnebin e Oswaldo Giacóia, pela paciência de mestres que tiveram comigo e que espero poder reproduzir entre meus alunos.

Meu reconhecimento ao Prof. Francisco Foot Hardman pela confiança que depositou desde o início na execução do projeto e pela crítica atenta que tornou possível o amadurecimento intelectual do jovem orientando.

À Mírian pelo muito que ouviu e pelo que me pode ser durante o atribulado percurso que trilhei. Enfim, a todos àqueles que indiretamente ou não ajudaram-me a transpor essa linha fugaz entre os devaneios e a exigência intelectual, minha gratidão.

## RESUMO

Este trabalho analisa um conjunto de textos ambientados na Amazônia procurando enfatizar neles os procedimentos de representação dessa região e de seus habitantes. Como articulador das relações entre os textos e com tais objetos, elegeu-se a dialética entre mito e esclarecimento. Crônicas do Descobrimento (Carvajal e Acuña), poema (*A Muhuraida*, de Wilkens), relatos de viagem (Wallace e Bates), romance (*O Missionário*) e contos (também de Inglês de Sousa), ensaios (Euclides da Cunha), todos esses textos são interpretados a partir do lugar da emergência específica de cada um dentro de um processo de desencantamento do mundo que responde à ascensão dos valores laicos burgueses e ao crivo correlato da razão de Estado. Assim, novas formas discursivas de apreensão da Amazônia e seus habitantes, distintas da apreensão mítica que os primeiros cronistas efetivaram, são levadas a cabo nos relatos de viagem de naturalistas e, por fim, esse debate entre a consciência esclarecida e a percepção mítica da natureza amazônica alcança os textos de escritores da Geração de 1870.

## RÉSUMÉ

Ce travail analyse un ensemble des textes environnés dans l'Amazonie, avec le but de donner emphase aux procédés de représentation de cette région et de leurs habitants. Comme articulation des relations entre les textes et avec tel corpus, on a choisi la dialectique entre le mythe et l'éclaircissement. Chroniques de la découverte (Carvajal et Acuña), poème ( *La Muhuraida*, de Wilkens), récits de voyages (Wallace et Bates), un roman (*Le missionnaire*) et des contes (aussi ceux de Inglês de Sousa), essais (Euclides da Cunha), tous ces textes sont interprétés à partir du lieu de l'émergence spécifique de chacun dans un processus de désenchantement du monde qui répond à l'ascension des valeurs laïques bourgeois et au crible correspondant de la raison de l'État. Ainsi, des nouvelles formes de discours d'appréhension de l'Amazonie et de leurs habitants, distinctes de l'appréhension mythique que les premiers chroniqueurs ont effectués, sont amenés dans les récits de voyage des naturalistes et, finalement, ce débat entre la conscience éclairée et la perception mythique de la nature amazonique atteint les textes des écrivains de la Génération de 1870.

## SUMÁRIO

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SECÃO CIRCULANTE

Introdução .....	01
------------------	----

### **PRIMEIRA PARTE** – Da tradição mítica dos primeiros cronistas à crítica “esclarecida”

Carvajal .....	13
Acuña .....	35
Wilkens .....	56

### **SEGUNDA PARTE** - A Ilustração viajante e suas sombras

Wallace e Bates .....	101
-----------------------	-----

### **TERCEIRA PARTE** – Dois escritores da Geração de 1870 e a Ilustração viajante

Inglês de Sousa .....	169
Euclides da Cunha .....	210

Epílogo .....	258
Bibliografia .....	265

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SECÃO CIRCULANTE

## INTRODUÇÃO

Seria então isso a viagem? Uma exploração dos desertos da minha memória, e não tanto daqueles que me rodeavam? LÉVI-STRAUSS

Em 1994, numa Quarta-feira de Cinzas, eu havia cruzado o Brasil de Santa Catarina até um dos extremos norte do país para iniciar minha vida no magistério superior trabalhando na Universidade Federal de Roraima. Hoje, já não mantenho nenhum vínculo formal com aquela instituição de ensino, todavia, inegavelmente, estes ensaios são frutos dessa experiência, eles são um esforço para compreender alguns sentimentos despertados pelas máscaras do mundo amazônico em meu cotidiano de agente das Luzes e viajante.

Quando rumava, por exemplo, em direção ao *campus* avançado de São Luís do Anauá por uma estrada precária e recém aberta através do coração da floresta selvagem, eu me surpreendia ante a imponente de uma vegetação que paradoxalmente terminava por passar monótona pela janela empoeirada do ônibus. Uma sensação de promessa e lamento rondava as perguntas que me propunha acerca da razão ou não de estar inserido em mais um projeto de 'expansão civilizatória', percorrendo uma rota que talvez nos próximos dez anos fosse retomada pela mata assim como outros tantos caminhos que no curso de séculos da colonização também terminaram em ruínas de uma civilização que não se efetivou. Até que ponto não era eu também mais uma ruína, um bárbaro com um diário de classe na mão?

No período das chuvas, quando nossa nave naufragava na lama, infranqueável sem a chegada dos próximos viajantes que solidária e necessariamente se ajudarão na superação do obstáculo, o motor desligado permitia ouvir o silêncio das paisagens de exílio: uma sensação de extravio da civilização alcançava a vontade e o medo brotava em meu olhar seduzido pelo convite que a mata escura propunha. Quando desci numa balsa comercial o rio Amazonas de Manaus a Belém, fiquei fascinado pelas histórias fantásticas narradas pela tripulação local, percebi que de alguma forma elas eram já um esforço para compreender o informe que o homem experimenta primeiramente como indomável antes que uma linguagem ofereça alguma forma reconhecível ao medo que a impotência suscitou. Com a palavra, os marinheiros construía um medo regularizado que, no fim, apaziguava a radical angústia sem nome que as solidões e o silêncio dos sertões amazônicos evocavam.

Desde que chegara, comecei a apresentar-me à vastíssima literatura produzida sobre a Amazônia, buscando humildemente nos discursos alheios um interlocutor que me permitisse compreender os efeitos produzidos em mim por um mundo cuja exterioridade predominantemente era vazia de inscrições históricas que testemunhassem a existência da ação transformadora do homem. Na verdade, suspeitava que era essa propriedade ociosa que estava na raiz das sensações de extravio e utopia experimentadas no contato com aquela realidade. Apesar das diferenças de tempo e cultura, muito do que intuitivamente eu experimentara reconheci formalizado nas leituras que freqüentei.

Numa passagem de seu relato de viagem na Amazônia, Spix e Martius, por exemplo, animados pelo espírito científico do século XIX, criticavam superstições (homens com cauda, tribos de anões ou de gigantes, cidade das amazonas, demônios fantásticos, etc.) disseminadas nas tribos brasileiras e que seriam “a prova de um estado primitivo desses povos”. Contudo, desenvolvendo linhas abaixo uma interpretação de um costume indígena associado a essas superstições, os viajantes pareciam suspender o grau de superioridade civilizada com que encaravam os acontecimentos para estabelecerem uma certa identidade com os primitivos. Por um breve momento, pareciam aqueles bávaros compreender no seu destino de *homo faber* o mesmo destino que move os índios a inscreverem na carne do mundo signos da sua presença com o intuito de esconjurar o vazio das paisagens sem história da Amazônia:

Talvez motivado por esse medo de fantasmas, costumam eles colocar, num ou outro ponto da mata solitária, objetos de sua vida diária, por exemplo, armas, molhos de ervas ou penas de pássaros, quer como oferenda expiatória às potências tenebrosas, quer como sinal de

encorajamento, indicando que essa solidão, tão cheia de impressões sinistras, já percorrida por seres humanos está com isso livre dos malignos demônios<sup>1</sup>.

Assim como aqueles selvagens tentariam afastar a ameaça desconhecida das paragens desertas de humanidade onde habitavam, assim também os agentes colonizadores se deslocaram para a Amazônia com a confiança de quem traz em si os instrumentos aptos a esconjurar o vazio de uma natureza aparentemente desprovida de historicidade (– claro que da *sua* historicidade!). Então, essa solidão amazônica deserta de signos perturbaria também – além dos mencionados “primitivos” – a própria decisão de vários viajantes, impondo-se como um espaço desincorporado de tempo, como um exterior sem intimidade a que o homem lança a palavra a fim de imprimir-lhe uma imagem na qual possa se reconhecer. A Amazônia mostrar-se-ia através de uma variedade discursiva como o palco de um embate entre o verbo e o caos; desmesura vazia que o homem tentaria subjugar impondo-lhe uma medida identificadora. Objetivo colonizador e simbólico que se perseguiria tanto pela viagem quanto pelo relato, já que o conhecimento brotaria, no caso dos naturalistas, do encontro dessa linguagem codificada pela ciência e esse exterior vazio dado à percepção. Tarefa heróica então de minúsculos e civilizados titãs insurretos não mais contra os deuses, mas contra a ausência de si no espaço.

Tarefa também não menos digna de extravios, decepções e desesperos. Daí o tédio de Agassiz diante da monotonia amazônica causada pela ausência, além do ciclo europeu das estações do ano, de elementos que denotassem a “presença do homem”<sup>2</sup>; daí a saudade ansiosa da terra natal a que a solidão amazônica impeliu Avé-Lallemant<sup>3</sup>, daí o horror de que nos fala Martius diante de uma terra vazia de sua história ameaçando-lhe de todos os lados no ponto mais distante a que chegou na Amazônia, extrema periferia de uma Europa que ele ainda traz em si, enquanto desenhava os objetos dados à sua percepção. No fim, era o movimento de expansão do espírito ocidental que Martius acreditava realizar em seu trabalho, na viagem, no relato, e através do qual tentava reprimir o vazio que lhe cercava, vazio que parecia assolá-lo da mesma maneira que aquelas figuras aberrantes desenhadas por Goya tentam os sonhos de Santo Antônio<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> SPIX, MARTIUS. *Viagem pelo Brasil* (1817-1820). Belo Horizonte : Itatiaia ; São Paulo : Edusp, 1981, p. 182.

<sup>2</sup> AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil* (1865-1866). Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : Edusp, 1975, p. 211 e 209, respectivamente.

<sup>3</sup> AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No Rio Amazonas* (1859). Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : Edusp, 1980, p. 211.

<sup>4</sup> “Profundamente empolgado pelo arrepio desta solidão selvagem, me sentei para desenhá-la. Mas não tentarei descrever ao leitor os sentimentos que durante este trabalho comoviam a minha alma. Este era o ponto mais ocidental a que eu podia estender a viagem. Enquanto me oprimia com todos os terrores de uma solidão destituída de seres humanos, sentia indizível saudade da companhia de homens da cara Europa civilizada. Pensei como toda cultura e



Reconhecendo nesses textos um pouco da minha experiência dilacerante, resolvi que deveria trabalhar a hipótese de uma Amazônia como figura do desconhecido, figura de uma sorte de natureza ainda sem história e que nos textos que me proporia interpretar se faria conhecida pelo já conhecido, por uma espécie de *discurso desnaturalizador* cujas condições históricas de possibilidade apresentá-lo-iam como *naturalizado*, como detentor de um valor de verdade intrínseco. Explico.

Estar diante do deserto, terra que muitas vezes não comporta signos de qualquer sociedade inscritos no espaço, implica uma maior dificuldade de assimilar as experiências proporcionadas pela viagem. Assim, as viagens seriam aparentemente o pano de fundo que permitiria o surgimento de fatos relatáveis; porém, mais profundamente, os relatos seriam o registro desse *desencontro* do conhecido mundo histórico dos viajantes com o desconhecido mundo sem história da Amazônia<sup>5</sup>. A viagem que se desdobra no frágil limite entre o Mesmo e o Outro, faz com que escrever seja não perder as referências que situam o sujeito do discurso diante daquilo cuja compreensão ignora. Os diários, as crônicas pioneiras, os relatos de viagem, os contos e romances ambientados na Amazônia, para mim, não deixavam de ser discursos que produziam uma sorte de história desse desencontro. Digo desencontro porque toda a tradição de textos produzidos na Amazônia (desde Carvajal vamos ver), dentro dos limites de cada linguagem, filtrava essa experiência do encontro brutal com o novo que se designou amazônico menos desvendando-lhe o segredo (- se isso é possível) que oferecendo-se balizas referenciais a partir de outros relatos. Um conjunto de representações construído historicamente sempre era requerido e utilizado como estratégia de controle dessa adversidade. Assim, aparentemente seria a viagem que proporcionaria matéria para o relato, mas, mais profunda e paradoxalmente, *o relato seria anterior à viagem que originaria o relato e, nele, o desencontro dissimulava-se como reencontro de uma configuração de saber e poder que legitimava um determinado valor de verdade*.

Em face das modificações que os valores sofrem ao longo da história, não havia uma unidade discursiva, mas antes discursos que na sua efetivação, por um lado, permitiam um

---

salvação da humanidade tinha vindo do oriente. Dolorosamente comparei aqueles países venturosos com este ermo pavoroso; entretanto, mesmo assim me felicitava por estar aqui, levantei mais um olhar para o céu, e volvi corajosamente o espírito e o coração para oriente amigo". SPIX, MARTIUS. Op. cit., p. 240. Martius está nesse momento na Cachoeira Araraquara.

<sup>5</sup> A perspectiva que estou abordando é a do etnocentrismo dos relatos de viagem. Isso não significa dizer que desconsidere a especificidade da história das populações indígenas amazônicas. Sobre uma crítica da antropologia ao esvaziamento do universo cultural dos primitivos amazônidas. cf: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.



controle sobre o desconhecido ao inscreverem-lhe signos para dominar sua estranheza sem nome; e que, por outro, acabavam por dar aos sujeitos da enunciação um espelho onde justificavam seu próprio valor. Escrever sobre a Amazônia seria, num sentido aqui estrito, escrever sobre a ausência de mundo a partir da memória do mundo que os viajantes levavam em si, tentando dominar, por esse movimento discursivo, o desconhecido<sup>6</sup>. Para não me refugiar das descontinuidades históricas compreendi que devia ter sempre em mente que os modos discursivos pelos quais a alteridade amazônica era apreendida não se mostravam constantes através da história. Não encontraria através dos textos um Mesmo estático em seus procedimentos de inquirição, interpelando inutilmente um Outro irredutível em seu silêncio monótono. Conhecer pelo já conhecido não significa que não haja transformação no ato de conhecer ou mesmo incremento desse ato pela observação e análise que se realizam. Se o conhecimento pode evoluir à perfeição ou apenas claudicar no escuro também não me cabia exaustivamente avaliar. Contudo, evidentemente não podia fechar os olhos ao fato de que as práticas de saber e os seus discursos se modificavam historicamente e resultavam em novas reformulações da percepção da Amazônia e seus habitantes.

Porém, essa perspectiva era demasiado ampla. Havia necessidade de delimitar tanto o *corpus* da tese quanto a questão que me permitiria interrogar a especificidade dos textos eleitos. A dimensão para a qual o projeto se abria poderia torná-lo um peregrino contumaz, esquecido do que o levava a iniciar sua demanda.

Algumas disciplinas e seminários oferecidos pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária do IEL-UNICAMP ajudaram-me a tornar o enfoque do projeto mais definido. As leituras e discussões de textos de Norbert Elias, Freud e Adorno (além de autores brasileiros como Euclides e Mario de Andrade) no curso do Prof. Francisco Foot Hardman, “Modernismo e

---

<sup>6</sup> Euclides da Cunha nos ilustra com uma imagem muito viva esse processo discursivo de expansão da civilização a níveis capilares, quando descreve a colonização por nordestinos das regiões agrestes do rio Purus, no Acre. O autor d' *Os Sertões* capta sutilmente no trabalho de urbanização e designação daquela região esse embate da cultura e da natureza que se desdobra não sem malogros e infortúnios dos primeiros exploradores: “As suas barracas desafogam-se nas derrubadas; e já nas praias, que as vazantes desvendam, já nos ‘firmes’, a cavaleiro das cheias, se delineiam as primeiras áreas de cultura. (...) São a imagem material do domínio e da posse definitiva. A evolução é, deste modo, tangível. Delatam-na até os nomes originais, extravagantes alguns, mas eloquentes todos, das primitivas e das recentes fundações. Na terra sem história os primeiros fatos escrevem-se, esparsos e desunidos, nas denominações dos sítios. De um lado está a fase inicial e tormentosa da adaptação, evocando tristezas, martírios, até gritos de desalento ou de socorro; e o viajante lê nas grandes tabuletas suspensas às paredes das casas, de chapa para o rio: *Valha-nos Deus, Saudade, S. João da Miséria, Escondido, Inferno...* De outro um forte renascimento de esperanças e a jovialidade desbordante das gentes redimidas: *Bom Princípio, Novo Encanto, Triunfo, Quero Ver!, Liberdade, Concórdia, Paraíso...*”. Cf.: CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. Porto : Chardron, 1909, p. 72-3.

Literário e Outros Modernismos: entre identidades e diferenças”, situados sobre o pano de fundo da Segunda Guerra Mundial, provocavam a reflexão sobre o alcance efetivo da civilização na realização da soberania do homem. Na verdade, aqueles autores nos lembravam da face repressiva que institui o desenvolvimento de uma ordem sobre os instintos primitivos: a civilização é, cumulativamente, o resultado do exercício da negação e quanto maior o grau de cultura alcançado tanto maior o mal-estar repressivo que tornou tal desenvolvimento possível. Para mim, isto se ajustava à significação libertária que a Amazônia assumia em muitos textos: o modo de vida primitivo que ali encontravam era encarado pelos viajantes como um retorno romântico do reprimido. Já o curso dos professores Oswaldo Giacóia e Jeanne Marie Gagnebin sobre a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer me descortinou as complexas relações históricas entre a racionalidade científica da cultura ocidental e a compreensão animista da natureza. Em vez da ingênua oposição entre razão e imaginação, os mitos eram apresentados por aqueles filósofos como a contrapartida e o esboço de um ideal de controle do adverso que o esclarecimento iria levar às últimas consequências. Mas, para este, dominar a natureza e o medo do desconhecido tornava-se uma meta cuja implementação passava necessariamente pelo desencantamento do mundo, pelo esvaziamento dos atributos míticos que o homem havia concedido àquilo que ainda não havia compreendido distinta e claramente.

Como pretendia oferecer um panorama mínimo das objetivações da Amazônia, encarei a relação entre esclarecimento e mito como eixo da interpretação que mais se adequaria a esse objetivo. Muito me chamara a atenção as constantes referências lidas nos relatos de naturalistas acerca da diferença entre suas práticas discursivas e a dos cronistas do Descobrimento. Justificavam eles a superioridade do seu discurso tanto com a emulação do formalismo matemático quanto com a crítica à projeção, nos discursos dos descobridores e dos selvagens amazônicos, de antropomorfismos que velariam a objetividade da natureza. Os mitos, encarados a partir do Século das Luzes como superstições humanas nascidas do medo ante aquilo que não se conhece, deveriam ceder o lugar que primitivamente possuíam, enquanto forma de saber legada pela Tradição, para um novo discurso que prometia livrar os homens do medo e torná-los senhores de seu destino.

Sabemos que ao longo dos séculos XVI ao XIX uma nova percepção do homem com relação a si mesmo e ao mundo foi construída. Relacionada à ascensão da burguesia e a formação da razão de Estado, essa percepção obrou o que os românticos lamentaram como o

desencantamento do mundo. Nas crônicas, romances, poemas e relatos de viagens amazônicas, pensei então ser possível reconhecer o processo de conformação de uma percepção secular da Amazônia que se desenvolveria não só a partir da reflexão científica sobre os instrumentos e objetivos de sua prática, mas também na medida que retirava do homem e do mundo o valor estético-religioso que estes antes possuíam, submetendo o mérito de toda ação ao seu aspecto prático exclusivamente<sup>7</sup>.

Claro que um dos perigos dessa abordagem seria a reafirmação de uma leitura da história da cultura ocidental como progresso constante da racionalidade. Tal perspectiva que o século XIX tão arraigadamente defendeu culminaria por justificar todos os atos de barbárie que a expansão do capitalismo e das Luzes perpetraram em nome da emancipação do homem. Todavia, o século XIX também não nos deixou de proporcionar críticas aos rumos assumidos pela sociedade moderna. O romantismo mais combativo - porque sob o nome de romantismo na verdade existe uma diversidade de correntes<sup>8</sup> - já alertava-nos dos perigos a que uma razão desprovida de autocrítica poderia conduzir o homem, arrastando-o para um mundo desprovido de fantasia. Descontentes como Marx e Nietzsche expunham o destino escravizador a que o processo de reificação da natureza e do homem lançava nossa civilização com seus valores supostamente universais. Por fim, no nosso século, Adorno e Horkheimer mais nos convenceram dos perigos a que o esclarecimento enganadoramente nos lançava quando tornava-se menos em reflexão do sujeito sobre a especificidade do processo histórico de sua formação que em obediência fanática aos ídolos massificadores e à razão instrumental. A promessa de liberdade, a que o esclarecimento nos convidava quando submetia o legado da Tradição à crítica, terminava por se converter no mundo amorfo e reprodutível da sociedade burguesa, e, na sua face mais bárbara, no fanatismo técnico dos Estados totalitários.

De forma que, evitando uma perspectiva teleológica, este trabalho, quando se propõe a enfatizar as relações entre mito e esclarecimento num conjunto de textos cuja escolha em seguida justificarei, usa uma definição relativa destas atitudes cognitivas, procurando sempre relacioná-

---

<sup>7</sup> Weber, ao situar as afinidades entre a dinâmica do capitalismo e a ética protestante, apontou a singularidade que constituiu a organização social moderna. Nela, pela primeira vez, a busca do lucro se torna um domínio independente da religião e da arte e passa a responder pelo gerenciamento produtivo das forças sociais. Contudo, embora não menos importante, o aparecimento de uma ciência denominada Economia Política, responsável pela administração racional do Estado, também é correlativo ao esvaziamento do maravilhoso no mundo. WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo : Pioneira, 1967.

<sup>8</sup> LÖWY. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lucaks e Benjamin*. Trad. Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizonte Baptistas. São Paulo : Perspectiva, 1990.

las ao contexto de sua emergência. Isso porque assim como o esclarecimento pode malogradamente conduzir-nos a novas formas de subserviência ao invés da soberania vislumbrada por Kant, também os mitos, cujo campo semântico pode ser designado nas páginas seguintes tanto por “maravilhoso” ou “*mirabilia*”, são efetivamente uma forma de conhecimento do mundo, de domínio do medo diante do incógnito. É a partir desta última perspectiva que se pode, por exemplo, interpretar a presença dos mitos geográficos nos relatos das duas viagens pioneiras pelo rio Amazonas, escritos por Carvajal e Acuña. Ora, se compreendermos a conquista e colonização da Amazônia como uma atividade de expansão dos antropomorfismos especificamente ocidentais, poderemos apontar diferentes procedimentos de representação de si efetivados para controlar tal alteridade. Esses procedimentos ainda podem encontrar-se, no limite, numa aparente oposição encampada pelo *mythos* e o *logos*; porém, o objetivo mais urgente de ambos sempre é o de projetar uma imagem reconhecível como meio de dominar a alteridade radical. Assim se apazigua o sentimento de desencontro fundamental que o desconhecido, denominado posteriormente amazônico, inicialmente provocaria nos sujeitos da enunciação discursiva.

Mas, agora já buscando justificar o recorte do *corpus*, se os textos de Carvajal e Acuña tinham essa propriedade inaugural das representações amazônicas e eram constantemente citados pelos posteriores viajantes ilustrados, instruídos que eram estes da importância de recorrer a toda informação disponível antes de efetivar uma viagem, como determinar as escolhas seguintes numa amostra de textos sobre a Amazônia que poderia se multiplicar com a Hidra de Lerna. Essas questões foram prudentemente propostas pela banca de qualificação do projeto, formada pelos Professores Hakira Osakabe e Luis Dantas, os quais me alertaram (entre outras sugestões que não menciono para não comprometer a economia textual, mas às quais sou grato e cuja feitura por ventura incondizente assumo de modo integral) para a necessidade de determinar um *corpus* textual mais preciso.

Comecei, então, um processo de seleção do abundante material sobre a Amazônia. O plano que estabeleci seguir neste trabalho proporcionou a aplicação de um primeiro crivo. Se eu pensava estabelecer uma análise da construção de imagens da região amazônica e de seus habitantes nos textos de cronistas e naturalistas a partir do processo de secularização social, ainda mais vital me parecia fazê-los dialogar com algumas representações, na literatura, de tal construção.



Assim, se em Carvajal e Acuña procuraria situar a presença de mitos geográficos nos seus relatos menos como ingenuidade que atitude cognitiva legitimada pelo saber da Renascença, no poema heróico *A Muhuraida*, de João Henrique Wilkens, eu trataria de expor o novo uso discursivo dado ao maravilhoso na Amazônia do Marquês de Pombal. Na primeira obra literária produzida naquelas florestas brasileiras, Wilkens já não empregava os mitos senão como artifício ficcional, estratégia poética da qual tem consciência de sua diferença em relação à objetividade dos fatos históricos que seu poema heróico pretende glorificar<sup>9</sup>. Essa modificação de valor sofrida pelos *mirabilia* estava vinculada à emergência de novas condições de produção da verdade introduzidas pelo Século das Luzes. As críticas ao saber da Tradição fundadas no reconhecimento da importância da experiência do sujeito que conhece a partir de si (não mais resignando-se à aceitação do anônimo “diz-se que”) e a utilização das ciências matemáticas como modelo articulavam uma nova linguagem que renovava a objetividade amazônica. Abria-se o espaço para um discurso classificador e o seu sonho de progressivamente subjugar por completo a natureza. Nos relatos de viagem dos naturalistas essa nova postura ilustrada era facilmente perceptível.

Porém, quais naturalistas privilegiar, quais condenar ao silêncio? Questão difícil de responder sem um inevitável travo de arbitrariedade. Diante de uma infinidade de possibilidades, resolvi eleger os ingleses Alfred Russel Wallace e Henry Walter Bates como os relatos paradigmáticos para a abordagem das novas formas de percepção da Amazônia e de seus habitantes. Citados com frequência por intelectuais brasileiros da Geração de 70, segmento no qual pretendia em seguida perseguir a recepção dos relatos de viagem ilustrados, Wallace e Bates possuíam, além de certas qualidades literárias, um diferencial: permaneceram na Amazônia por um período muito acima da média dos demais naturalistas. Enfim, como todas as razões para justificar a escolha desses ingleses ainda não poderiam livrar-me daquele travo acima aludido, decidi manter, sem o comprometimento da interpretação dos textos referenciais, o diálogo constante com outros relatos de naturalistas que atestassem as mudanças na representação do mundo e do homem operadas pelo esclarecimento.

---

<sup>9</sup> Ainda aqui a leitura e debates da obra de Wolfgang Iser, *O Fictício e o Imaginário*, nos Seminários de Orientação do Prof. Francisco Foot Hardman foram de suma importância para o delineamento da postura ilustrada diante da herança do saber da Tradição. Desses Seminários destaque-se ainda a incorporação dos problemas levantados por Wellbery (Cf. bibliografia) em torno das relações entre as Luzes e o uso da retórica, enfoque que me permitiu aludir a continuidades entre o esclarecimento e o romantismo, na segunda parte desta tese.

Nesses textos, eu exploraria também a contradição deflagrada pelo desejo de soberania do homem. Como disseram Adorno e Horkheimer, se a meta do esclarecimento “era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”, com o intuito de converter os homens em senhores, socialmente o processo de secularização culminou por condená-los ao estatuto de coisas a serviço da razão instrumental, da razão que abriu mão da atividade autocrítica para cumprir resignadamente um exercício técnico. Assim, em Wallace e Bates se poderia vislumbrar, paradigmaticamente, tanto a celebração do valor da ciência e do trabalho na subjugação das adversidades, quanto os descontentamentos de ressonância romântica com os rumos da sociedade moderna dirigida pelo capitalismo.

E quanto aos textos da literatura brasileira, quais eleger como referenciais para o debate da recepção do discurso científico entre os intelectuais que desenvolveram obras sobre a Amazônia? Julgava ser a Geração de 70 o interlocutor brasileiro por excelência para perseguir a dialética entre mito e esclarecimento antes levantada, já que são esses intelectuais que tomarão o discurso científico como chave de modernização do país<sup>10</sup>, procurando, para isto, conhecer também o processo de formação histórica da região amazônica. Tal julgamento foi reforçado pelo curso do Prof. Francisco Foot Hardman – “Grande Autor em Língua Portuguesa I” – sobre os textos amazônicos do escritor de *Os Sertões*. Com tal recorte, a representação da Amazônia pelos intelectuais brasileiros, três nomes se destacaram do conjunto da Geração de 70: José Veríssimo, Inglês de Sousa e Euclides da Cunha. Meu objetivo, específico, seria rastrear neles a recepção do debate entre mito e esclarecimento, seria explorar a posição desses escritores ante a adoção dos ideais do positivismo como norteadores da nação e ainda ver se o processo capitalista de modernização, se a contrapartida reificadora da ação humana e da natureza denunciada pelo romantismo, sofriam um tratamento crítico em seus textos.

Desde o princípio, reconheceria em Euclides da Cunha, eventualmente, uma singular atitude crítica em relação aos limites de conhecimento da ciência e aos desmandos da República no trato com os caboclos amazônicos. Já a leitura dos textos de Inglês de Sousa e Veríssimo fazia confirmar muitos julgamentos etnocêntricos reconhecíveis nos relatos de viagem ilustrados, juízos de valor que se legitimavam no pretenso domínio de um superior conhecimento da natureza para, por exemplo, desautorizar o valor da cultura popular. Prefери concentrar-me, diante

<sup>10</sup> Sobre a importância da Geração de 1870 na conformação de uma nova reflexão em torno dos problemas brasileiros e principalmente para a revisão do periodismo literário que situa o início do modernismo brasileiro na semana de 22, cf.: HARDMAN, Francisco Foot. “Antigos mapas gizados à ventura”. In: *Remate de Males*, n. 12, 1992.

da proximidade ideológica desses dois escritores, mais em Inglês de Sousa que em Veríssimo, levando em conta o maior número de reedições de obras do primeiro comparado ao número menos expressivo de publicações das ficções do segundo, e também o relativo silêncio que a crítica literária recente fazia a respeito do autor de *O Missionário*. Por fim, como ficcionista, Veríssimo parece-me ter agradado a poucos, enquanto que seus ensaios tiveram uma melhor fortuna. Resolvi então dialogar preferencialmente com sua obra crítica. Em seus contos não via senão os mesmos expedientes da literatura regionalista e da crítica moral tão realisticamente praticados nessa época, mas, para meus objetivos, melhor apresentados em Inglês de Sousa.

Finalmente, na análise interpretativa dos textos legados pela viagem de Euclides da Cunha à Amazônia procuraria mostrar o fracasso do sonho de subjugação total da natureza, acalentado pelo esclarecimento desde o projeto clássico da língua universal. Uma Amazônia sublime emerge pontualmente das páginas de Euclides já não mais para se prostrar diante da imagem otimista do sujeito que conhece, mas para anunciar o malogro do ideal de objetividade científica. Nelas, também seria possível reconhecer o valor que a atividade estética e o mito assumem nos momentos em que o combate humano contra os sertões desconhecidos lhe é insuperavelmente desfavorável. Nelas, enfim, pareciam ecoar as afirmações de um romântico Nietzsche sobre o sentimento trágico e a função da arte nos tempos da consciência verdadeiramente esclarecida<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> "...o conhecimento mata o agir, o agir requer que se esteja envolto no véu da ilusão, (...) é o verdadeiro conhecimento, a visão da horrível verdade, que sobrepuja todo motivo que impeliria a agir (...). Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, como uma feiticeira salvadora, com seus bálsamos, a arte; só ela é capaz de converter aqueles pensamentos de nojo sobre o susto e o absurdo da existência em representações com as quais se pode viver: o *sublime* como domesticação artística do susto e o *cômico* como alívio artístico do nojo diante do absurdo". NIETZSCHE. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo : Nova Cultural, p.31.

## **PRIMEIRA PARTE**

**Da tradição mítica dos primeiros cronistas à crítica  
“esclarecida”**



## CARVAJAL

Em 1541, Gaspar de Carvajal<sup>1</sup>, frade da ordem mendicante de São Domingos faz parte da expedição de Francisco de Orellana que, acidentalmente, acabará por navegar pela primeira vez o curso do Rio Amazonas. É dele o relato inaugural sobre as imagens da Amazônia e é a sua fantástica viagem que exponho aqui para dar ao leitor conhecimento do teor dos feitos por ele narrados.

Movido pela busca de fortuna, Francisco Orellana parte de Santiago de Guayaquil ao encontro da expedição do governador das províncias de Quito, Gonçalo Pizarro. À frente de quatro mil índios e duzentos e vinte espanhóis, este busca as terras da Canela e do Eldorado, mas tem seus objetivos malogrados pois a canela que acha é escassa e dispersa na mata. Retornando de lá, Pizarro encontra um grande rio, provavelmente o Coca, à margem do qual resolve construir um bergatim para explorar as terras a jusante. Contudo, além de alguns poucos povoados, as paragens que encontra à frente de um pequeno destacamento, enquanto a maior parte dos comandados aguarda, são desertas e a expedição continua a sofrer baixas. Há falta de víveres, comem-se os cavalos e cachorros trazidos, mas a fome persiste. Orellana, que todo cabedal havia arriscado naquela viagem, pede permissão para descer o rio em busca de comida prometendo

---

<sup>1</sup> Gaspar de Carvajal nasceu em Trujillo de Extremadura e teria embarcado em 1536 junto com mais nove dominicanos sob às ordens de Frei Vicente de Valverde; tinham a missão de fundar no Peru o primeiro convento dominicano, o que já teriam realizado em 1538. Depois da aventura na Amazônia, não chegou a acompanhar Orellana na viagem de volta para a corte porque recebeu notícias de que o bispo Valverde e o governador Francisco Pizarro haviam morrido pelas mãos dos índios. Permaneceu em Lima atuando na vida política e mais intensamente

avisar Pizarro assim que a encontrasse; se viesse a demorar que o Governador voltasse, pois logo alcançaria a expedição. Pizarro consente e Orellana parte no bergatim com cinquenta homens armados de arcabuzes e balhastas e dois religiosos, entre eles Gaspar de Carvajal.

Mas os planos de Orellana fracassam; por duzentas léguas não encontram sinal de povoações. A fome só aumenta: comem ervas, raízes e couros de sapato. Entre voltar contra a correnteza e seguir adiante preferem a segunda atitude, confiando “a Nosso Senhor nossas pessoas e vidas”<sup>2</sup>. Dias depois acontece o primeiro encontro com índios, os quais são hospitaleiros e dóceis: dão de comer e beber fartamente aos espanhóis. Diante dos caciques, Orellana toma posse da terra em nome de Sua Majestade e aproveitando as boas circunstâncias resolve fabricar cravos para um novo bergatim. Ali, também ouvem dos índios, que ostensivamente usavam jóias de ouro sobre o corpo, histórias sobre as Amazonas e riquezas que existiriam tanto a jusante como terra adentro. Tendo perdido sete integrantes pela fome que antes passou, o grupo parte dali no dia dois de fevereiro, dia de Nossa Senhora da Candelária.

Descendo as corredeiras do rio, as ameaças de naufrágio são constantes e uma canoa com onze espanhóis se perde da frota por dois dias. Entram, então, na província do cacique Aparia. Orellana tem alguns conhecimentos da língua indígena e os índios os recebem em paz. Estes avisam-nos para terem cuidado com as numerosas Amazonas que logo encontrariam. Orellana explica aos índios quem são eles, os espanhóis, num sincretismo inca-cristão: filhos de Deus e do Sol. Fazendo uso da hospitalidade dos índios que os provia diariamente de víveres, o capitão decide ali construir um novo bergatim, trabalho que leva toda a Quaresma, Páscoa e Domingo de Quasímodo. Nessa aldeia, também são interpelados diplomaticamente por quatro índios muito brancos, com cabeleiras até a cintura, vestindo roupas e jóias de ouro e “tendo de altura um palmo a mais que o mais alto cristão”<sup>3</sup>. Estes surgem e desaparecem sem deixar rastros.

Os viajantes espanhóis partem na véspera do evangelista S. Marcos, dia vinte e quatro de abril, e quando deixam as terras de Aparia voltam a conhecer lugares despovoados e a fome. No dia de São João *Ante-portam-latinam* (sic), acontece um caso extraordinário: um tripulante, ao dar um tiro de balhesta numa ave, deixa cair a noz da caixa da arma no rio; pouco depois, outro espanhol fiska um peixe de cinco palmos dentro do qual encontram a peça perdida da balhesta.

---

na catequização dos índios, falecendo em 1584. CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimento do Rio de Orellana*. Introdução histórica de José Toríbio de Medina. Sevilla : Imprensa de E. Rasco, 1894, p. XIV-XXIX.

<sup>2</sup> CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimento do Rio de Orellana*. Trad. C. de Melo-Leitão. São Paulo : Nacional, 1941, p. 19.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 33.

No dia doze de maio, entram na província de Machiparo, cacique que lhes promove guerra. Apesar disso, os espanhóis desembarcam numa aldeia tomando alimentos dos índios. Estes “eram mais de dois mil e os companheiros que estavam com Cristovão Maldonado não eram mais que dez”<sup>4</sup>, nos diz Carvajal, relatando o episódio em tom hiperbolicamente épico. Um morto e dezoito feridos é o saldo do embate, curados estes, à falta de melhor remédio, com ensalmo.

Voltam a navegar e são perseguidos por índios dia e noite sem sequer poder preparar as refeições. Nas mais de cento e trinta canoas “havia mais de oito mil e por terra era incontável a gente que aparecia”<sup>5</sup>. Penetram finalmente na província de Oniguayal, onde tomam um pequeno povoado ribeirinho. No domingo após a Ascensão, partem para a província dos omaguas, conquistando nova aldeia. Ali, encontram louças de barro variadas das quais os índios dizem haver, terra adentro, exemplares feitos de ouro. Este, junto com a prata, também abundava nesta aldeia, mas os viajantes nada tomaram além de comida. Com medo de represálias, voltam ao rio alcançando a província do cacique Paguana, onde são pacificamente recebidos. Ao deixarem esta terra, na Segunda-feira da páscoa do Espírito Santo, são novamente atacados por índios de aldeias ribeirinhas, ainda em maior número que nos combates anteriores. Com suas balhistas e arcabuzes, os espanhóis os afugentam e nesse mesmo dia tomam uma aldeia menor para abastecerem-se. Na véspera da Santíssima Trindade, batizam o rio Negro quando passam pelo encontro das suas águas com o Solimões. Evitando as grandes aldeias e saqueando víveres das menores, eles encontram numa delas, dois dias depois, uma prancha de madeira com escultura em alto relevo, que os índios dali diziam ser um emblema da cidade das amazonas.

Navegando furtivamente através de novas províncias, os aventureiros alcançam, enfim, a terra das temidas guerreiras. Ali viveriam uma sangrenta luta com os índios e as próprias que ocasionou a perda de um olho de Carvajal no combate. Mas salvam-se. Na província batizada de São João, nome dado pela passagem do dia do santo, navegam sob constante ataque dos índios. As hostilidades se repetem pelas províncias que vão atravessando. Numa delas, índios pintados de negro, “gentes grandíssimas e mais altas que os nossos homens mais altos”, embarcados em pirogas, investem contra eles várias vezes, mas não chegam a causar dano. Interrogado um índio que trouxeram consigo da terra das amazonas sobre os ‘negros’, apontou este um rico senhor antropófago instalado no interior e chamado Arripuna como o cacique deles.

---

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 39.

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, p. 43.

Finalmente, começam a perceber, pelos movimentos da maré, os indícios da proximidade do mar. No total de mil e oitocentas léguas percorridas até a foz, dois espanhóis ainda perderiam a vida nos combates com a numerosa população ribeirinha do Amazonas; o bergatim menor ainda iria ser danificado por um tronco encoberto pela água e ser concertado em meio a um novo combate com os índios; os dois barcos ainda iriam perder-se em meio ao oceano, no dia da degolação de São João. Todavia, ambos com diferença de dois dias estariam se encontrando em Nova Cádiz no dia 11 de setembro de 1541.

Entre tantas peripécias e perigos enfrentados pela expedição comandada pelo capitão Orellana, Carvajal, religioso fundador do primeiro convento dominicano no Novo Mundo, afirma que o grupo lutou contra valentes mulheres guerreiras. Dizem-lhes os nativos, que estas fariam parte do rico reino das amazonas, cujo território se situaria, então, não na Ásia, mas nas regiões equatoriais da América. Embora não sem opositores da sua veracidade, esta declaração recebeu algum crédito pelo menos durante os próximos cem anos e o País das Amazonas, assim como o Eldorado ou a cidade de Manoa vão constar em cartografias e ser buscados sem êxito nas florestas amazônicas.

Em 1774, viajando por São José do Rio Negro, hoje estado do Amazonas, enquanto ouvidor e intendente geral daquela capitania, Ribeiro de Sampaio refutará a realidade das amazonas com os seguintes argumentos: se existissem tais mulheres não resistiriam aos apelos sensuais provocados pelo calor da zona tórrida, procurando homens só ocasionalmente com o intuito de engravidar; seu território estaria estabelecido e não migraria ao sabor daqueles que afirmam sua existência ora aqui, ora acolá; Orellana, que iniciara aquela viagem desobedecendo ordens superiores, para amenizar seu delito e passar-se por homem prodigioso, se valeria da lenda das amazonas; por fim, existiriam tribos na Amazônia onde é comum as mulheres acompanharem os homens nas guerras. Ribeiro Sampaio conclui que Orellana teria juntado o mito indígena com o mito das amazonas asiáticas e, enfim, examinada “esta matéria pela regra da verdadeira lógica e sólida crítica, devemos assentar que a existência das amazonas da América é uma daquelas preocupações populares, que achando fundamento no maravilhoso, que o povo ama, se propagam com extraordinária facilidade”<sup>6</sup>.

Nesse intervalo entre as afirmações de Carvajal e de Ribeiro Sampaio muitos reconhecerão o trabalho da emancipação esclarecida, o percurso do Espírito em busca da

<sup>6</sup> SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de Viagem*. Lisboa: Tipografia da Academia, 1825, p. 31.

autoconsciência, separando razão e mito. Contudo, quando fizemos tal juízo já projetamos uma determinada axiomática como o fim necessário ao qual as manifestações discursivas como as de Carvajal deverão se dobrar. Se as afirmações de Ribeiro Sampaio nos parecem mais dignas de credibilidade, isto deve-se ao fato delas estarem respaldadas por uma configuração de saber e poder em que nos reconhecemos mais facilmente. Contudo, isso não significa que Carvajal seja um mentiroso, ele apenas diz uma verdade sancionada por outro contexto histórico, por outra relação entre o conhecimento e o mundo, enfim.

Ao defender, por exemplo, a tese de uma mudança na percepção da loucura entre o Renascimento e o século XVII, Foucault detecta que essa transfiguração está enraizada numa dessacralização desse fenômeno. Se a loucura, dentro do universo da cultura medieval, pôde circular dentro dos espaços familiares isto deveu-se ao fato dela ser portadora de uma marca que lhe conferia uma alteridade divina, dela ser ali uma manifestação do castigo divino privando a alguém da razão. A partir da Idade Clássica, o louco, juntamente com a miséria, torna-se um problema relativo apenas à ordem moral da sociedade, e então, “despojada dos direitos da miséria e de sua glória, a loucura, com a pobreza, a ociosidade, doravante surge, de modo seco, na dialética imanente dos Estados”<sup>7</sup>.

Assim como o fenômeno da loucura, o Novo Mundo também foi apreendido pelo olhar dos descobridores, primeiramente, através de mitos da Tradição cristã e pagã. Com menor ou maior eficácia, estes paulatinamente foram esvaziados de seu valor de verdade, acuados pelo pragmatismo da razão de Estado e a crítica à irracionalidade desenvolvida pelo Século das Luzes de onde nos fala Ribeiro Sampaio. Todavia, antes de situarmos esse processo de secularização na especificidade da experiência de contato com a Amazônia, vejamos, a partir do texto de Carvajal, as **funções** que esses mitos desempenhavam na economia simbólica dos relatos de descoberta das terras do Novo Mundo.

De início, diga-se que os desbravadores percorreram as terras recém descobertas do Novo Mundo movidos pelo anteparo dos mitos legados pela Tradição. Alguns destes tinham o aval da Antigüidade clássica que a autoridade dos humanistas voltara a pôr em circulação; outros estavam referendados pelas Escrituras. Colombo quer persuadir aos incrédulos de ter encontrado uma nova rota para a fabulosa Índia do Grande Khan<sup>8</sup>. Ora, as pegadas de grifo que diz ter

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. José Teixeira Netto. São Paulo : Perspectiva, 1987. p. 63.

<sup>8</sup> Cf. GREENBLATH, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo : EdUSP, 1996.



discernido na areia, os cinocéfalos antropófagos, os homens com rabo, a ilha povoada pelas amazonas descrita pelos índios, as sereias que teria avistado no mar, todo esse inventário fantástico de portentos possui uma função simbólica. Tal recurso ao fabuloso para balizar o desconhecido que se apresentara a Colombo é, veremos, perfeitamente legítimo para a cultura da Renascença, porque tais *mirabilia* ainda não tinham claramente o estatuto de ficções. Para essa cartografia, a herança de mitos tais como o da viagem dos argonautas ou o das visões do Paraíso faziam crer aos desbravadores do Novo Mundo que as entradas para os sítios extraordinários seriam guardadas também por grandes perigos que poriam os pretendentes à prova; só os mais valorosos alcançariam a glória e os tesouros buscados<sup>9</sup>.

Por isso, vê-se, não é uma raridade a presença de mulheres guerreiras nos relatos de descobridores<sup>10</sup>. Estes talvez buscassem esperançosamente as encontrar, já que elas, assim como gigantes, dragões, rios imensos vindos do Paraíso, significavam que na sua proximidade riquezas faraônicas podiam ser encontradas. Dentro dessa semiótica, a existência de amazonas nas regiões desconhecidas que se desbravam anuncia que, por um contágio de vizinhança, o aventureiro está roçando algum fabuloso tesouro. Juan Gil sustenta que os mitos da conquista foram deformados e mobilizados conforme novos interesses deles dispuseram; assim

el bélico escuadrón de las amazonas, intimamente ligado a tradición ofírica, surge sempre que se está en los aledaños de la ópima región del oro, al tiempo que la pervivencia del mito indica que en definitiva, la Tierra Firme há asumido e incorporado las essencias de la India. Por las mismas fechas, por tanto, llaman la atención de los conquistadores dos Amazonas: la californiana y la de Meta; los dos tienen un mismo origen, pero ya empiezan a adquirir caracteres propios que las va a hacer diferentes, irreconocibles y hasta irreconciliables.<sup>11</sup>

Carvajal sabe que o olhar da expedição debruça-se pela primeira vez sobre essas terras incógnitas, que diante dele o inesperado aguarda-o comprometendo o olhar desavisado, que a vida dele e de seus companheiros está comprometida em função da distância entre o mesmo e o

<sup>9</sup> Também não devemos esquecer que a reconquista de Granada aos mouros em 1492 foi interpretada, não só por Colombo, como um anúncio da reedificação do império cristão no mundo. Como muitos já notaram, o espírito de cruzada que anima as expedições do Infante D. Henrique pela costa africana depois da conquista de Ceuta, em 1415, é legado aos descobridores do Novo Mundo. Assim como a lenda do reino cristão do Preste João, situado numa faixa do continente africano atrás dos países islâmicos moveu o príncipe português no século XIV, Colombo sonha com as minas do rei Salomão cujo ouro seria destinado ao projeto de reconquistar Jerusalém aos infiéis. Cf. BOXER, C. R., *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa : Edições 70, 1981, p. 39 e ss.

<sup>10</sup> A expedição promovida por Gonçalo Pizarro em busca das terras míticas da canela e do Eldorado também não é uma raridade pelo seu fim almejado. Passado o período colombino de exploração das Antilhas, os espanhóis, por exemplo, lançaram-se para a Terra Firme atrás de uma passagem para o “Mar do Sul”, o Pacífico, através do qual acreditavam poder encontrar as ilhas afortunadas ou as ricas terras da Índia.

<sup>11</sup> GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento: III El Dorado*. Madrid : Alianza, 1989 p. 37.

outro que a aventura descobre. Ora, e essa questão diz respeito ao aparecimento do Novo Mundo no horizonte da expansão ocidental, como lidar com a estranheza do outro de modo a assegurar a imunidade da ação do mesmo? Que meios utilizar para realizar a travessia pela incomensurabilidade desconhecida do outro conservando a própria medida? O deslumbramento do ouro peruano fez Carvajal localizar elementos incas – como os hábitos dos índios de Cuzco<sup>12</sup> ou as lhamas - em plena Bacia Amazônica. Recurso que, assim como os gigantes ou os anões, por si só produziria expectativas de riquezas naqueles que praticavam o código dos descobrimentos, mas que ainda foi coroado com uma evidência a mais: “Nessa terra possui tal senhor muitas ovelhas das do Peru e é muito rico em prata, segundo nos diziam os índios”<sup>13</sup>. Ora, nas regiões de fronteiras, a interpretação do desconhecido faz aparecer signos que, por sua vez, deslocam outros signos implicitamente para ali, todos eles fazendo o ainda inominado dobrar-se a um esquema que - incorporando um sentido utópico e uma expectativa de fortuna à ação dos exploradores – identifica-o ao traçado da *geografia imaginativa* que a Tradição legou.

Diz-nos Said que é comum a todas as sociedades, sejam primitivas ou modernas, a prática de uma geografia imaginativa e que é através desse expediente que imaginariamente uma sociedade define negativamente um território como “nosso” em oposição a um outro tomado como “deles”. Estudando as representações que o Ocidente criou e projetou sobre o Oriente, o autor destaca a amplitude desse processo de reconhecimento e classificação iniciado com Heródoto e Alexandre, continuado por uma tradição cristã e mercantil a que pertencem Lodovico di Varthema, Pietro della Valle, Marco Polo, Mandeville, os cruzados e pelas invasões do Islã. Dos discursos dessa experiência de encontro de culturas, Said diz que todo um conjunto de modos de abordagem do outro é codificado e “são essas lentes através das quais o Oriente é experimentado, e elas moldam a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre o Leste e o Oeste”. Essas “lentes” resultantes do processo de formação de uma geografia imaginativa ainda acabaram por se tornar em mecanismos de controle da diferença que o outro manifesta. Assim, “deixamos de considerar as coisas como completamente insólitas ou completamente conhecidas; emerge uma nova categoria média, uma categoria que nos permite ver novas coisas, coisas vistas pela primeira vez, como versões de algo conhecido anteriormente. Essencialmente, tal categoria não é tanto um modo de receber informações quanto um método de controlar o que parece ser

<sup>12</sup> CARVAJAL. Op. cit., p. 47.

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, p. 49.

uma ameaça a uma visão estabelecida das coisas.(...) O Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo ocidental pelo que é familiar e os seus arrepios de prazer - ou temor - pela novidade.”<sup>14</sup>

Assim como Colombo, Carvajal recorre às mesmas “lentes” que permitiram ao navegador genovês atribuir ao Novo Mundo um olhar *orientalizado* e localizá-lo dentro da contemporânea cartografia ocidental. Mas qual foco orientador será dirigido para relatar a Descoberta? De que Oriente se tratará. De um Oriente familiar ou um Oriente insólito? Talvez aqui se possa tocar num ponto curioso que diz respeito às representações que a geografia imaginativa da Renascença reunia, e que foram gradativamente filtradas pelo desenvolvimento de um conhecimento cartográfico mais exato, proporcionado pelos reiterados malogros das expedições de descobrimento.

Para a cartografia dessa época o mundo escondia, nos seus recônditos, reinos maravilhosos esperando por um saber que os revelasse nas coordenadas do globo. Herança pagã que atravessou não incolumemente a cristandade medieval, o desejo utópico que alimentava essas representações de lugares permeados de encantamentos como o reino de Preste João, das Amazonas, o El Dourado ou o Paraíso Terrestre, esse desejo projetava esses sítios oníricos na carne do mundo: entre as dobras de um vale incógnito ou numa ilha afastada, mas sempre na imanência desse corpo ainda por integralmente cartografar que era a Terra.

Gandia, num ensaio que retoma sua *História Crítica de los Mitos de la Conquista Americana*, faz-se uma correção, afirmando que, em vez do termo *mito*, empregaria naquela altura os termos “lenda, espelhismo, ilusão ou deformação histórica”. Tal alteração deveria ser processada em respeito ao rigor classificatório, já que “mito es el país o el personaje que la fantasía popular coloca fuera de nuestro mundo, en una región extraterrena o en el cielo. Leyenda, espejismo, ilusión, es lo que se busca entre nosotros”<sup>15</sup>. Os desbravadores não partiram atrás de mitos no sentido transcendental da palavra – e nisto Gandia tem toda razão -, mas suas expectativas eram as de ver erguidas sobre a terra as maravilhas narradas e transmitidas de uma geração a outra. Para compreendermos essa ilusão que moveu tantos aventureiros em busca de países encantados, não podemos tomar o sentido que a palavra mito assumiu para eles como exterior ao mundo. A natureza ainda não é completamente essa matéria deserta que uma

<sup>14</sup> SAID, Edward. *Orientalismo : O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras, 1990, p.60 e ss.

<sup>15</sup> GANDIA, Enrique de. “Geografia Legendaria”. In: *Orígenes de la Democracia en América y Otros Estudios*. Buenos Aires : Sociedad Impresora Americana, 1943.



perspectiva utilitária reificará em mercadoria; ela está povoada de seres, de forças, de mensagens e de promessas. Tudo leva a crer que para os exploradores e conquistadores da América, seus mitos não eram uma referência a acontecimentos que se sucederam em *in illo tempore*, como os estudos de Mircea Eliade propõem<sup>16</sup>, mas sim uma realidade contemporânea, todavia oculta. Para alimentar essa fé, cujo sentido alegremente mundano contradiz o empobrecimento cristão desta vida para a valorização da outra vida, a recuperação e circulação dos textos gregos e latinos pode ter sido decisiva. Diz-nos Nietzsche que o mundo olímpico, encoberto e distante mas imanente à existência, fornecia uma imagem de vitalidade divina na qual os gregos espelharam seu ideal de beleza. Essas ninfas, esses sátiros que habitavam as florestas, esses monstros ávidos de sacrifícios que aguardavam sua morte pelas mãos de algum herói civilizador, esses deuses fracos suficientemente para se apaixonarem loucamente por algum mortal, que fariam essas criaturas mirabolantes senão povoar a natureza de sentidos tão mais misteriosos como mais belos? Os mitos podem ser enganosos e talvez eles não sejam outra coisa, mas por esse engano, para Nietzsche<sup>17</sup>, a vontade dos homens se dava um espelho divino no qual justificava a sua existência.

Sujeito às alterações provocadas pelos tempos, no entanto, os mitos se readequaram a novas demandas que o cristianismo introduziu. Conforme Le Goff, duas funções mais marcantes desempenharia o maravilhoso no universo medieval. Por um lado, era uma maneira de furtar-se às misérias de um mundo opressor através de uma *compensação* que as terras abençoadas do Paraíso Terrestre, a nudez tolerada e o ócio desejado do País de Cocanha, ou o fausto da abundância alimentar na mesa do Preste João representavam. Por outro lado, era uma *contestação* da ideologia do cristianismo, opondo-se à distinção maniqueísta com figuras embebidas de ambigüidade; recusando o dogma do homem feito à imagem de Deus ao insinuar o lado animalesco e monstruoso que dividiria a alma do ser humano. Jacques Le Goff, ao investigar a história do maravilhoso no mundo medieval, destaca a seleção que o cristianismo operou dessa herança mítica pagã segundo o adequamento às figuras de sua doutrina. Dessa forma, toda uma repressão durante séculos se efetivou com o intuito de banir dos costumes populares esse universo de lendas. No final dessa seleção, já no Renascimento, o maravilhoso deixara, para os

<sup>16</sup> ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo : Mercuryo, 1992.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, O. *Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo : Cia. Das letras, 1992.

doutos, de habitar a materialidade do mundo para ser compreendido como um artifício estético, e, nessa medida, ser tolerado.<sup>18</sup>

Resíduo do obscurantismo medieval, propensão ao maravilhoso dos primeiros viajantes, técnica de promoção da imigração para as colônias, são algumas interpretações que se darão posteriormente à presença desses *mirabilia* na cartografia e nos relatos de cronistas na América. Mas no século XVI, era do Renascimento, seria a persistência destes mitos geográficos apenas um anacronismo medieval vivendo seus últimos momentos antes de serem recusados por uma mente tornada soberana pela luminosidade da razão esclarecida? Sombras projetadas no mundo por homens submetidos ao medo e à imaginação, o maravilhoso teria aí alguma persistência apenas pela imaturidade de um saber ainda não emancipado? Ou não teria antes sua existência assegurada justamente pelas próprias condições de possibilidade da *epistémê* renascentista?

Para Foucault, o saber da Renascença obedeceria a outras exigências epistemológicas. Rejeitando a hipótese da magia ser um resíduo cultural, o historiador vê nela uma forma requerida de conhecimento tão importante quanto a *eruditio*. Esta toma os textos antigos como interpretações iluminadas por Deus, que tanto semeou marcas na natureza, as quais nos permitem conhecer seus segredos pela semelhança que guardam, quanto guiou a escrita desses sábios e profetas dos quais não temos, depois de compreendida sua língua, mais que recolher suas revelações. Por volta do século XVI, a linguagem é pensada, não como arbitrária, mas escrita nas coisas e ela própria coisa a ser desvendada, oferecendo-se e escondendo-se à decifração. Palimpsesto cuja primeira inscrição foi feita por Deus, a escrita do mundo teria sido comprometida pelo episódio de Babel mas sempre está sujeita a ser revelada pelo olhar que consegue apreender a semelhança entre a marca, escrita nas coisas, e o que se assemelha. É numa sobreposição de uma *hermenêutica* empenhada em desvendar o sentido dos signos e uma *semiologia* voltada para a distinção e estabelecimento da coerência dos signos que a tarefa do conhecimento perpetuar-se-ia no pensamento da Renascença. Existiria, diz Foucault, um desnível entre uma e outra que fazia com que a escrita do mundo nunca se desse aos homens na imediatez do entendimento divino, mas sempre, atentando às semelhanças, como interpretação do sentido dos signos, por um lado, e descrição de suas relações sistemáticas, por outro. As categorias do *microcosmo* e do *macrocosmo*, por sua vez, seriam os limites pelos quais e nos quais desdobrar-se-ia o trabalho de interpretação das marcas às semelhanças. Pois, se tudo

<sup>18</sup> LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Rio de Janeiro : Edições 70. 1990.

se corresponde, se reflete e se comunica não age o todo em cada parte e cada parte não age sobre o todo? Daí esse lugar reservado à magia pela estrutura do saber da Renascença. A leitura dos destinos dos homens nos astros pela astrologia ou a síntese da pedra filosofal na manipulação dos elementos pela alquimia não eram atividades legadas por crenças primitivas que se imiscuíram entre os doutos da Renascença; estas práticas foram ressuscitadas e “por razões contemporâneas: porque a configuração fundamental do saber remetia umas às outras as marcas e as similitudes. A forma mágica era inerente à maneira de conhecer”<sup>19</sup>.

Depois dessa digressão, é a atuação da prática adivinhatória no relato de Carvajal que gostaria de abordar agora. Sem dúvida, talvez não exista no relato do dominicano a mesma boa fé que teria animado um Campanella. Mas devemos compreender a adivinhação aqui menos como uma previsão através de meios sobrenaturais de acontecimentos futuros, do que como um exercício analógico que, reconhecendo a Amazônia através de uma cartografia imaginativa, visa interpretar e dar coerência às marcas que se apresentam na viagem pioneira. Penso que a adivinhação praticada por Carvajal seja, por um lado, assimilação do novo amazônico ao familiar Oriente e, por outro, nesse “oriente” dado à descoberta dos espanhóis, leitura das promessas que uma “boa” providência inscreveu nas coisas. Com efeito, essa dupla operação é simultânea. Adivinhar é assinalar a semelhança do amazônico com um Oriente maravilhoso, codificado pela geografia imaginativa da Tradição, e, ao mesmo tempo, interpretar o sentido dessa semelhança como dado por uma Providência que promete riquezas aos conquistadores espanhóis. Vejamos a atuação da adivinhação na recorrência dentro do relato do mito das amazonas, vejamos como adivinhar é descobrir a semelhança com o Oriente maravilhoso e interpretá-la como riqueza prometida à conquista.

Nesse pouso o Capitão tomou o índio que havia agarrado acima, porque já o entendia por um vocabulário que havia feito e lhe perguntou de onde era natural. Disse o índio que da povoação onde fora feito prisioneiro. Perguntou o Capitão como se chamava o senhor dessa terra, e o índio respondeu que se chamava Couynco, e que era grande senhor, estendendo-se o seu senhorio até onde estávamos. Perguntou-lhe o capitão que mulheres eram aquelas que tinham vindo ajudá-los e fazer-nos guerra. Disse o índio que eram umas mulheres que residiam no interior, a umas sete jornadas da costa, e por ser este senhor Couynco seu súdito, tinham vindo guardar a costa. Perguntou o Capitão se estas mulheres eram casadas e o índio disse que não. Perguntou o Capitão de que modo vivem. Respondeu o índio que viviam no interior, e que ele tinha lá estado muitas vezes e visto o seu trato e residências, pois como seu vassalo ia levar o tributo, quando o senhor mandava. Perguntou o Capitão se estas mulheres eram muitas. Disse o índio que sim, e que ele sabia, pelo nome, setenta aldeias, e os contou diante dos que aí

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. - 5. ed. - São Paulo : Martins Fontes, 1990, p. 49.

estávamos, e que em algumas havia estado. Perguntou o Capitão se estas aldeias eram de palha. Disse o índio que não, mas de pedra e com portas, e que de uma aldeia a outra iam caminhos cercados de um e outro lado e de distância com guardas, para que não possa entrar ninguém sem pagar direitos. Perguntou-lhe o Capitão se estas mulheres pariam. Disse o índio que sim. Perguntou o Capitão como, não sendo casadas, nem residindo homens com elas, emprenhavam. Ele disse que estas índias cohabitam com índios de tempos em tempos, e quando lhes vem aquele desejo, juntam grande porção de gente de guerra e vão fazer guerra a um grande senhor que reside e tem a sua terra junto a destas mulheres, e à força os trazem às suas terras e os têm consigo o tempo que lhes agrada, e depois que se acham prenhas os tornam a mandar para sua terra sem lhes fazer outro mal; e depois quando vem o tempo de parir, se têm filho o matam e o mandam ao pai; se é filha, a criam com grande solenidade e a educam nas coisas de guerra. Disse mais que entre todas estas mulheres há uma senhora que domina e tem todas as demais debaixo de sua mão e jurisdição, a qual senhora se chamava Conhori. Disse que há lá imensa riqueza de ouro e prata, e todas as senhoras principais e de maneira possuem um serviço todo de ouro ou prata, e que as mulheres plebéias se servem em vasilhas de pau, exceto as que vão ao fogo, que são de barro. Disse que na capital e principal cidade, onde reside a senhora, há cinco casas muito grandes, que são adoratórios e casas dedicadas ao sol, as quais são por elas chamadas caranaí, e que estas casas são assoalhadas no solo e até meia altura e que os tetos são forrados de pinturas de diversas cores, que nestas casas têm elas ídolos de ouro e prata em figura de mulheres, e muitos objetos de ouro e prata para o serviço do sol. Andam vestidas de finíssima roupa de lã, porque há nessas terras muitas ovelhas das do Peru. Seu trajar é formado por umas mantas apertadas dos peitos para baixo, o busto descoberto, e os cabelos soltos até o chão e postas na cabeça coroas de ouro, da largura de dois dedos.<sup>20</sup>

A expedição de Orellana, viajando rio abaixo e na maior parte do tempo protegendo-se dos ataques indígenas, não pode penetrar terra adentro. Porque o capitão, diz-nos Carvajal, compreende rudimentarmente a língua nativa é possível extrair informações. Como já foi notado, é claro que os conquistadores tomam palavras e gestos dos naturais pelo sentido que lhes interessa. E é o trabalho de uma adivinhação interessada, procurando descobrir um sentido nos signos tanto quanto ajustá-los à coerência dos futuros conquistadores, que podemos notar no extenso interrogatório promovido pelo Capitão Orellana. Primeiramente, Orellana mostra-se apto para a tarefa de intérprete porque dispunha de “um vocabulário que havia feito”; de posse desse vocabulário que lhe permite decifrar o sentido da fala do índio, Orellana, impressionado com a presença de mulheres guerreando ao lado de homens no último episódio belicoso que tivera, quer saber quem são aquelas. Vê-se que a alteridade do outro perturba o sistema de leis do mesmo. Há um apelo íntimo no sentido de controlar a estranheza do outro, de cartografar essa distância que não se é. Contudo, ele *já sabe porque já adivinhou* e o interrogatório interpelando pela verdade é um procedimento acessório para confirmar o que a semelhança já havia revelado. O índio é um prisioneiro de guerra escravizado e seu senhor é, por sua vez, vassalo de outro senhor. Desfaz-se

<sup>20</sup> CARVAJAL. Op. cit., p. 65-7.



já alguma estranheza na medida que se reconhece o mesmo no outro: a semelhança revela-nos o mesmo sistema feudal de obrigações hierárquicas sustentando as relações sociais daqueles índios, similitude que adivinhada mostra a contigüidade sistêmica entre a sociedade do outro e a minha.

Mas quem são essas suseranas guerreiras que não vivem maritalmente e que comprometem a mesmidade patriarcal? Não há aí uma estranheza cuja a semelhança é difícil de ser adivinhada? Aqui, atua a geografia imaginativa de que nos fala Said, e, então, Orellana apela às maravilhas codificadas do Oriente para interpretar o sentido dessa diferença. Quando pergunta ao índio como “não sendo casadas, nem residindo homens com elas, emprenhavam”?, Orellana já adivinhou a resposta. A semelhança nos diz, a nós ocidentais, que estamos diante das amazonas. Entre a estranha experiência desse contato com as mulheres guerreiras e as coordenadas geográficas do imaginário ocidental, instala-se um transporte metafórico que o hermeneuta realiza para controlar essa alteridade. A semelhança é evidente: são amazonas. Mas ao trabalho do hermeneuta está também visceralmente entranhado o labor do semiólogo; afinal, ao sentido do signo interpretado incorpora-se a relação das leis desse signo com outros. Que importância poderia nos dispendar a semelhança dessas mulheres com as amazonas do imaginário, se ficassem os espanhóis ao nível metafórico? É preciso consubstanciar essa semelhança orientalizante dando-lhe sentido metonímico; mais que uma semelhança metafórica, o reino das Amazonas promete uma contigüidade de riquezas para o Império da Espanha: “Disse mais que entre todas as demais debaixo de sua mão e jurisdição, a qual senhora se chamava Conhori. Disse que há lá imensa riqueza de ouro e prata, e todas as senhoras principais e de maneiras possuem um serviço todo de ouro ou prata, e que as mulheres plebéias se servem em vasilhas de pau, exceto as que vão ao fogo, que são de barro”. Ao adivinhar as riquezas que a fala do índio prisioneiro oferece, Orellana estabelece um sistema de leis que distribui desigualmente as riquezas, estabelecendo uma semelhança na coerência sistêmica entre o maravilhoso reino das Amazonas e a sua Espanha. Em suma, a ação adivinhatória que Orellana exerce sobre os signos emitidos pelo índio prisioneiro, faz-se de maneira a achar uma semelhança que familiarize a extrema alteridade - trabalho de interpretação - e, simultaneamente, dar coerência aos signos dessa alteridade - trabalho de semiólogo - assinalando tanto sua semelhança interna com o sistema feudal da Espanha renascentista, como também as riquezas da terra que a Providência promete aos espanhóis, “quando fosse da vontade de Deus Nosso Senhor e de Sua Majestade, a

mandassem conquistar”. Afinal de contas, Orellana sabe que irá apenas descobrir a terra, a conquista se dará posteriormente:

Estavam os índios muito atentos, ouvindo o que o Capitão lhes dizia e lhe recomendaram que, se fossemos ver as amazonas, que chamam na sua língua *coniuipiara*, que quer dizer grandes senhoras, que vissemos o que fazíamos, porque éramos poucos e elas muitas, e que nos matariam. Que não parássemos em sua terra, porque eles ali nos dariam tudo de que tivéssemos mister. Disse-lhes o Capitão que não podia fazer outra coisa senão passar de largo, para dar notícia a quem o enviava, que era seu rei e senhor.<sup>21</sup>

Gostaria ainda de dizer alguma coisa sobre esse sincretismo que dá às amazonas sul-americanas um toque peruano. Não se trata de pura arbitrariedade apontar elementos incaicos como as Casas do Sol e as lhamas numa região equatorial a jusante do rio Negro. Era tomado como certo pelo saber geográfico da época que as terras da equinocial eram preches de ouro e prata, certeza que o ouro peruano acabou por reforçar. Além da expectativa de se encontrar as minas donde provinha o ouro das civilizações andinas<sup>22</sup>, os exploradores acrescentaram-lhe mais essa ilusão equinocial quando partiam atrás de riquezas nas florestas amazônicas. Portanto, se Carvajal usou de adereços peruanos na descrição de suas guerreiras indianas que ele deformou – como muitos o fizeram – e transpôs para o Novo Mundo, estava também ele respaldado pela configuração de saber e poder renascentista, pois, “según la concepción geográfica de la época, en las mismas latitudes se debían encontrar por cósmica analogía las mismas cosas”<sup>23</sup>.

Todavia, ainda podemos indagar o sentido desse sincretismo não apenas no nível manifesto, mas na contradição cultural que a organização estrutural do *Descobrimento do Rio de Orellana* encena. Isolaremos assim uma outra função desempenhada pelo entes maravilhosos do relato.

<sup>21</sup> Id., *ibid.*, p. 30.

<sup>22</sup> Em 1521, Cortez conquistou o México e Francisco Pizarro, depois de duas tentativas fracassadas, conquistou o Peru, em 1532. O ouro peruano acabou por influenciar a retomada dos planos de penetração, os quais, devido aos seus altos custos e baixo retorno, entre 1527 e 1533, haviam sido postos de lado em favor de projetos costeiros de implementação de agricultura e comércio à semelhança das feitorias portuguesas na África e na Ásia e depois no Brasil ( Cf., RAMOS, Demétrio. *El mito de El Dorado*. Madrid : Istmo, 1988, p. 41 e ss). A conquista do Reino de Atahualpa, fragilizado por disputas internas pelo poder, provocou um deslumbramento no Império Espanhol e despertou o ânimo de novas conquistas. De algum lugar deveria vir o ouro que abundava nas cidades dos incas e atrás desta crença expedições passaram a rastrear a Bacia do Orinoco em busca de minas salomônicas (Cf.: GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento: : III. El Dorado*. Madrid : Alianza, 1989). Esse novo Peru ambicionado, foi identificado, depois da viagem de retorno de Diego Ordaz , como a rica região de Meta. Tal região nunca foi encontrada, mas isso não fez com que os exploradores sucedâneos duvidassem da existência desses lugares magníficos, mesmo que eles passassem a ser designados por outro nome, o de Eldorado, mesmo que sua localização deixasse de ser as imediações de Bogotá para se deslocar cada vez mais para leste, no coração das terras que permaneciam incógnitas na Amazônia.

<sup>23</sup> GIL, Juan. Op. cit., p. 36.

A narrativa, vimos, desenvolve um percurso circular que conduz a expedição de Orellana do convívio com os seus ao retorno a eles em Nova Cádiz. Dentro desse movimento de perda e regresso desenvolvem-se peripécias inúmeras, nas quais os viajantes extraviados devem mostrar sua coragem e contar com a proteção divina que parece ser tanto a autora do desgraçado descobrimento quanto a garantia do aguardado traçado circular da viagem.

Afirma-se que há um eixo de caráter teológico, fundado sobre a escatologia cristã, no texto de Carvajal - como também na maioria dos textos coloniais amazônicos -, cuja disposição não referencial encobriria a especificidade da região e principalmente de seus habitantes. A narrativa de feitos avalizados por Deus louva a conquista de uma natureza plena de promessas de riqueza, omitindo a múltipla cultura indígena. Por fim, tais textos teriam um papel diretivo na genealogia da imagem a-crítica da Amazônia, pródiga e cheia de mistérios, a qual nos foi legada, e que abriria caminho à destruição ecológica respaldada pelo slogan 'Amazônia: celeiro do mundo'. Tal posição discursiva, ainda, só começaria a ser desbancada no fim do período colonial por um discurso de bases científicas, apesar de ainda carregado de preconceitos, mas graças ao qual o conhecimento objetivo da Amazônia teria iniciado.

Contudo, ainda que concordando plenamente acerca da mudança de enfoque operada no fim do século XVIII, não podemos relegar o fato de que aparentemente a circularidade teológica do relato de Carvajal apresenta-se também, pontualmente, aberta. Essa narrativa, cujo referente torna-se a própria teleologia cristã que implicitamente a anima, traz elementos que não se reduzem ortodoxamente à escatologia cristã. Próprios de mitologias pagãs, caso das amazonas, ou fruto de sincretismo, caso da descrição superior dos espanhóis como filhos do Sol, antes são janelas para o aberto que estranhamente uma hermética narrativa de fundo cristão encerraria.

Ilustremos essa aparente contradição cultural do relato, o arranjo entre sua fortaleza circular cristã e as excentricidades pagãs. Primeiramente, o episódio da noz da balhesta pode nos servir para caracterizar o aspecto concêntrico do relato:

Era a 6 de maio, dia de S. João Ante-Portam-Latinam, e ali sucedeu um caso que eu não ousaria escrever se não tivesse do mesmo tantas testemunhas, ali presentes: aquele companheiro que dirigiu a construção do bergatim, deu um tiro de balhesta numa ave que estava em uma árvore junto do rio, e saltou a noz da caixa e caiu na água. Outro companheiro, chamado Contreras, lançou um anzol no rio com uma vara e tirou um peixe de cinco palmos. Como o peixe era grande e o anzol pequeno, foi preciso tirá-lo com cautela. Aberto o peixe, em seu bucho se encontrou a noz da balhesta, que pôde assim ser reparada, o que nos foi de muita utilidade porque, depois de Deus, as balhestras nos salvaram as vidas.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>CARVAJAL. Op. cit., p. 36.

Nesta micronarrativa de relativa autonomia de sentido presencia-se a um fato extraordinário a respeito do qual Carvajal só pode sustentar a verdade pela menção às “tantas testemunhas, ali presentes”<sup>25</sup>. Quero sugerir que a narrativa da noz da balhista expõe uma sequência de fatos entre o extravio da peça da arma e as características milagrosas de seu reencontro que assimilam, num nível intranarrativo, o mesmo movimento de perda da expedição de Orellana nas paragens selvagens do Amazonas até o retorno à própria civilização, movimento circular que constitui a ação integral do *Descobrimento*, e que é garantido pela intervenção divina. Ora, é à Providência a que, num círculo narrativo mais amplo, Carvajal apela para guiá-los naquela jornada, “de maneira que pudéssemos volver a nossos companheiros”<sup>26</sup>. A narrativa no seu começo, meio e fim é, então, o desdobramento final e acabado de um círculo. Por isso, a natureza amazônica e os índios deverão aparecer sem especificidade porque são apenas cenários criados para a manifestação da providencial vontade divina. Ainda a forma de diário do relato, adotando os dias de santos e festas cristãs como marcadores do tempo, faz da própria narrativa, na sua integralidade, a descrição microcósmica de uma ação divina mais ampla, a qual resultará na conquista da terra recém descoberta e na condução do selvagem à cristandade<sup>27</sup>.

Nestes termos, o *Descobrimento do Rio de Orellana* também pode ser compreendido como uma fração que traz em si, em tom reduzido, a totalidade que se desdobrará à humanidade com a realização do ciclo cristão. Segundo essa escatologia, desde sua expulsão do Éden até o Julgamento Final, percorreria o homem um percurso de retorno também à sua origem divina. A noz da balhista, a narrativa do *Descobrimento*, a expansão da Fé e do Império, a redenção da alma, são círculos teleológicos que se sobreporiam, todos respondendo aos desígnios irrevogáveis da Providência. Enfim, a sucessão de fatos vividos pela acidental expedição estaria resguardada pelo projeto da Criação. Da queda pelo pecado de Adão e Eva ao retorno da alma à beatitude celeste através da expiação de suas culpas, temos uma totalidade, um macrocosmo que assegura, no limite, o enredo circular no qual a aventura amazônica se espelhará. Cada episódio vivido na estranheza equatorial deverá, então, mostrar-se apenas como um desdobramento da teleologia cristã, a qual asseguraria, enfim, a sobrevivência dos viajantes pioneiros porque

<sup>25</sup> Mais à frente nos dedicaremos a analisar a importância que a experiência do testemunho obterá sobre o saber legado pela Tradição.

<sup>26</sup> Id., Ibid., p. 18.

<sup>27</sup> Essa utilização de um calendário cristão como recurso de marcação do tempo da narrativa, também pode ser observado num texto medieval que circulou na Península Ibérica. Cf. edição crítica de NASCIMENTO, Aires A. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa : Colibri, 1989.



necessária à expansão dos domínios do rei católico. Esta fé anima a narração da aventura exploratória de Orellana e apresenta as adversidades como provação designada pela Providência. Se a narrativa, como já o disseram, acaba por apresentar-se fechada à descrição referencial da Amazônia é porque ela cumpre as exigências de uma cultura circunscrevedora.

Mas essa circunscrição cristã, contudo, não traz em si fenômenos que se atravessam diante do cerco teleológico para oscilar a precisão de seu centro? Esses homens mais altos que o mais alto dos cristãos - ora 'gigantes' brancos com cabeleiras compridas até a cintura e corpo coberto de jóias, ora 'gigantes' negros comedores de carne humana -, essas mulheres guerreiras que são solene e cuidadosamente anunciadas ao longo da jornada até a sua violenta irrupção que causa a perda de um dos olhos de Carvajal, essas figuras, enfim, que despertam nossa imaginação e nossa dúvida, que fazem elas senão arranhar a precisão concêntrica do microcosmo ao macrocosmo cristão que vislumbramos acima? Elas possuem uma estranheza que futuramente irá ampliar seus fenômenos com os sincretismos amazônicos dos homens com rabo ou com os pés virados. E, todavia, essa diversidade pagã abriga-se dentro da hermética narrativa de fundo escatológico-cristão sem questionar a verdade circular deste e, contudo, sendo só desvio em relação a ele. Transversais à disposição concêntrica da narrativa esses portentos não são senão *excentricidade*. Entre os precisos limites do microcosmo ao macrocosmo da narrativa cristã, essas figuras se atravessam enunciando em si a fecundidade alucinada da Criação, poder ilimitado e inexplicável de Deus (- ou dos deuses?) que dá existência àquilo que em relação à escatologia cristã não encontra lugar preciso e por isso só pode transitar, nunca fixar-se. Diferentemente da permanência de Deus no centro de toda ação narrada no *Descobrimento*, os gigantes negros e as Amazonas que são deixados para trás numa distância que nunca será percorrida novamente, ou como os grandes índios brancos que foram "e nunca mais soubemos de onde eram nem de que terra tinham vindo"<sup>28</sup>, têm um estranho estatuto que os faz transitar porque afinal são intransitivos à circularidade unívoca de Deus.

Contudo, ainda tais *mirabilia* acabam por assumir um papel muito menos herético do projeto de Deus que laudatório da coragem dos perdidos expedicionários. Assim como virá a fazer Camões, Carvajal não duvida da eminência de Deus diante de tudo o que existe. Pelo contrário, sua confiança n'Ele é tão extrema que a convivência com as figuras estranhas ao universo cristão é exposta para, por um lado, fazê-las prostrarem-se à força do verdadeiro

---

<sup>28</sup> CARVAJAL. Op. cit., p. 33.

демиurgo e, por outro, para elevarem os feitos dos espanhóis. Por mais excêntricas que sejam essas amazonas, esses gigantes, eles são uma diversidade contida dentro do cosmos engendrado por Deus; o maravilhoso, então, está ali para prestar, mais cedo ou mais tarde, subserviência Àquele que descobriu a região aos Seus cruzados. Em tais relatos de viagem, a presença do maravilhoso dignifica os mortais, dá-lhes mais valor. *Os Lusíadas* e o *Descobrimento do Rio de Orellana* relatam façanhas cujos homens que as realizam, sob a proteção inquestionável de Deus, mereceriam emular o maravilhoso, partilhar seu valor sobre-humano e tornarem-se heróis na memória dos homens. Sabe-se que houve, no Renascimento, uma revalorização da glória. As cerimônias de triunfo e a crença na vitória das belas-lettras sobre a morte são fenômenos que testemunham as ambições à fama que se generalizava entre os aventureiros daquela época<sup>29</sup>. Nas empresas do descobrimento, a glória - como o ouro - não era menos buscada. A conquista do México deu grande popularidade a Cortez na Espanha. O Peru conquistado por Pizarro também lhe valeu a nomeada e o Capitão Orellana com sua façanha fluvial também se fez admirado<sup>30</sup>. Portanto, penso que o maravilhoso desempenha no relato de Carvajal uma dupla função: ele tanto exerce um controle sobre o desconhecido que a região de fronteira suscita, quanto glorifica a façanha daqueles homens que se dirigiram para as terras incógnitas. Dito de outro modo: ele objetiva o informe e exalta a ação do sujeito da conquista.<sup>31</sup>

Ainda no que diz respeito ao sincretismo cultural, Carvajal apenas observa uma concepção que teve grande força no Renascimento e segundo a qual a Antigüidade já anunciava a vinda do cristianismo. Por esse esforço de síntese ao qual os humanistas se voltaram, não haveria ruptura entre cristianismo e paganismo para aquele que soubesse ler a complementaridade entre as Escrituras e as obras antigas: todos os elementos encontram seu lugar na História Universal. Daí que Carvajal propor a expansão da fé cristã ao mesmo tempo em que afirma a existência de figuras pagãs não é causa de espanto numa época em que Ticiano pintava virgens e bacantes<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento. Vol II*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa : Estampa, 1984, p. 43-5.

<sup>30</sup> GIL, Juan. Op. cit., p.322.

<sup>31</sup> "Sin duda hubo um primer momento pionero de la colonización americana: período dorado dominado por la presencia de aventureros resultos y sin ley. Se lo puede designar como el momento *heroico* de la conquista. Fue um período fundacional del descubrimiento y sujeción de nuevos territorios y sus habitantes. En esta etapa originaria de la historia americana moderna resulta muchas veces difícil distinguir entre el aventurero criminal y el héroe cristiano. Pero también es, esa etapa de la expansión europea en América, la más colorista: los signos de la perplejidad, el entusiasmo y el terror ante un mundo radicalmente diferente, que Europa sentía rendido a sus pies, se adorna com todas los atributos literarios de un *epos* legendario y mítico". SUBIRATS, Eduardo. *El Continente Vacío. La conquista del Nuevo Mundo y conciencia moderna*. Madrid :Siglo Veintiuno, 1994, p. 57.

<sup>32</sup> DELUMEAU, Jean. Op., cit., p.111-13.

Início da Idade moderna, o Renascimento continua a ser uma esfinge para aqueles que defendem a tese do progresso constante da razão através dos tempos. Sergio Buarque de Holanda já mencionava esse desconforto que, sob a ilusão do progresso contínuo, a interpretação historiográfica sentia: o empenho em fazer do Renascimento uma etapa na emancipação ilustrada, com o intuito de salvaguardar a tese da continuidade acumulativa do domínio da natureza pela razão, encontrava componentes obscuros no seu objeto.

Se parece exato dizer-se que aquela ilusão [do progresso contínuo] foi estimulada e fortalecida pelo inegável incremento das ciências exatas e da observação da Natureza, a contar do século XVI, é indubitável, no entanto, que nossa noção da realidade só pôde ser obtida em muitos casos por vias tortuosas, ou mesmo por escamoteações ainda que transitórias do real e do concreto.

É bem significativo o viço notável alcançado, em geral, durante o Renascimento, por estudos tais como os da Retórica, da Magia, da Astrologia, da Alquimia, que, na sua maior parte, julgamos hoje anticientíficos e ineficazes, por isso mesmo que nos parecem tender a algumas daquelas escamoteações. Na primavera da Idade Moderna, quando à tradição medieval, árabe e cristã se alia a do mundo clássico, agora ressuscitada, povoando o céu de imagens “onde se transfiguram, ganhando forças novas, as crenças mitológicas da Antigüidade”, longe de chegarem a desfalecer é, ao contrário, um recrudescimento o que conhecem muitos desses estudos.<sup>33</sup>

Na verdade, essa ilusão do progresso contínuo pode ser em nós tão forte quanto o foi para homens como Orellana a ilusão de deparar-se com as amazonas anunciadas pelos autores clássicos. Conduzidos por tais quimeras, talvez esses aventureiros tivessem que sofrer mesmo destinos desgraçados do ponto de vista da efetivação do que buscavam; sua cobiça de riquezas e glória, na maior parte das vezes, levava-os à ruína, e a fama que coube àquela época a Cortez - antes que uma revisão da conquista do México sob a chave do genocídio tivesse prevalecido - é mais uma exceção do que a regra. Para poucos a ilusão buscada se tornou uma efetividade, no entanto o pouco que se fez aparecer a fórceps no mundo, por algum tempo, reforçou ainda mais os poderes encantatórios que as terras incógnitas guardavam, a se concluir pelo testemunho de Bernal Diaz del Castillo quando avistou a cidade do México, em 1519: “Quando vimos aquela

<sup>33</sup> HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. – 6. Ed. – São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 2. A citação acima, interior ao texto de Holanda citado, é de Pico Della Mirandola. Segundo Delumeau, a compreensão do Renascimento como uma ruptura com a Idade Média nasceu com Michelet mas foi mais amplamente divulgada através de Burckhardt. Posteriormente houve uma reação contra a concepção de Burckhardt, principalmente por parte de medievalistas para quem a Idade Média já trazia em si muitas das renovações de que o Renascimento se apropriou. A frente destes estaria Etienne Gilson. É nessa corrente continuista que se inscreve Delumeau, procurando rastrear na Idade Média os elementos que se perpetuaram e até mesmo contribuíram para o avanço global do Ocidente. No entanto, o historiador francês não deixa de ver no Renascimento um período difícil de sintetizar, cuja definição mais propícia talvez seja a de “oceano de contradições”.

bela estrada calcetada que ia direita ao México, e todas aquelas cidades e aldeias construídas umas na laguna, e em terra outras, ficamos admirados, dizendo que tudo aquilo se assemelhava às cidades encantadas de que fala o livro de Amadis. Torres, templos, edifícios de pedra e cal construídos em cima de água: os nossos soldados julgavam estar sonhando. E ninguém se espante por eu dizer isto, pois ainda estou a dizer pouco e não sei como exprimir-me: estávamos a ver uma coisa que nunca fora vista, nem contada, nem sonhada”.<sup>34</sup>

Por fim, também não podemos deixar de pôr em enfoque a questão do valor depreciativo do outro que as ilusões míticas sancionavam. Tomemos uma passagem de Carvajal onde o encantamento suscitado pela diferença nunca vista “nem contada, nem sonhada” já não é traduzido pela experiência da leitura dos livros de cavalaria, mas por um mosaico formado de costumes da civilização incaica, de uma menção ao mito das amazonas e de uma avaliação de fundo religioso-moral. Em uma das tantas pequenas aldeias que invadem com o fim de saquear alimentos, os espanhóis são bem recebidos:

Havia lá uma praça muito grande e no meio da praça um grande pranchão de dez pés em quadro, pintado e esculpido em relevo, figurando uma cidade murada, com a cerca e uma porta. Nessa porta havia duas altíssimas torres com as suas janelas, as torres com portas que se defrontavam, cada porta com duas colunas. Toda esta obra era sustentada sobre dois ferocíssimos leões que olhavam para trás, como acautelados um do outro, e a sustinham nos braços e nas garras. Havia no meio desta praça um buraco por onde deitavam, como oferenda ao sol, a chicha, que é o vinho que eles bebem, sendo o sol que eles adoram e têm como seu Deus.

Era esse edifício coisa digna de ser vista, admirando-se o Capitão e nós todos de tão admirável coisa. Perguntou o Capitão a um índio o que era aquilo e que significava naquela praça, e o índio respondeu que eles são súditos e tributários das Amazonas, e que não as forneciam senão de penas de papagaios e guacamaios para forrarem os tetos dos seus adoratórios. Que as povoações que eles tinham eram daquela maneira, conservando-o ali como lembrança e o adoravam como emblema de sua senhora, que é quem governa toda a terra das ditas mulheres. Encontrou-se também nessa praça uma casa muito pequena, dentro da qual havia muitas vestimentas de plumas de diversas cores, que os índios usavam para celebrar e bailar quando se queriam regozijar diante do já referido pranchão, e ali ofereciam seus sacrifícios com a sua danada intenção.<sup>35</sup>

Diferentemente de Bernal Diaz del Castillo, a admiração suscitada não é pela presença descortinada de uma cidade fabulosa, mas pela representação pictórica dela. Não é a cidade do México que encanta no contato imediato inesperado, porém uma cidade das amazonas mediada por um signo da sua presença próxima. E se, por um lado, tal escultura maravilha ao Capitão e seus homens por sua promessa mítica em cor e alto-relevo, por outro, serve para depreciar os

<sup>34</sup> *Apud* DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento. Vol II*, p. 11.

<sup>35</sup> CARVAJAL. *Op. cit.*, p. 51.



nativos que a adoravam ritualmente. O mito pode significar então tanto o coroamento das expectativas dos viajantes como a condenação por idolatria dos selvagens. Seu valor está condicionado à interpretação que dele se faz e os usos que dele se espera; no mesmo misterioso objeto duas avaliações se apresentam contiguamente: o que ele pode significar enquanto promessa para uns é condenação para outros. Os *mirabilia* parecem estar constituídos por uma estrutura ambígua de deseabilidade e alienação.

O aspecto redentor do maravilhoso moveria os conquistadores em busca, por exemplo, do Paraíso nas regiões desconhecidas do Novo Mundo, espaço onde o homem deparar-se-ia com sua origem divina resgatada pela sua coragem exploradora, tendo novamente a natureza disposta ao seu uso sem a injunção humilhante do trabalho, sem os padecimentos de uma vida desprovida do zelo abençoado do Criador. Porém, uma tão grande confiança no valor próprio, uma vontade heróica espelhando-se nas promessas de mitos ancestrais acaba, fiel a si mesma, por desconsiderar o valor do outro. A relativização de Montaigne dos valores norteadores na cultura européia diante da dignidade dos ameríndios é uma atitude cética bem menos comum no seio das expedições exploratórias e das ordens missionárias. Enfim, os mitos também se prestaram à depreciação das formas sociais das populações indígenas: elas seriam destituídas de lei e fé, sustentadas pela engenhosidade de demônios, como suas práticas de nudez, incesto e canibalismo demonstravam<sup>36</sup>.

Para situar o célebre debate de Valladolid entre Sepúlveda e Las Casas sobre a natureza dos americanos (quem são? como tratá-los? podem ser cristianizados? é pertinente usar de guerra justa para com eles?), Hanke enfatiza o espanto e a admiração dos europeus por conta da novidade descoberta, procurando mostrar o quanto, principalmente por parte dos espanhóis, a transferência de um fabulário desenvolvido na imaginação medieval foi usado para povoar o Novo Mundo e como seu uso acabava por se prestar a uma caracterização pejorativa dos naturais:

Los capitanes españoles salían a su conquistas esperando encontrar muchas variedades de seres míticos y monstruos descritos en la literatura medioeval: gigantes, pigmeus, dragones, grifos, niños de pelo blanco, mujeres con barba, seres humanos adornados con colas, criaturas

<sup>36</sup> “No tocante à natureza, a idéia de prolongamento da Europa - e portanto de concretização dos mitos de um Paraíso Terrestre - tendeu a triunfar: quase sempre edenizou-se a natureza. Mas no que diz respeito à humanidade diversa, pintada de negro pelo escravo africano e de amarelo pelo indígena, venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia européia - lugar imaginário das visões ocidentais de uma humanidade inviável. Houve perplexidade ante as nuvens de insetos, as cobras enormes, o calor intenso; mas ante o canibalismo e a lassidão do indígena, a feitiçaria e a música ruidosa dos negros, a mestiçagem e, por fim, o desejo de autonomia dos colonos, houve repúdio”. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo : Cia. das Letras, 1986, p. 32.



acéfalas com ojos en el estómago o en el pecho y otros seres fabulosos. Durante mil años se había desarrollado en Europa um gran número de curiosas ideas acerca del hombre y del semihombre, y ahora se aprovechaban libremente en América.<sup>37</sup>

É neste contexto que não se deve estranhar , diz Hanke, a aplicação da teoria política de Aristóteles de que alguns homens nascem escravos para caracterizar a condição dos aborígenes. A estranheza maravilhosa que o Novo Mundo ativou na imaginação dos conquistadores alienou a humanidade dos índios americanos: sua monstruosidade legitimava a subjugação.

---

<sup>37</sup> HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Trad. Marina Orellana. Santiago del Chile : Editorial Universitaria, 1958. p. 18.

## ACUÑA

Futuramente alguns irão atribuir ao tom épico e maravilhoso do relato de Carvajal a propriedade de estratégia para dissimular o ato de desobediência às ordens de Gonzalo Pizarro. Na ocasião da decisão de seguir rio abaixo ao invés de retornar, a tripulação chega a se comprometer documentalmente, afirmando, em face das circunstâncias adversas, ser essa resolução tomada por todos, e não uma insubordinação liderada por Orellana<sup>1</sup>. É por isso que quando este retorna à Espanha, em 1543, consegue, além de livrar-se das acusações, uma permissão de Carlos V para colonizar a região. A nova expedição de Orellana é feita em regime célere porque existiam pretensões francesas e portuguesas de apossar-se da região. Partindo da Espanha em 1544, depois de uma série de contratempos que vinham minando a sua expedição, Orellana vem a morrer doente na foz do Amazonas sem conseguir encontrar o braço principal do rio.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Se Orellana se amotinou ou não é uma discussão que tem dado o que dizer. Já vimos a opinião de Ribeiro Sampaio acerca do uso do mito das amazonas por Orellana para atenuar as possíveis punições que receberia por sua insubordinação. Toríbio de Medina faz uma longa reflexão sobre o assunto e parece tender a inocentar Orellana de qualquer má intenção. Já Juan Gil considera as declarações sobre a impossibilidade de retornar até onde Gonzalo Pizarro esperava, e por isso a necessidade de seguir em frente a jusante, uma grande farsa que encobre um motim tal como o de Cortez na conquista do México.

<sup>2</sup> Depois dos sucessos de Orellana várias expedições de penetração na Nova Andaluzia são empreendidas, mas todas fracassam. As mais célebres foram as de Raleigh e a comandada por Pedro de Orsua que tinha como objetivo chegar ao país do Eldorado e dos Omaguas. Esta deixou Cuzco em 1560 para se esfrangalhar numa série de sublevações lideradas por Lopo de Aguirre, o qual viria até a se autoproclamar novo rei do Peru. Diante de tantos fracassos e da carência de homens, pois necessários em outros episódios da conquista sul-americana, a Espanha proibiu novas tentativas de exploração. Não se pode também deixar de mencionar, porém, que muitas expedições eram autorizadas como medida profilática. Os ânimos exaltados dos homens, muitos degredados, causava desordens para as administrações coloniais. A permissão de uma entrada podia resolver esse problema já que os rigores das terras

Da parte dos portugueses, a penetração e colonização dos sertões amazônicos ganha corpo a partir do século XVII. Apesar de estar sob a tutela da Espanha desde 1580, Portugal tinha liberdade (devido também a falta de contingentes espanhóis suficientes para controlar a vastidão de seu império) de continuar o processo de conquista das cobiçadas terras brasileiras, fazendo isso mediante o desbravamento e fixação de fortes em pontos estratégicos do litoral<sup>3</sup>. Porém, não menos importante para a expansão portuguesa na Amazônia foi a chegada de missionários para atuar na conversão dos indígenas. Primeiramente, chegaram os franciscanos em 1626; os jesuítas pioneiros vêm em 1636, mas, além destes, Mercedários, Carmelitas, Capuchos da Piedade e frades da Conceição da Barra e Minho cooperaram no ‘amansamento’ dos índios<sup>4</sup>. Todavia, apesar da multiplicidade de ordens religiosas que vieram para a Amazônia, pode-se afirmar com certa garantia que seriam os jesuítas e franciscanos que acabariam por ser decisivos na expansão de Portugal, a partir da foz do Amazonas, e da Espanha, a partir de Quito.

E é de Quito que em 1635 parte uma missão franciscana junto com homens capitaneados por Juan de Palacios com a meta de chegar à província dos índios encabelados. Depois de um ataque indígena, a expedição perde o capitão e retorna. Contudo, seduzidos pelos relatos sobre a perspectiva de, embarcando no Napo, atingirem o Grão-Pará, e ainda com as notícias de que “em medio de aquellos ríos estaba el Dorado y la Casa del Sol”<sup>5</sup>, seis soldados mais dois frades leigos franciscanos – André de Toledo e Domingo Brieva – partiram numa canoa ao sabor da corrente. Três meses depois chegavam a Corupá muito castigados pela viagem e sem dar com as maravilhas esperadas. Esse fato, contudo, ativou o ânimo exploratório dos portugueses. Eles armaram a

---

incógnitas e os ataques indígenas ceifariam muitas das vidas desses aventureiros. GIL, Juan. Op. cit., p. 210; RAMOS, Demétrio. Op. cit., p. 454 e ss.

<sup>3</sup> Depois de vencer e expulsar os franceses de São Luís do Maranhão, embora os conflitos com estes apenas se deslocassem para as fronteiras das Guianas com a região de Macapá, os portugueses fundam, em 1616, o Forte do Presépio na foz do Amazonas, intentando com isso proteger de nações inimigas o acesso às riquezas interiores. Em torno desse forte irá crescer uma colônia chamada Feliz Lusitânia, a qual posteriormente irá se transformar em Belém. Em 1626, é criado o Estado do Maranhão, submetido diretamente a Portugal. A Capitania do Pará deverá prestar contas a esse novo Estado. Além de confrontos com Tupinambás da região, dentro do contexto de uma guerra pela posse de territórios que se estendia da América até a Ásia, houveram outros com ingleses, irlandeses e holandeses que visavam colonizar a região. Conjuntamente a esse esforço bélico, os portugueses tentavam se fixar desenvolvendo o comércio das chamadas drogas do sertão, especiarias nativas da Amazônia; para isso contavam na maior parte com o trabalho escravo dos índios.

<sup>4</sup> REIS, Arthur Cesar Ferreira. *Síntese de História do Pará*. Belém : Revista da Veterinária, 1942, p. 23 e ss.

<sup>5</sup> GIL, Juan. Op. cit., p. 256.

expedição de Pedro Teixeira que, fazendo o caminho inverso dos franciscanos, atingiu Quito em 1638<sup>6</sup>.

Semelhante ao pionerismo de Orellana, já que o capitão português acabara de fazer pela primeira vez a navegação no sentido do Atlântico aos Andes, o feito de Pedro Teixeira, comemorado em Quito, contudo gerou receios em Lima. Num momento em que espanhóis se debatiam numa guerra contra ingleses e holandeses, a abertura dessa rota mais aumentava as preocupações com a preservação das fronteiras que dava ocasião a festejos pelo encurtamento do percurso até Espanha, e a salvo de corsários. A navegação pelo 'Marañón' poderia dar ânimo ao livre comércio, enfraquecendo as posições espanholas em relação a portugueses e holandeses, estes já instalados em Pernambuco, além de franceses e ingleses que se afixavam nas Guianas.

Nesse clima de desconfiança e disputa pelas terras amazônicas, em fevereiro de 1639, quando parte de volta do Peru, a expedição do português Pedro Teixeira leva consigo o padre Cristobal de Acuña<sup>7</sup>, indicado pelos espanhóis para dar-lhes um relato dos acontecimentos da viagem de retorno dos lusos até a foz do Amazonas. Foi ele que nos legou o *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*<sup>8</sup>. Também existe uma *Relação do Descobrimento do Rio das Amazonas*<sup>9</sup>, redigida sobre essa viagem, cuja autoria se atribui, sem total certeza, ao frade Alonso de Rojas (ambos são jesuítas). Como era comum numa época onde a categoria de autor ainda não

<sup>6</sup> A ampliação do domínio dos portugueses nos sertões amazônicos só virá a definir-se a partir de 1637, com essa expedição comandada por Pedro Teixeira. O corpo de tropa dispunha de cerca de setenta soldados e mais de mil índios. Com as informações levantadas através dessa expedição, vários fortes foram erguidos em pontos estratégicos do Amazonas, o que garantiu a ascensão dos portugueses sobre as pretensões de outras nações. Também o feito de Pedro Teixeira abriu as perspectivas de lucro para colonos que viram no interior amazônico uma fonte de ganhos com a extração das drogas do sertão (cacau, cravo, salsaparrilha, urucum, baunilha, etc.) e escravização de índios. REIS, Arthur Cesar Ferreira. Op. cit.

<sup>7</sup> Acuña nasceu em Burgos, em 1597. Ingressou na Companhia de Jesus em 1612 e posteriormente foi enviado às missões do Chile e do Peru, sendo depois nomeado professor de teologia moral do colégio de Cuenca, em Quito, e mais tarde reitor. Chegou a participar também de uma expedição de reconhecimento do curso do rio Napo. Retornou em 1640 para a Espanha para apresentar seu relato sobre a expedição de Pedro Teixeira. Voltou novamente para o Peru, vindo a residir em Lima, onde veio a morrer em 1675. Estes dados foram retirados da segunda edição argentina, Editora Emecé, do relato de Acuña, que por sua vez se baseia em Manuel Martínez Añibarro y Rives e seu *Intento de un Diccionario Biográfico y Bibliográfico de la Provincia de Burgos*, publicado em Madri em 1890.

<sup>8</sup> ACUÑA, Cristobal de. *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. A independência de Portugal e os interesses econômicos espanhóis contrários ao livre comércio fizeram com que as edições espanholas do relato de Acuña tivessem sua divulgação restringida e depois proibida. De qualquer maneira o texto acabou sendo veiculado através de tradução francesa (de 1682 e 1684), inglesa (de 1698) e alemã (de 1729). Lembre-se que o relato de Carvajal só foi publicado em 1894, também devido ao sigilo das informações que espanhóis pretendiam guardar.

tinha uma importância reconhecida, existem passagens idênticas nestes relatos. Aqui, vou dar maior ênfase à crônica de Acuña, texto mais amplo, já que a *Relação* de Rojas se resume a vinte oito parágrafos. Chamaremos de início, contudo, o relato de Rojas para sublinhar nele aspectos de uma contradição histórica que desdobraremos também em Acuña: a persistência de expedientes narrativos da geografia imaginativa convivendo com a emergência discreta de novos valores que deporão a autoridade do saber da Tradição.

No que concerne à referida persistência, as considerações do jesuíta Rojas não são emitidas sem o mesmo sentimento de predestinação divina que já se apresentara no relato de Carvajal. Opinando acerca da canoa com os soldados e os dois franciscanos que aportaram em Corupá, Rojas não tem dúvida sobre a obediência do acontecimento a um arranjo ordenado pela própria Providência:

Foi bem claro que Deus favorecia esta viagem, porque os ajudou com alguns sucessos milagrosos. O primeiro foi que, na dúvida de qual a margem do rio que seguiriam, deitaram sortes com muitos santos escritos em papel e por duas vezes saiu S. Jorge à mão direita, que dá para as bandas do sul. O segundo foi que, abrindo-se a canoa, embarcação pequena e velha, Fr. Domingos, religioso de reconhecida virtude, a tocou com a mão, invocando o favor divino, e a deu concertada, de sorte que puderam navegar nela. O terceiro: - chegando *ao forte dos portugueses*, do qual depois falaremos, livres de perigos sem conta, a canoa afundou na praia do mar sem poder ser mais aproveitada, como quem diz - até ali fui útil, e como já os deixava em terra de cristãos e com outras embarcações, ela, por inútil, ia a pique. O quarto: - entrando em terra de inúmeros bárbaros, e muitos deles caribes, não lhes fizeram mal, mas antes lhes deram sustento para sua viagem. O quinto: - afirmam os soldados que Fr. Domingos, levados pelos índios para visitar os enfermos, invocava sobre eles o dulcíssimo nome de Jesus e com o contato de suas mãos os punha sãos. Não duvido que Deus fizesse estes milagres; o que será de estranhar é que aqueles infiéis não vissem indício, a meu ver claro, de que Deus quer dilatar sua fé entre aquelas gentes.<sup>10</sup> [grifo meu]

Ainda não menos ilustrativo desse sentimento de predestinação é a interpretação que faz Rojas de alguns versículos do Capítulo XVIII do livro de Isaías: “Ide velozes, anjos meus, às inumeráveis províncias sobre as quais lancei meus cordéis para edificar uma nova Igreja; livrai-a da infidelidade em que vive e fabricai nela o edifício da fé; ide à gente que vive debaixo da Linha e para visitar suas províncias se passa muitas vezes a equinocial; ide *ad gentem convulsam et dilaceratam*, a uma gente miserável, entregue as mãos dos seus vícios, a quem destroem as paixões, às nações que aguardam o nosso socorro”. Quem poderiam ser esses anjos velozes? Onde

<sup>9</sup> ROJAS; Alonso de. *Relação do Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1941.



existiria tamanha carência do espírito cristão? Deixemos apenas Rojas dar o corolário de sua interpretação:

Quem não executará a ordem de Deus como a apresenta seu profeta? A que não enternecerão os suspiros da gente que espera? Quem, se tem zelo pela glória Divina, consentirá que o demônio cause tão miseráveis destroços nas almas? Quem não apressará os vãos como anjo, que para socorrer a gente que vive debaixo da Linha, deve ter velozes os passos, segundo a ordem de Deus: *ite angeli veloces?*<sup>11</sup>

São a esses missionários como Rojas e Acuña que Deus conclama para a tarefa e aos quais “tudo facilita, porque os infiéis estão esperando de portas abertas, para recebê-los; a navegação do rio os convida com sua facilidade, as águas com seus peixes, a terra com seus regalos e a temperatura com sua doçura”<sup>12</sup>.

Surgida na esteira do cisma que a Igreja sofreu com a Reforma, a ordem dos inacianos, cuja autorização de Paulo III estava completando um século, deu um impulso significativo à dilatação do cristianismo e, conseqüentemente, à ampliação dos impérios ocidentais. Seu espírito voluntarioso levou o Evangelho à China milenária e ao coração primitivo da América do Sul. Ganhar um Império para Deus, conforme Ele havia ordenado nos primórdios da Igreja, promover a conversão de infiéis pela divulgação da Palavra, estas idéias faziam crer aos missionários serem uma espécie de predestinados tal como a opinião acima de Rojas ilustra.

Mas, esse olhar voltado para a dilatação da fé cristã sofre já da ambigüidade de ser desígnio divino e política de segurança. Acima, quando Rojas opinava sobre as circunstâncias milagrosas em que se desdobraram os acontecimentos da viagem dos franciscanos Toledo e Brieva, não deixou ele de prometer à Coroa espanhola uma descrição do forte dos portugueses em Cametá. Também quando identifica o ponto fluvial ideal para a edificação de uma fortaleza, Rojas não vê no acidente geográfico uma pura disposição aleatória da natureza, pelo contrário, é um lugar que há muito tempo se preparou para a chegada dos defensores da fé verdadeira, “lugar que sem dúvida previu a Providência divina, estreitando este dilatado mar (chamemo-lo assim), dando nome de rio à congregação de suas águas. Dissímulo que usou para que nessa angustura se pudesse fabricar uma fortaleza, em sítio que impeça a passagem a qualquer armada inimiga,

<sup>10</sup> Id., *ibid.*, p. 99 e ss.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, p. 123.

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, p. 123.

mesmo que venha muito poderosa”<sup>13</sup>. Tanto como evidencia-se a preocupação com as incursões de ingleses e holandeses que poderiam, via fluvial, chegar até o Peru, não é menos claro o tom redivivo de Cruzada, agora contra os infiéis protestantes, por trás das observações simultaneamente escatológicas e estratégicas de Rojas.

Ora, cem anos depois da viagem de Carvajal, por um lado, o relato de Rojas ainda recorre aos textos da Tradição para mediar e integrar a percepção das regiões selvagens da Amazônia ao conhecimento da sua cultura e superar a estranheza que o incógnito desperta; por outro, a vocação para a auto-referencialidade, que articularia a estrutura circular desse relato, convive com observações sobre as posições adversárias que são cruciais para as pretensões seculares do Estado espanhol. Enquanto que uma perspectiva implica aceitação do *já dito e ouvido*, outra enfatiza a intransferível experiência da *visão* que o narrador viveu. Deixemos, contudo, a ocasião de explorar essa ambigüidade para depois. Encontremo-la antes também em Acuña.

Assim como Carvajal e Rojas, Acuña também viaja pela paisagem amazônica encontrando nela vestígios que apontam para a confirmação de um grande ciclo divino. Frente às guerras movidas pela Espanha contra uma Holanda e Inglaterra protestantes, o ouro cuidadosamente depositado por Deus na Bacia Amazônica poderia significar, além do acréscimo das almas indígenas, a retomada daqueles rebanhos perdidos. Com um mesmo sentimento de predestinação divina em relação à região amazônica, o relato de Acuña tacitamente devolve-nos ao paraíso perdido.

As insinuações edênicas apresentam-se de modo recorrente. Tanto que o rio Amazonas que percorre e banha na concepção do jesuíta espanhol “todo o império do Peru” não é menos célebre que o Gangês, o Eufrates e o Nilo. Se do Ganges despontam em suas praias areias de ouro, no Amazonas não o há menos; se o Eufrates e o Nilo regam os campos proporcionando pródigas colheitas, o rio de Orellana não fica atrás em termos de “pesca, os montes em caças os ares em aves, as árvores em frutas, os campos em messes, a terra em minas e os naturais que as habitam” nada precisam de fora porque a Bacia Amazônica tudo que lhes é necessário fornece. Em tudo o Amazonas é superior a esses rios e seguindo uma interpretação de passagem do Gênesis que afirma que no Paraíso corre um rio para regá-lo que se subdividia em quatro ramos quando dali saía, ramos que a tradição posteriormente passou a identificar com o Ganges, o Nilo, o

---

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, p. 92.

Eufrates e o Tigre, Acuña não hesita, substituindo o Tigre, em juntar o rio sul-americano a esses bíblicos rios, pois “só lhe falta, para vencê-los em felicidade, ter sua origem no paraíso, como daqueles rios nos afirmam *graves autores*”. [grifo meu]<sup>14</sup>

A prodigalidade dos recursos naturais amazônicos também não é menos culminada de elogios. As ilhas que o curso do rio forma são para Acuña muito férteis porque a lama das inundações periódicas das enchentes as aduba, o que as tornaria exuberantemente férteis. Referência indireta tanto ao misterioso Nilo quanto ao mito das Ilhas Afortunadas<sup>15</sup>. Os produtos que os índios extraem da mandioca – farinha, tapioca e cauim – são comparados a pão e vinho a que uma mesma natureza pródiga acrescenta uma enorme variedade de frutas. Os peixes e as tartarugas que o rio possui são outra benção que faz com que os índios não conheçam a fome, mesmo porque se estes se enfiassem de comer pescado há caça em abundância. Acuña nota que todo dia depois de montar-se a dormida da expedição, os índios que acompanhavam Pedro Teixeira repartiam-se em grupos por terra e água “e em poucas horas os víamos vir carregados estes de peixe e aqueles com caça suficiente para que todos ficassem fartos”. Fato que causa admiração no jesuíta “e que só se pode atribuir à Paterna Providência”<sup>16</sup>.

Sob a linha equinocial, Acuña ainda não se esquece de combater a tese aristotélica de que a zona tórrida seria inabitável por seus ares insalubres. O clima amazônico é temperado, “nem há calor que enfade nem frio que fatigue”. As novas terras que os descobrimentos puseram sob o olhar dos europeus tiraram a força dos argumentos de Aristóteles, segundo os quais o calor intenso tornaria a zona equatorial imprópria à existência de vida<sup>17</sup>. Mas o que ressalta no relato de Acuña é essa característica de eterna primavera, *non ibi frigus, non aestus*, típico *topos* das descrições medievais do Éden. Acuña mesmo se coloca na defesa da tese paradisíaca a respeito dos ares amazônicos, fazendo apenas uma pequena ressalva à excelência climática devido aos insetos: “Nem tão pouco há neste Rio ares corruptos, que tão de repente deixam estropiados aqueles a quem mais ferem, como à custa da sua saúde, e às vezes de sua vida, sentem muitos em quase todo o Peru. E se não fosse a praga de mosquitos, tão abundantes em muitas paragens, se poderia chamar à boca cheia um dilatado Paraíso”<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 169. HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*, p. 8.

<sup>15</sup> HOLANDA, Sergio Buarque de. Op. cit., p. 156.

<sup>16</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 187.

<sup>17</sup> HOLANDA, Sergio Buarque de. Op. cit., p. 287-315.

<sup>18</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 189.

Armado de uma lente da geografia imaginativa que projeta sobre a paisagem tropical o mito edênico, mesmo os índios, embora também sejam acusados no relato de serem bárbaros, idólatras e alguns antropófagos, eles também não ficam imunes ao contágio do mundo paradisíaco em que viveriam. A categoria da similitude os aproxima da prodigalidade do seu ambiente de modo que uma humanidade desprovida de pecado é vislumbrada por Acuña nas selvas amazônicas. Suas técnicas podem ser rudimentares e o algodão encontrado em algumas províncias é cultivado com maior ou menor intensidade. Todavia, o avanço técnico é menos importante para o inaciano do que essa pureza que o despojamento dos índios sugere. Semelhantes nesse aspecto a Adão e Eva antes de provarem o fruto proibido, nem todos usam do algodão para vestirem-se, “antes quase todos andam nus, tanto os homens como as mulheres, sem que a vergonha natural os vexa, a não querer parecer que estão no estado de inocência”<sup>19</sup>.

De forma que estamos novamente nos primórdios, diante dos portais do Paraíso que o Amazonas encerra. Podemos completar o círculo, realizar o retorno às paragens abençoadas de que provimos, podemos começar de novo, na segurança do círculo paradisíaco, uma nova humanidade, perfeita agora. A história sagrada que em Carvajal apresentava-se como uma imagem de totalidade latente, estrutural, dando o fundo amparador aos acontecimentos da viagem heróica, também é fundamental no relato de Acuña. Nas passagens onde surgem as menções paradisíacas, intuímos a curva desejada pela fé desse jesuíta, curva que culminaria no desenho do grande círculo da redenção.

Delumeau ressalta o quanto o homem do Renascimento, ao se sentir herdeiro de duas tradições, a pagã e a cristã, aspirava a utopias que amalgamavam a Idade de Ouro e o Paraíso Terreno. Seja na forma da Arcádia, do ciclo de cavalaria, do País de Cocanha, do Reino do Preste João, da Fonte da Juventude, o Renascimento era pródigo de fábulas prometedoras de bem-aventurança. Mesmo os projetos urbanos de Filareto, Stiblin, de Campanella, como os da maior parte das cidades ideais do Renascimento, têm a forma circular, numa clara filiação à cidade de Platão. Desejo de morar numa cidade que fosse uma “imagem do próprio cosmos, um resumo do esplendor dos céus, a encarnação no solo e na pedra da perfeição esférica do universo”<sup>20</sup>. O próprio Platão, lido a partir de Plotino e Santo Agostinho e integrado ao esoterismo da época, diz Delumeau, alimentou o mito do retorno à origem. O nome de Renascimento está vinculado ao

<sup>19</sup> Ib., Ibid., p. 189.

retorno aos princípios e a Reforma também é um desejo de voltar às comunidades cristãs primitivas.

Em particular, a presença do mito edênico em Acuña também nos permite imaginar algumas particularidades sobre a própria auto-representação do sentido heróico da existência para aqueles homens da Renascença que se lançaram à descoberta e conquista do Novo Mundo. Pois, cidades de ouro, criaturas fantásticas, guerreiras com adornos riquíssimos, tudo isso faz parte também de uma maneira de representar no mundo a possibilidade de aliança do homem com Deus. O Jardim do Éden, figura por excelência de uma terra a que aventureiros tanto aspiraram, reúne em si, no fim, uma espécie de acordo entre o terreno e o divino. Arquitetado pela Criação e dispondo de objetos e seres que se deram espontaneamente ao uso e às designações que o Pai Adão quis, o Paraíso seria a ponte pela qual os homens alcançariam o retorno à inocência divina, abandonando de uma vez por todas a injunção do trabalho a que o pecado original condenou-os. Referendados pelo saber da Tradição que afirmava a existência do Éden em algum lugar desconhecido do mundo<sup>21</sup>, por que considerar a vil atividade do trabalho - afazer que nos afasta do retorno à beatitude perdida junto à criação de Deus -, uma ação meritória diante do risco dessa busca do extraordinário? Enquanto toda ação regulamentada pela mesquinhez do lucro só poderia proscrever o homem de sua origem divina, a busca da Terra Prometida seria investimento de força mais prenhe de riquezas<sup>22</sup>. Respirar novamente nos campos do Senhor, livre de toda necessidade para se contemplar na inocência resgatada da criação divina, eis aqui uma imagem esplendorosa de si mesma que os mitos do descobrimento ofereciam à humanidade.

<sup>20</sup> DELUMEAU, Op. cit., Vol. I, p. 263.

<sup>21</sup> Típica narrativa onde essas características se apresentam é *A Navegação de São Brandão*, cf.: NASCIMENTO, Op. cit.

<sup>22</sup> Essa aversão pelo trabalho tem origens feudais e cristãs e por isso penetrou muito mais profundamente em Portugal e Espanha, países que resistiram à Reforma. Holanda explica essa face da cultura ibérica com elegância e clareza, sustentando-a numa análise do significado inferior do trabalho humano para o cristianismo medieval: "A 'inteireza', o 'ser', a 'gravidade', o 'termo honrado', o 'proceder sisudo', esses atributos que ornaram e engrandecem o nobre escudo, na expressão do poeta Francisco Rodrigues Lobo, representam virtudes essencialmente inativas, pelas quais o indivíduo se reflete sobre si mesmo e renuncia a modificar a face do mundo. A ação sobre as coisas, sobre o universo material, implica submissão a um objeto exterior, aceitação de uma lei estranha ao indivíduo. Ela não é exigida por Deus, nada acrescenta a sua glória e não aumenta nossa própria dignidade. Pode dizer-se, ao contrário, que a prejudica e a avilta. O trabalho manual e mecânico visa a um fim exterior ao homem e pretende conseguir a perfeição de uma obra distinta dele. (...) O que entre [a gente hispânica] predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor." HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro : José Olympio; INL, 1971, pp. 9-10.



Porém, se o objetivo da religião é religar o homem a sua verdade interior, ela, por um mal-entendido essencial, só pode *significar* tal verdade íntima com elementos exteriores e “onde acreditamos apreender o Graal, apreendemos apenas *a coisa*, o que fica em nossas mãos é apenas um caldeirão”<sup>23</sup>. O mito, a religião teriam essa condição superior capaz de produzir uma semiótica mais plena de valor. Contudo, sua força não está nos seus signos sacralizados. Sua força depende que lhe dêem crédito. Há uma instância na qual a legitimidade das palavras de Acuña é assegurada. É ela que intervém oferecendo esquemas coletivos preestabelecidos capazes de garantir a comunicação não só entre as terras incógnitas e o europeu, mas também entre aquele que relata e aquele para quem é relatado. Quanto menos se tocar na validade de tais esquemas, tomando-os como inquestionáveis, mais universal se torna a comunicação e o descrédito é esvaziado.

Quando, por exemplo, Acuña encontra a ilha fluvial onde vivem os tupinambás, não esquece de elogiar os “corações nobres e afidalgados” desses índios que já não mais eram inimigos dos portugueses e dos quais haviam fugido em peregrinações que se estenderam até ao Peru<sup>24</sup>. Aliados agora, eram louvados por Acuña que neles via grande utilidade na conquista de novas nações indígenas, “pois só ao nome de Tupinambás não há nenhuma delas que não se renda”<sup>25</sup>. Deles, “gente de mais inteligência” e que por falar a língua geral dispensava intérpretes nativos, já que muitos portugueses dominavam essa língua, deles Acuña ouviu algumas notícias que relata. Uma diz respeito a duas nações vizinhas dos Tupinambás: os Guayazis e os Mutayus. A primeira é constituída de anões “tão pequenos como criancinhas de peito”; na segunda tribo, todos os índios têm os pés para trás. Acrescentaram-se aos gigantes vistos por Carvajal (e dos quais também ouviu falar Acuña quando passava pela tribo dos Cachiguarás<sup>26</sup>) essas novas criaturas monstruosas. É comum no período das descobertas alguns mitos terem uma vida mais perene que outros. Assim, as sereias vistas por Colombo ou a Fonte da Juventude de Ponce de León terão uma duração no Novo Mundo muito menos longa e célebre do que as amazonas também anunciadas pelo genovês e sobre as quais os Tupinambás dão notícia a Acuña. Nada que fuja a velha ladainha sobre as amazonas: tribo de mulheres guerreiras que uma vez por ano hospedam

<sup>23</sup> BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita. A noção de Despesa*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro : Imago, 1975, p. 161.

<sup>24</sup> CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1990.

<sup>25</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 262.

<sup>26</sup> Id., *ibid.*, p. 245.

homens da tribo vizinha com os quais copulam. Dessa união, se nasce uma menina é criada pelas amazonas; se nasce um varão, devolvem-no aos pais, dizem uns, tiram-lhe a vida, dizem outros.

Só lanço mão do que ouvi com meus ouvidos e com cuidado averigui desde que pusemos pé neste rio, no qual não há geralmente coisa mais comum, e que ninguém ignora, que se dizer que nele habitam estas mulheres, dando sinais tão particulares, que concordando todas as suas informações umas com as outras, não é crível que uma mentira se pudesse ter enraizado em tantas línguas e tantas nações, com tantos visos de verdade.<sup>27</sup>

Claro que a existência da lenda das icamiabas entre os tupis e as sacerdotisas incas, as Virgens do Sol, deram lenha para a preservação do fogo crédulo sobre as amazonas. Mas a douta tradição clássica sem dúvida é decisiva para a manutenção do valor de verdade das guerreiras<sup>28</sup>. É justamente por essa sua filiação ao mito das amazonas clássicas que as sul-americanas retiram sua capacidade persuasiva, pois as informações apreendidas concordam “umas com as outras” porque concordam com o arquétipo narrativo.

Inferindo suas expectativas a partir de uma configuração de saber e poder que assevera haver na natureza uma escrita de Deus a ser decifrada, Acuña se põe a buscar sob o mundo aquático amazônico o projeto divino. Ele parece proceder como aqueles autores renascentistas da literatura de emblemas de que nos fala Holanda. Defendendo uma concepção de que tudo na natureza, do inorgânico ao orgânico, encarna uma mensagem aos homens do Criador, essa literatura esteve em voga a partir do século XVI e entrou pelo século XVII. Segundo seus fundamentos, se seguirmos a idéia neoplatônica de que o universo é uma emanção de Deus, então tudo na natureza quer falar ao homem, basta apenas que este saiba ler, através das marcas inscritas por Deus nas coisas, os Seus desígnios. Mas já vimos que não só as marcas imediatamente sensíveis e inteligíveis são dadas ao entendimento humano. Todas as interpretações bíblicas e os livros da Antigüidade pagã também são esforços de decifração dessa escrita de Deus que devem ser recolhidos. A natureza, cifrada por Deus ou por intermédio d’Ele já parcialmente decifrada nos livros, espera por aquele que exponha todos os seus segredos à luz. “Toda a criação converte-se,

<sup>27</sup> Id., *Ibid.*, p. 266.

<sup>28</sup> A questão da filiação dos mitos do descobrimento é polêmica. Duas correntes disputariam ser a interpretação legítima, segundo Juan Gil. Para uma, que teria em Humboldt um grande representante, os mitos viajaram com os espanhóis para o Novo Mundo, obedecendo a convicção renascentista de que os gregos haviam legado uma história e uma geografia da terra sem ressalvas. Para outra, a gênese dos mitos seria americana. Nela, localizar-se-ia o trabalho de Gandia, para quem, por exemplo, as amazonas seriam as sacerdotisas incas da Casa do Sol, as quais viviam em grande número num templo, afastadas dos homens e conhecidas como as Virgens do Sol. Para Gandia

por essa forma num imenso cenário figurativo, e é por uma arte semelhante, em muitos dos seus aspectos à Oniromancia, que podemos penetrar-lhe os escuros refolhos”<sup>29</sup>. Não é outra coisa que o desejo edênico de Acuña parece interpretar na Amazônia. Respaldado pela Tradição das Escrituras e da Antigüidade, ele relata ao mundo o descobrimento das terras paradisíacas e da Idade de Ouro que seu olhar eleito soube decifrar.

Porém, tal processo de decifração das promessas divinas inscritas na Amazônia não se faz sem eventuais hesitações que dizem respeito à persuasão que elas exercerão no leitor. Pelo menos, é o que parece se expressar numa espécie de prefácio escrito por Acuña, e intitulado “Ao leitor”. Nele o jesuíta expõe suas preocupações no tocante à recepção das informações relatadas:

Nasceram, curioso leitor, tão irmanadas nas coisas grandes, a novidade e o descrédito, que mais parecem gêmeos de um parto; e pelo mesmo motivo que a admiração repara com cuidado no que é novo, periga o crédito no entender dos mais discretos. E embora seja verdade que a eficácia da curiosidade natural nos inclina a conhecer as novidades, a incerteza da sua veracidade priva o entendimento de maior deleite, de que sem dúvida gozaria se, persuadido do certo, pudesse, deixar de lado toda perplexidade do duvidoso.

Desejando, portanto, trazer à vista de todos os povos o novo descobrimento do grande rio das Amazonas (a que fui por ordem de Sua Majestade, como depois verás), e temendo que, embora seja apreciado pelo novo, não deixe sofrer restrições quanto à sua exatidão, quis assegurar-te de ambos.

O primeiro, com o prometer-te um novo Mundo, Nações novas, Reinos novos, modo de viver novo e, para dizer-te em uma palavra, um Rio de água doce, navegado por mais de mil e trezentas léguas, desde as suas nascentes à sua foz, e cheio de novidades.

O segundo, ao pôr-te diante dos olhos as obrigações da minha pessoa, de Religioso da Companhia de Jesus, de Sacerdote, de Legado de Sua Majestade, e outras, que nem te importam saber nem a mim o contá-las. E se com tudo isto te persuadires, serei recompensado do amor com que trabalho: ouve os que de fora, com testemunhos jurados, dão valor a esta Relação.<sup>30</sup>

Ora, Acuña se maravilha ou quer provocar admiração diante das novidades que sua viagem encontrou, porém seu receio é que a novidade, causadora do maravilhamento, também se mostre digna de suspeita pela mesma estranheza que produz em nós o sentimento de admiração. Como poder conciliar novidade e veracidade? Como pode o que foge à ordem do conhecido - por ser novo - ser aceito como verdadeiro por essa mesma ordem que o estranha? Carvajal, vimos acima, utiliza as “lentes” orientalizantes para controlar a novidade amazônica, dominar sua alteridade mais radical, adivinhando a sua semelhança com um maravilhoso codificado. A verdade de seu

---

os mal-entendidos é que teriam embaralhado as descrições dos indígenas interpelados com o mito das amazonas. Cf Gil, Juan, Op. cit., V. I, p. 13 e ss.

<sup>29</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*, p. 201

<sup>30</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 129

testemunho legitima-se numa prática de saber que descobre a semelhança entre a Amazônia e o imaginário de sua época. Acuña também acomoda os elementos amazônicos que aponta a uma imagem de totalidade própria à escatologia cristã, imagem circular tão flexivelmente abrangedora e capaz de ressignificar os mitos pagãos aos seus fins. Se há um “novo Mundo, Nações novas, reinos novos, modo de viver novo” apresentados no relato de Acuña, sua estranheza é passageiramente causadora de admiração porque logo adequada aos *topoi* da Tradição, estes sim, enquanto semelhança mediadora, dignos de admiração. Enfim, se os elementos amazônicos desfrutaram de propriedades desconhecidas, a trama narrativa que os apresenta é tradicionalmente conhecida.

Contudo, as declarações acima de Acuña nos põem também diante de uma nova postura frente ao valor de verdade das informações apresentadas pelos relatos de viagem. Talvez porque os esquema míticos estivessem sob suspeita depois de tantos esforços desperdiçados buscando quimeras, talvez porque os ventos do esclarecimento começassem a soprar. De qualquer forma, a produção de verdade sofre uma reconfiguração de seu instrumental: já não pode ser ela o resultado de uma analogia com o já relatado pela Tradição; é preciso que ela seja comprovada, demonstrada de modo que a novidade possa ser legitimada menos pelo que se diz existir do que pelo que efetivamente o narrador testemunhou. Luiz Costa Lima encontra uma justificativa para essa transfiguração do valor de verdade na separação que principia com a Idade Moderna entre o relato histórico e o ficcional. Antes, “a concepção de um Criador de um mundo bem ordenado justificava a veracidade das maravilhas e do aparentemente inverossímil”. A comprovação limitava-se à comparação entre o afirmado pelo viajante e o que afirmava a Tradição; assim “para que o relato fosse retoricamente convincente, em princípio bastava que o estranho e o nunca visto fosse mostrado como *semelhante* ao sabido pelo ouvinte ou leitor”<sup>31</sup>. Ora, o caráter mercantil que as expedições exploratórias foram ganhando, tornou a necessidade de informações geográficas fidedignas essenciais para o retorno econômico dessas empresas. O valor de verdade dos relatos gradativamente passou a ser assegurado menos pela autoridade da Tradição que pela experiência do narrador-viajante, de forma que os *mirabilia* começaram a ser designados com o estatuto de ficções, de produções imaginárias do homem. Todavia,

<sup>31</sup> LIMA, Luiz Costa. “História e literatura”. In: *Terra Incógnita: a construção de Os Sertões*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1997, p. 216.

enquanto permaneceu vigente o uso da tópica clássico-medieval, enquanto o relato era aceitável à medida que suas peças faziam sentido – o que ainda vale dizer, enquanto se mantinha incontestada a prática da leitura alegórica –, enquanto o *ouvir* predominava sobre o *ver*, não houve uma pressão significativa em prol da desagregação discursiva. O monstruoso e o paradisíaco conviviam sem estorvo e ambos se pretendiam verdadeiros, enquanto amparados por uma expectativa de sentido, historicamente condicionada, que os abrangia.<sup>32</sup>

A verdade é um valor e como tal tem condições históricas de possibilidade, está sujeita às flutuações daquilo que faz com que os homens acreditem, seja isto persuasão, força ou delírio. Ela é produto de um campo de embates, de silêncios que se impõem por falas que calam, porque para falar é preciso tramar com o silêncio. Dizer a verdade é mostrar valor. O que é valor? Para Acuña tratava-se de agregar dois testemunhos e escudar-se atrás de si, da Companhia, do Rei, “e outras, que nem te importam saber nem a mim o contá-las”. No que se refere a presença de uma instância mediadora com a função de ordenar o discurso do mundo, o inaciano apenas executava um procedimento cujo valor estava fundado no reconhecimento do discurso da Tradição. Porém, no prefácio onde Acuña reflete acerca da credibilidade das novas informações que relatará, também se percebe uma valorização da experiência do narrador como critério de verdade, traço que testemunha uma alteração da sensibilidade do leitor para com a até então inquestionável Tradição.

Paolo Rossi persegue os caminhos tortuosos que disciplinas como a geologia e a paleontologia tiveram de fazer para obter autonomia em relação à tradição das Escrituras. Para ele, é uma ilusão o que faz com que vejamos o processo de formação de um saber como uma sucessão de múltiplas contribuições através do tempo, todas baseadas nos mesmos pressupostos. Seguindo a esteira da crítica de Kuhn às simplificações epistemológicas, Rossi observa que, com relação à geologia, o consenso de uma comunidade de intelectuais não foi dado *a priori*, mas foi o resultado da aliança de intelectuais em torno de um mesmo paradigma. Assim, entre os cem anos que separam o final do século XVII e o aparecimento da crítica kantiana, os homens deixaram de ter um passado de seis mil anos desde a Criação para tomarem consciência dos milhares de anos que os separavam da obscura origem do universo e, por extensão, da Terra; eles deixaram de dispor “de um texto que narra toda a história do mundo”<sup>33</sup>. Esse percurso pelo qual a natureza passará a ser concebida não mais como o cenário imemorial criado por Deus, para ser

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 217.

<sup>33</sup> ROSSI, Paolo. *Os Sinais do Tempo. História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico*. Trad. Julia Mainardi. São Paulo : Companhia das Letras, 1992, p. 10.



historicizada, carregando dentro de si mutações e catástrofes que não tornavam mais possível deduzir o trajeto orientado de um plano divino, esse percurso também deu vazão a muitas controvérsias antes que os novos intelectuais dessem as costas à Tradição. Houve um esforço por parte de muitos no sentido de “comprimir na escala cronológica aceita pela ortodoxia os tempos da história da Terra e da história do homem”<sup>34</sup>. Mas o surgimento do Novo Mundo também colaborou para tornar a tarefa dos defensores da Tradição ainda mais cheia de obstáculos: diante de povos tão diferentes, de uma fauna e uma flora tão específicas, surgiram perguntas acerca da filiação daquele mundo: como animais que não se viam em nenhuma parte do mundo teriam saído da mesma arca de Noé? como Adão e Eva teriam dado nascimento a uma humanidade tão diversa? Enfim, lembre-se que os esforços para conciliar as novas indagações (que fósseis de conchas encontrados no cume de montanhas também provocaram) com as Escrituras não se limitavam a uma arraia miúda de pensadores; o próprio Descartes se empenhou na preservação dos mitos bíblicos<sup>35</sup>.

Ainda a respeito da persistência do valor da Tradição, Juan Gil dá-nos o exemplo de um douto que viveu por volta de 1565 e que se pôs a racionalizar os mitos do descobrimento, os quais não passavam, segundo esse Miguel Cabello de Balboa, de metáforas que, mal compreendidas, haviam alimentado tantas quimeras. Todavia, no que se refere às amazonas, Cabello de Balboa tem uma opinião mais comedida, já que - como argumentará Acuña setenta anos depois - tantos e tão graves autores a confirmavam “que pareceria descomedimiento no creerlo y temeridad contradecirlo”<sup>36</sup>. Esta opinião é lugar-comum numa época para a qual a Tradição possuía um valor respaldado pela coletividade. Juan Gil também pensa que o Descobrimento da América seria muito menos uma façanha atribuível a um Colombo ou a um Vespúcio que uma “tarea anónima e coletiva en buena parte, como suelen serlo todas las empresas medievales”. A cartografia do Novo Mundo foi o resultado de uma multiplicidade de esforços que foram se aglutinando.

<sup>34</sup> Id., *ibid.*, p. 37.

<sup>35</sup> “Ocupo-me com a descrição do nascimento do mundo e nela espero incluir a maior parte da Física. Dir-lhe-ei que há quatro ou cinco dias, relendo o primeiro capítulo do *Gênesis*, como por milagre descobri que tudo podia explicar-se segundo minhas fantasias muito melhor, parece-me, do que por todas aquelas maneiras pelas quais os intérpretes as explicam, coisa que antes jamais esperara. Proponho-me agora, após ter explicado minha nova filosofia, mostrar claramente que ela se harmoniza com todas as verdades da fé muito melhor do que a de Aristóteles”. *Apud* ROSSI, Paolo. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>36</sup> GIL, Juan. *Op. cit.*, p. 301.

Sobre esse caráter coletivo e anônimo do saber, reflita-se ainda que embora a noção de autor começasse a se firmar nessa época, historiadores como Las Casas e Oviedo não tinham pejo em copiar fontes sem citá-las. Partes do relato de Carvajal são veiculadas pela cópia que Oviedo faz em sua *História*; há passagens idênticas nos textos de Rojas e Acuña. Plágio? Apenas os últimos reflexos de uma época para a qual a posteridade, argumenta Paul Veyne, é que viria confirmar ou não a verdade das declarações que a Tradição legava, tal como podemos depreender das conclusões de Acuña: “O tempo descobrirá a verdade, e se estas são as famosas Amazonas dos historiadores, que guardam em sua comarca tesouros que dão para enriquecer o mundo todo”<sup>37</sup>. Veyne explica-nos que até meados do século XVI, pelo menos, a concepção de história é legitimada pelo “acordo dos espíritos ao longo dos séculos” em torno do texto. A história surge como uma Tradição e aos historiadores só cabe corrigir, melhorar o que já foi dito a partir de sua própria autoridade, não com o acréscimo de novas e decisivas fontes. Desde a Antiguidade, o historiador reporta tudo o que ouviu e leu sobre os acontecimentos e cabe ao leitor julgar, de modo que ao repetir o que a Tradição afirma, a impessoalidade do ‘diz-se que’ dá um valor pouco singular ao narrador<sup>38</sup>. O hábito de citar viria das controvérsias jurídicas e teológicas, sendo incorporado às práticas intelectuais monopolizadas pela ascensão das Universidades. Nelas, os historiadores já não escrevem para leigos, mas para outros historiadores.

Não que as críticas aos usos utópicos da cartografia já não se tivessem efetuado na esteira do surgimento de um novo método histórico para o qual a concórdia de testemunhos teria um valor superior à autoridade da Tradição. Lestringant analisou o quanto causou indignação no entendimento puritano de Jean de Lery observar que André Thevet, católico e cosmógrafo do rei, havia inventado em suas cartas da colônia francesa de Villegagnon na Baía de Guanabara um conjunto urbano designado por vezes de Ville-Henry e outras Henryville. Posteriores à destruição da França Antártica pela armada de Mem de Sá, em 1560, essas cartas demonstrariam o desejo de ocupar, mesmo que imaginariamente no passado ou no futuro, um espaço que havia sido negado à França, atribuindo-o à figura do então já falecido Henrique II, catalisador daquele empreendimento colonial mal sucedido. Ora, no ambiente de guerras religiosas que envolvia a Europa, isso não foi pouco ridicularizado por Lery, para quem a fusão, ao estilo das vidas

<sup>37</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 268.

<sup>38</sup> VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos? Ensaio sobre a Imaginação Constituinte*. Trad. Horácio Gonzáles e Milton Meira Nascimento. São Paulo : Brasiliense, 1984, p. 16 e ss.

paralelas de Plutarco, do Cacique Cunhambebe com os heróis da Antigüidade feita por Thevet, já era um desvio deveras grosseiro do método histórico que propugnava. Método conforme o qual as ilusões deveriam ser esconjuradas não só pela elisão de *tropos* como a metáfora ou a hipérbole, as quais poderiam confundir o leitor, mas pelo que Lestringant chama de autópsia: verificação *in loco* dos acontecimentos, associada à confirmação de outros testemunhos.<sup>39</sup>

Referindo-se à história dos progressos cartográficos, Giucci destaca que os desbravadores do Novo mundo investiram os mitos de que se utilizaram para mediar a estranheza radical de um aspecto econômico: coisa valiosa que se deseja. Diferentemente de Mandeville, cujas viagens no século XIV pelo Oriente não se pautariam por interesses de enriquecimento fácil<sup>40</sup>, os aventureiros trouxeram consigo e/ou assimilaram do Novo Mundo *mirabilia* cujo sentido de projeção de desejos tornava-se plenamente reificável pela perspectiva do valor econômico que lhe era associado:

A Ásia encarnou, com seus interiores ignotos, confins imaginários e impérios formidáveis, o reino dos prodígios para os europeus da Baixa Idade Média. O maravilhoso medieval construiu-se de anomalias, desde monstros pavorosos, como arimaspos e blêmios (acéfalos com olhos e boca no peito), até paraísos fantásticos. Não obstante, do conjunto de elementos que o formou destacaram-se os metais preciosos, em particular o ouro e a prata. No Novo Mundo, prolongou-se - embora ao mesmo tempo tenha se complicado e esgotado - esta tradição milenar de projeções deslumbrantes que depositava tesouros inconcebíveis nos espaços inexplorados ou semiexplorados que se consideravam afastados do eixo referencial dos europeus. O modelo do portentoso remoto não mudou totalmente de signo na América, mas modificou-se ao adquirir nova vida e revestiu-se de características singulares em relação à série de imagens de riquezas precedentes, pois as metas dos conquistadores construíram a expressão de um sincretismo cultural euro-americano, mistura

<sup>39</sup> "Abandonnant le terrain religieux, le débat quant au statut de la vérité en histoire rejoint celui d'une éthique laïque, la raison et le respect des lois suffisant à régler le discours du chroniqueur exact. Mais une telle exigence d'exactitude suppose un contrôle extérieur. La bonne foi de l'historien peut toujours être surprise. Imaginons un instant que celui-ci ait, comme Thevet, "la berlue". Qui l'empêchera alors de substituer la fable à la vérité et au réel un monde de fantasmagories? C'est pour répondre à cette question cruciale que Léry, dès la troisième édition de son aventure brésilienne, adopte le point de vue systématique de la "conference": en intégrant à sa relation personnelle d'autres témoignages concondants, Léry consolide l'autopsie initiale par une série de garants extérieurs". LESTRINGANT, Frank. *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France. au temps des guerres de religion (1555-1589)* Paris : Aux Amateurs de Livres : Diffusion, Klincksieck, 1990, p. 100.

<sup>40</sup> Afirmando isso apoiando-me na interpretação de Stephen Greenblatt: "O sonho de riquezas e nobilitação que arde em Colombo, Cortez e outros, acha-se aqui como algo a que se deve renunciar a fim de preservar a fé. E mesmo a fé não é apregoada como uma posse; a recusa à oferta do sultão [que lhe promete riquezas e a filha caso renunciasse a fé] não se representa como um heróico apego à verdade, mas como singela e plácida negação: 'Eu não quis'. Quase no fim do livro, Mandeville refere outro momento de renúncia. Depois de confessar, ouvir missa e tomar comunhão, ele e seus companheiros penetram no Vale Perigoso, onde lhes pareceu ver ouro, prata e pedras preciosas por toda parte. 'Mas se era como parecia, ou nada mais que fantasia, ignoro-o'. Ele descarta a possibilidade de conhecimento - a capacidade de discernir entre verdade e ilusão - porque não estenderá a mão para possuir qualquer das tentadoras coisas que avista à sua volta." Greenblatt, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo : Edusp. 1996, p. 46.

de heranças e de relatos indígenas. Em todo caso, e admitidas as exceções que confirmam a regra, o ouro e a prata foram seu componente irreduzível: na América o maravilhoso e a imagem das riquezas coincidiram. O fundo do maravilhoso americano foi, quase exclusivamente, econômico.<sup>41</sup>

No final do século XVI, ainda segundo Giucci, começa uma revisão nessa política de desbravamento e busca. À medida que as terras vão sendo cartografadas, a perspectiva de enriquecimento fácil, tal como na conquista dos reinos asteca e inca, torna-se menos provável. Sustentado pela sua relação com as remotas fronteiras, cada vez que estas se dobram às representações geográficas, diminui o espaço habitável do maravilhoso até que ele seja substituído, como veremos, por outro paradigmas de mediação como, por exemplo, o exótico.

Porém, num diálogo tácito com os relatos de Carvajal e Acuña, os mitos do descobrimento, diretamente ligados ou não com o valor econômico, irão freqüentar polemicamente os textos amazônidas vindouros. Evidentemente, o poder de persuasão daqueles relatos parece definir à mesma medida que avança a orientação pragmática e cientificista das sociedades burguesas, pois o mito é uma informação fora da alternativa do verdadeiro e do falso e dependente apenas da confiança que temos naquele que o narra. Mas, em função da especificidade da região - sua dificuldade de acesso e seu isolamento do resto da administração colonial brasileira - a depuração iluminista da presença dos mitos entre os temas de ordem tornou-se, ali, um processo mais moroso.

Ora, em 1639, quando os jesuítas Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña partem de Quito junto com a expedição de Pedro Teixeira que havia saído da foz do rio Amazonas, já há um certo desconforto com relação à afirmação da existência de mitos como os do Eldorado ou da cidade das Amazonas. Acuña recebe a atribuição de “descrever com a maior clareza que vos for possível, a distância de léguas, povoações de índios, rios e paragens particulares que há desde o primeiro ponto de embarque até a dita Cidade e porto do Pará”<sup>42</sup>. Com esse horizonte de fidelidade aos fatos estão de uma vez por todas excluídos os *mirabilia* do olhar ocidental? O relato de Acuña é muito mais descritivo dos habitantes e da região amazônica que o de Carvajal. A preocupação com as informações técnicas é patente. Contudo, ao lado de informações estratégicas sobre a

<sup>41</sup> GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo : Cia. das Letras, 1992, p.13.

<sup>42</sup> ACUÑA, Cristobal de. Op. cit., p. 136. Esta citação faz parte de um documento publicado nesta edição: “Cláusula - Da provisão real dada pela audiência de Quito, em nome de sua majestade, para este descobrimento”.



geografia, recursos naturais e costumes indígenas, disputando a credibilidade dos homens, estão, vimos, as figuras dos mitos cristãos e pagãos. Como se justificam essas presenças?

A justificativa é a mesma apresentada por João Daniel já na segunda metade do século XVIII. Expulso do Brasil e preso em Portugal por ordem de Pombal, João Daniel condena a cobiça que move os homens à aventura, fazendo-os esquecer da riqueza da Palavra; todavia, justifica a existência de Manoa, do Paraíso, de Atlântica e tantos outros lugares miríficos pela mesma razão que dissimulou ao conhecimento do homem a existência da América: o poder dissimulador de Deus: “Pois se Deus encobriu tantos mil anos aos homens um mundo, e se ainda hoje encobre muitos outros, e o mesmo paraíso, que muito encubra uma cidade em um lago, onde há tantos encobertos?”<sup>43</sup>. João Daniel usa da mesma estratégia de Acuña: já não se trata de afirmar peremptoriamente o maravilhoso, mas de insinuá-lo como uma possibilidade enquanto que a Amazônia dispunha de inúmeras regiões ainda inexploradas e não cartografadas. O ignoto dá a possibilidade de existência aos *mirabilia*.

No levantamento cartográfico que Isa Adonias faz da cartografia amazônica, podem-se ver nos mapas-múndi de Nicolas Desliens, (primeiro a registrar a viagem de Orellana) e de Sebastião Caboto, de 1553, que neles estão inscritas as amazonas. Mas é no mapa-múndi de André Homem, de 1559, que as bacias platina e amazônica vão se juntar numa grande lagoa no coração da América do Sul. Este mito geográfico perdurou na cartografia sul-americana por mais de um século até que fosse dissipado. Num mapa de Petrus Kaerius Caelavit, de 1598, surge um outro lago mítico às margens do qual situa-se a cidade de Manoa do Eldorado: trata-se do Lago Parimé. Mapa muito provavelmente feito à luz das esperanças de Sir Walter Raleigh, a oeste do lago Parimé também se localizam as amazonas. Pelo século XVII a dentro, encontraremos na cartografia amazônica representações da cidade de Manoa às margens de um grande lago, o Lago Parimé, e das amazonas que, ora figuram ao norte, ora ao sul do curso do rio principal. Em 1688, surgem as primeiras dúvidas quanto à existência do Lago Parimé num mapa da América meridional de P. M. Coronelli M. C.. Em 1700, num mapa também da América do Sul feito na França pela Academia Real de Ciências sobre as memórias de Guillaume de L'Isle, o Lago Parimé não está representado e algumas legendas dão idéia sobre as dúvidas dos geógrafos “GUIANE proprement dite ou DORADE dans la quelle quelqueuns mettent le Lac Parime”; no mesmo mapa

<sup>43</sup> DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1975. p. 32.



estão representadas a Cidade de Manoa e as amazonas, mas ambas com ressalvas: “Manoa Selon les sauvages” e “Amazones selon quelquesuns”. Tal menção cartográfica, desconfiada da existência destes mitos amazônicos, seria a última. A partir do século XVIII, a referência ao País das Amazonas que se apresenta nos mapas parece ser apenas toponímica<sup>44</sup>. Tudo isso justifica uma crítica feita por Ribeiro Sampaio:

Fingiu-se que um pequeno lago está situado no interior de Guiana, e que nas suas margens está edificada a soberba e rica cidade chamada “Manoa del Dorado”, e que aqui é tão vulgar o ouro, que tudo é ouro; que esta cidade foi edificada pelos peruvianos, que ali se refugiaram para se livrarem da dominação espanhola... Os geógrafos na fantástica arrumação dos seus mapas descrevem esse lago nas fontes do nosso rio Branco, como se pode ver no Atlas que se imprimiu para acompanhar a geografia de Mr. François, aonde se acha o mapa da América meridional feito por Mr. Brion com a descrição de nosso lago. O mesmo se observa no mapa de Gomilla e outros... Enfim, o lago dourado se existe me persuado que é somente nas imaginações dos espanhóis, que tenho notícia certa ainda atualmente fazem diligência pelo achar: mas na verdade esta matéria só deve ser tratada de modo alegórico e irônico, com que ela descreveu um autor famoso [Voltaire].<sup>45</sup>

Do ponto de vista de Ribeiro Sampaio, esses mitos geográficos que se instalaram na Amazônia deverão ser denunciados como engodo escravizador pela mente esclarecida. Com a radicalização da separação entre o domínio racional e a imaginação, o Ocidente cava ainda mais o fosso entre ele e os *mirabilia*. No século XVIII, veremos, haverá todo um esforço no sentido de criticar mistificações, superstições, crendices, enfim, tudo o que fugisse à demonstração e ao enquadramento racional, porque sem dúvida seriam inimigos da emancipação do homem.

Daí que essas guerreiras que se rebelaram à ordem patriarcal, estabelecendo o governo da virilidade feminina, como elas poderiam ser outra coisa senão uma quimera, um exercício da imaginação exacerbada? Como a Cidade de Manoa, o Lago Dourado, o Paraíso Terreal, os homens com rabo, os gigantes poderiam ser outra coisa senão lugares e seres produzidos por uma mentalidade incapaz de diferenciar a realidade da ficção? Movimento detonado a partir da segunda metade do século XVII, com a filosofia de Bacon e Descartes, os *mirabilia* terão seu estatuto de verdade questionado. Operação gradual que os rejeitará como excessos da Conquista ao mesmo tempo que defenderá um ideal de verdade purificado de erros:

<sup>44</sup> ADONIAS, Isa. *A Cartografia da Região Amazônica; catálogo descritivo: 1500 –1961*. Rio de Janeiro : CNPq/INPA, 1963.

<sup>45</sup> SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de viagem: que em visita, e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma, Fco. X. R. de Sampaio, no anno de 1774 e 1775*. Lisboa : Tipografia da Academia, 1825.

... não se pode negar que, de um lado, a cobiça e a preocupação dos europeus de achar o que buscavam, e de outro lado, o caráter falso e fantasioso dos indígenas, pudessem reunir coisas aparentemente tão afastadas, modificá-las e desfigurá-las ao ponto de as tornar irreconciliáveis. A história das descobertas do Novo Mundo fornece mais de um exemplo de semelhantes metamorfoses.<sup>46</sup>

Abre-se um fosso entre aquela perspectiva narrativa de Carvajal e esta de Condamine, cuja tarefa objetiva na Amazônia é definir o traçado da linha do Equador. Como poderíamos entender essa migração dos *mirabilia* de instrumentos de projeção do mesmo a enganos de uma consciência não suficientemente emancipada de fantasias primitivas? Sem dúvida essa mutação não foi repentina. O aprimoramento da cartografia amazônica significou a desterritorialização do fantástico que espreitava o homem em algum canto remoto com suas promessas de enriquecimento fácil ou com o terror dos seres monstruosos. Enquanto a Amazônia não se dobrara às representações do mapa, suas terras ignotas comportavam ainda vazios que a imaginação ocidental preenchia com expectativas e ansiedades. Se os motivos edênicos predominaram no imaginário de aventureiros que exploraram a Amazônia, aos poucos essa expectativa de um lugar no mundo capaz de, novamente, restituir ao homem sua dimensão divina - pois é isso que o Éden representaria - perdeu seu vigor.

---

<sup>46</sup> LA CONDAMINE, C. M.. *Relato Abreviado de uma Viagem pelo Interior da América Meridional*. Trad. Aristide D'ávila. São Paulo : Cultura. 1944, p. 78.

## WILKENS

Acuña traçou todo um quadro da natureza amazônica sob o modelo da visão paradisíaca. A floresta de matas exuberantes, os rios caudalosos, os habitantes docilizados, tudo foi interpretado como índice das riquezas que dali se extrairiam com a mesma bem-aventurança com que Adão colhia os frutos do Éden antes da sua expulsão. O relato do jesuíta nos legou uma imagem da Amazônia cujos esforços malogrados da colonização portuguesa logo começaram a contradizer, apresentando como desafortunada a expectativa de amplas prodigalidades depositadas no coração da mata.

Logo, os portugueses notaram a peculiaridade da região comparada ao restante das terras brasileiras colonizadas, quando experimentam as dificuldades impostas pela natureza para o cultivo da cana-de-açúcar. Os ciclos diluvianos do período das cheias causaram transtornos reais para a efetivação da monocultura do açúcar que havia se disseminado em toda a colônia sem encontrar as mesmas resistências naturais demonstradas por aquelas terras equatoriais. O clima quente e úmido, por sua vez, não permitia uma fácil adaptação aos colonizadores, os quais acabavam por preferir terras com características climáticas mais amenas. Diante disso, a economia do vale amazônico acabou por se sustentar graças ao extrativismo dos produtos da floresta, contando para isso principalmente com a mão-de-obra dos índios. As missões religiosas plantadas nos sertões amazônicos forneciam os índios necessários às expedições extrativistas em busca do cravo, canela, castanha, salsaparilha e cacau dispersos na mata; outras possibilidades de ganho econômico como o corte de madeira ou a pesca e a caça também contavam com a mesma mão-de-obra. Contudo, mesmo com a

exploração do trabalho indígena, os resultados se mostraram desalentadores para os colonizadores e distantes daqueles sonhados por Acuña. Caio Prado ainda acusa nesse modo de agenciamento de força de trabalho um dos obstáculos para a futura organização social da região e “quanto aos seus resultados materiais, eles também são minguaados. É frisante o contraste entre o que apresentam e o que deles esperava a imaginação escaldante do branco europeu em contato com os trópicos. A exploração das reservas naturais da imensa floresta, que se supunha esconder tesouros incalculáveis, não deu mais que uns miseráveis produtos de expressão comercial mínima e em quantidades restritas. E não foi possível ampliar as bases desta produção e dar-lhes pela agricultura mais estabilidade”<sup>1</sup>.

Com relação ainda ao processo de assimilação das comunidades indígenas amazônicas aos valores da civilização ocidental, aparentemente um novo modelo de relacionamento é posto em ação sob o governo de Francisco Xavier Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal. Este, empenhado em modernizar a feição do Estado português, implementou reformas cujos efeitos chegaram aos sertões amazônicos. Teoricamente, as inovações davam aos índios direitos de cidadania iguais aos portugueses, livrando-os da possibilidade de escravidão. Do ponto de vista efetivo, as modificações da política indígena visavam diminuir o poder que as ordens religiosas conquistaram na Amazônia em função do monopólio que tinham da distribuição da mão-de-obra indígena. As missões religiosas, promovidas a vilas e povoados, passaram então a ser controladas por diretores laicos; vitória dos colonos locais cujas disputas em torno do uso do trabalho indígena com os religiosos remontavam, no século anterior, às intervenções do Padre Vieira em favor da liberdade dos silvícolas.

Para os nossos objetivos, o que especificamente aqui importa reter é que em torno desse complexo processo de secularização uma outra configuração de saber e poder começa a tecer a trama dos discursos sobre a Amazônia, pondo gradativamente no anacronismo os esquemas narrativos míticos que estruturavam textos tais como os de Carvajal e Acuña. Nos relatos destes, a imagem dos índios era construída a partir de um quadro de referências que situava os autóctones nas imediações do Paraíso, ou os investia de uma monstruosidade diabólica. Dentro desta ambivalência pode-se compreender, por exemplo, tanto a nudez edênica dos índios quanto

<sup>1</sup> PRADO JR., Caio. “A Colonização do vale amazônico e a colheita florestal”. In: *História Econômica do Brasil*. São Paulo : Circulo do livro, s/d., p. 79. Sobre a expansão do território português e a administração pombalina no vale amazônico. cf.: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*. – 8ª ed., tomo I, vol. I, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 257-72.

a tribo dos curupiras, ambos prodígios mencionados por Acuña. Com a ascensão da burguesia, o fortalecimento do aparelho de Estado, o prestígio cada vez maior da ciência, o índio tornar-se-á um objeto cujo fim não é mais estritamente sua cristianização, mas sua inserção numa nova rede de valores cujo fundamento é a *razão prática* antes que a *especulação religiosa*.

Com efeito, a colonização ocidental além da violência fartamente empregada para estender-se sobre a Amazônia precisou legitimar o poder que empregava na realização de seu projeto. Que as terras não eram desabitadas era um fato que se colocava como um obstáculo menor nos relatórios de aventureiros como Orellana, pois a lente das riquezas maravilhosas prometidas pela Providência reduzia o valor dos índios quando comparados à imagem heróica e/ou predestinada que os europeus faziam de si; o outro só devia constatar a diferença de grau superior dos ocidentais. No entanto, à medida que uma *cultura do artefato* se impõe a uma *cultura da dádiva*, em função também dos malogros na busca de maravilhas - como a cidade de ouro da Amazonas -, e a administração política aplica-se ao desenvolvimento do comércio como vetor capaz de gerar e aferir riquezas, os índios passam a ter uma nova atribuição na colonização amazônica. Esta passa a ser legitimada não mais por um discurso de bases maravilhoso-religiosas, mas pelo discurso pragmático da razão de Estado.

Na Amazônia, os ideais iluministas assumiram sua face prática com o governo do Marquês de Pombal e sua nova política para a região que visava a organização econômica das vilas e o aumento da produção com o objetivo de assegurar um maior domínio territorial frente às colônias vizinhas da Coroa Espanhola. Pelas alterações de ordem administrativa, o Pará tornou-se o estado de Grão-Pará e Maranhão e, em 1755, é criada a capitania de São José do Rio Negro, futura província do Mato Grosso e Amazonas. As novas demarcações de fronteiras, que haviam iniciado em 1750, sem muito êxito, com o Tratado de Madri, prosseguiram com novos acordos entre espanhóis e portugueses através do tratado de El Pardo (1761) e do Tratado de São Idelfonso (1777)<sup>2</sup>. Todavia, como disse, as mudanças não se restringiram a uma nova organização territorial, mas também à introdução de outra política indígena que, assentada na universal igualdade de direitos propagada pelo Iluminismo, acabou por se mostrar apenas uma nova forma de subjugação. Não que esse fracasso se devesse apenas às circunstâncias específicas as quais o projeto emancipador tivesse encontrado na Amazônia colonial; o malogro,

<sup>2</sup> REIS. A. C. F. Síntese de História do Pará. Belém: Revista de Veterinária, 1942.



veremos, radicava-se no próprio pensamento etnocêntrico da civilização esclarecida que se dispôs a acolher os indígenas.

O *Diretório que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, de 1755, em que pese o uso da contribuição dos clérigos no desenvolvimento de técnicas de disciplinamento dos índios, mostra como a política pombalina, imbuída do racionalismo ilustrado, teve um perfil muito mais secularizado para lidar com a alteridade indígena. Mesmo frisando que a cristianização e civilidade dos aborígenes são os dois fins a que os esforços se voltarão, o primeiro é marginalmente deixado aos cuidados dos religiosos e a ênfase recai sobre o segundo. O *Diretório* oferece estratégias que podem ser empregadas no sentido de controlar e utilizar os indígenas de modo que estes “possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado”<sup>3</sup>. Os “meios, que possam ser conducentes a tão útil e interessante fim”<sup>4</sup>, são: a substituição de missionários por diretores laicos, a educação escolar diferenciada para meninos e meninas índios; o incentivo de casamentos entre brancos e índios; a introjeção da hierarquia distintiva nas comunidades; a reurbanização das aldeias; a observação dos bons costumes civilizados; o cultivo de roças e a prática do comércio lucrativo. Enfim, trata-se de uma série de intervenções que visam fortalecer o domínio português da região tendo como fundamento a razão de Estado.

Levando em conta ainda as mudanças introduzidas pelo *Diretório*, é inegável que continuidades persistem apesar da ruptura entre as modalidades de representação de si e do outro que o Século das Luzes põe em movimento ao enfatizar o aspecto prático em detrimento do teológico na colonização amazônica. Rita Heloísa de Almeida localiza esse entre-lugar da política pombalina: ele é tanto a continuidade de processos já experimentados de assimilação do indígena como inaugura uma nova fase dessa relação entre colonizadores e colonizados. Um procedimento que envolve ensaio e erro é, segundo ela, posto em ação nas políticas indígenas amazônicas, condicionando-as aos interesses localizados no espaço-tempo em questão. As missões religiosas e seus recursos para o esvaziamento da organicidade das culturas locais, por

<sup>3</sup> Todas as citações do *Diretório* serão feitas pelo número do parágrafo correspondente e remetidas ao fac-símile, não paginado, publicado In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: EdUNB, 1997, Parágrafo 3.

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, Parágrafo 5.

exemplo, são um dispositivo que persiste; contudo ele é ressignificado de modo a que seu fim vise menos a salvação do gentio que sua integração produtiva na sociedade civil.<sup>5</sup>

A respeito dessa nova configuração de forças que o Século XVIII põe em funcionamento, Foucault afirma também que não se trata de uma ruptura total entre as formas de exercício do poder, mas que se podem estabelecer continuidades tecnológicas entre as instituições cristãs e o Estado moderno, caso do poder pastoral por exemplo. Esse tipo de poder se organizaria, diz-nos Foucault, a partir da criação cristã do papel de pastor. Mesmo que historicamente a instituição que lhe configurou tenha perdido o espaço dentro da organização do Estado, o poder pastoral é antes de tudo uma tecnologia que pode ser usada, sem menor eficácia, em outras situações que não eclesiásticas.

Ao redor do século XVIII teve lugar um fenômeno importante: uma nova distribuição, uma nova organização deste tipo de poder individualizante. Não creio que o ‘Estado moderno’ deva considerar-se como uma entidade que se desenvolveu sobre os indivíduos, ignorando o que são e inclusive sua própria existência, senão pelo contrário, uma estrutura muito sofisticada na qual podem integrar-se os indivíduos, com uma condição: que esta individualidade adquira uma nova forma e se veja submetida a um conjunto de mecanismos específicos.<sup>6</sup>

Para espriar nossos olhos sobre essa nova disposição cultural diante da natureza e do próprio homem e que filosoficamente se designou como a emancipação esclarecida dos medos e superstições ancestrais, proponho a interpretação do texto considerado inaugural da literatura amazônica, o poema épico *Muhuraída*, escrito em 1785 pelo engenheiro português Henrique João Wilkens<sup>7</sup>. Na consideração deste texto presumo que será possível entrever como

<sup>5</sup> ALMEIDA, Op. cit., p. 115 e ss. Às vezes as considerações da autora parecem supor uma concepção da história das políticas indígenas no Brasil tacitamente norteado pela noção de progresso, um saber cumulativo das experiências históricas pareceria tornar a convivência das culturas heterogêneas de brancos e índios cada vez menos desastrosa.

<sup>6</sup> FOUCAULT, M. “El sujeto y el poder”. In: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1988, p. 233. O poder pastoral se caracterizaria: 1- pelo fim específico da salvação individual; 2- por ser um poder que pode implicar o sacrifício da vida daquele que o exerce; 3- pela preocupação não exclusivamente comunitária, mas por cada indivíduo em particular; e, por fim, 4- pelo conhecimento íntimo da consciência do outro para melhor poder guiá-la habilmente.

<sup>7</sup> São poucos os dados bibliográficos sobre Wilkens. Pertencente a uma família de militares esse engenheiro nascido em Portugal viveu quase cinquenta anos na Amazônia. Há registros de que, ainda jovem atuou como ajudante do padre astrônomo Inácio Szentmartonyi, jesuíta que participava da Comissão de Demarcações e Limites da Amazônia. Quando da terceira expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, este religioso foi como muitos outros preso e conduzido à prisão em Portugal. Wilkens, pela convivência com Szentmartonyi, parece ter sofrido respingos da perseguição, pois só encontraremos novos registros dele em 1764, ano em que é promovido a capitão de infantaria. Participa na construção da fortaleza de Macapá e, em 1777, é novamente promovido a sargento-mor e segundo comissário para as demarcações no rio Negro. Nessa região, tem a missão de explorar e cartografar o rio Japurá. Em torno de 1785, Alexandre Rodrigues Ferreira escreve ter conhecido em Barcelos a Wilkens e sua família. Por razões próprias ao Governador do Pará, Francisco de Sousa Coutinho, é transferido para a Capitania do Mato Grosso, onde as informações sobre Wilkens deixam de aparecer nos documentos. Extraído de MOREIRA NETO, Carlos Araújo.

religiosidade e Iluminismo mantêm um diálogo nem sempre inconciliável e como crenças religiosas podem assumir um aspecto voltado para a *ação prática*.

*Muhuraida* tem como pano de fundo a resistência da tribo mura, na região do Madeira, aos assentamentos e comércio portugueses. Os muras, temidos por sua crueldade com os viajantes incautos, depois de uma série de hostilidades mútuas com os portugueses que se registram desde 1738, espontaneamente aparecem em 1784 numa vila ribeirinha do rio Madeira para firmar aliança com os colonizadores, fato que causou a suspeita nestes, ou de intervenção divina nesse desenlace pacífico, ou de um novo embuste daqueles índios. Todavia, em seguida, para confirmar as boas intenções, os muras trouxeram vinte crianças para receber o batismo e aceitaram também viver em missões, subjugados à autoridade dos colonizadores.

É sobre esse episódio que *Muhuraida* se constrói, dividindo-se em seis cantos. Como prefácio ao poema, o autor dedica-o e oferece-o a seu superior o governador da Capitania de São José do Rio Negro, João Pereira Caldas. No prólogo, Wilkens também descreve aos leitores, “para servir de instrução”<sup>8</sup>, as crueldades e horrores praticados pelos muras indiscriminadamente contra as populações vizinhas, as dificuldades que causavam ao comércio extrativista e a busca espontânea de paz efetivada por estes índios em 1784. No primeiro canto, caracteriza-se as incivilidades dos muras: ladrões ardilosos e assassinos crudelíssimos que vivem “nas densas trevas da gentildade / Sem templo culto ou rito permanente”<sup>9</sup>, também são eles aproximados a feras predadoras como o lobo ou a ave de rapina. No segundo canto, o poeta lamenta os vãos esforços de conversão e integração comercial dos muras, quando atendendo a um desígnio divino da Providência aparece um mensageiro celeste a um índio mura na forma de um parente deste já morto; o anjo tem como missão converter esses pagãos. No terceiro canto, o “Muhurificado Mensageiro” convida os muras a visitar a Aldeia de Santo Antônio de Maripi, dirigida por Mathias Fernandes, para que conheçam as vantagens de uma aliança com os portugueses, os lucros que ganhariam com o comércio; ali, os muras são convencidos com “a força irresistível da verdade” pelo mensageiro celeste. Quando retornam a sua aldeia, encontram eles algumas resistências de um ancião a fazer a paz com os portugueses. Vencida a resistência pela persuasão

---

“Henrique João Wilkens e os índios Mura”. In: WILKENS, Henrique João. *Muhuraida ou o Triunfo da Fé*. Introdução crítica de David H. Treece. Manaus; Rio de Janeiro: UFAM; Biblioteca Nacional, Governo do estado do Amazonas, 1993, pp. 33-81.

<sup>8</sup> WILKENS, Op. cit., p. 91. Para tornar a leitura menos penosa, o texto que apresento tem a ortografia atualizada. Contudo, a pontuação e a presença ostensiva de iniciais maiúsculas permanecem inalterados, seguindo a edição citada.

de uma “oculta força que movia o peito”<sup>10</sup> dos fomentadores da aliança, no quarto e quinto cantos partem os muras novamente para o aldeamento de Santo Antônio de Imaripi, levando prisioneiros feitos em guerras anteriores como demonstração de boas intenções e recebendo presentes em troca; Mathias Fernandes guia os muras contritos à Vila de Ega. Ali, celebra-se uma festa de conciliação que dura três dias, após a qual os muras partem para outras aldeias suas, convencendo-as a firmar também a aliança de paz, enquanto os portugueses preparam a colônia onde os conversos serão assentados. Enfim, no último canto, há um confronto entre as forças celestes e os demônios, a luz e as trevas, cujo objeto é alma dos muras: os demônios, em sonhos, mostram os portugueses traindo a aliança e escravizando-os, o que infunde terror nos índios. Mas, o “Anjo Tutelar” novamente interfere e apazigua o medo, inspirando nos muras o desejo “De discernir o engano, e a verdade” e perceber a generosidade da vassalagem que lhes é concedida pelos portugueses. Com a vitória do anjo realiza-se, no dia seguinte, a cerimônia de batismo<sup>11</sup>.

Na *Muhuraida*, Wilkens está empenhado em dar aos fatos narrados seu exato valor. Não lhe escapa a importância de proporcionar aos acontecimentos que ele presenciou sua expressão verdadeira, de restituir-lhes sua historicidade, de poder com eles ilustrar seus leitores. Sob a forma do poema heróico, o que deve prevalecer é a *dimensão objetiva* do episódio que envolveu a aliança com os hostis muras.

O valor estético está subordinado ao valor histórico, por isso deve-se, conforme às poéticas clássicas, preferir Wilkens o verossímil ao mirabolante. Acuña também preocupava-se com a recepção que seu relato obteria, vimos antes; o seu prefácio dava conta dos problemas suscitados pela desconfiança que o leitor poderia ter diante do narrado. Em Wilkens, tal preocupação com a comunicação da verdade dos fatos apresenta-se novamente. É por isso que ele escreve um prólogo “para servir de instrução aos que lerem”, ali, narra-se desde as primeiras agressões dos muras até a sua conversão e assentamento, numa forma que lembra um relatório militar. Mas seria pouco tal comparação porque, em paralelo aos fatos narrados pelo poema,

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, p. 103.

<sup>10</sup> Id., *ibid.*, p. 135.

<sup>11</sup> O poema é concluído em 1785, mas só chega às mãos de Pereira Caldas em 1789, devido a acontecimentos que retardam sua entrega ao governador como o próprio Wilkens assinala na dedicatória. Todavia, ele só chegará a ser publicado em 1819, pela Imprensa Régia de Lisboa, tendo como seu editor o Pe. Cipriano Pereira Alho. Aqui trabalhei exclusivamente sobre o texto original de Wilkens. Treece faz interessantes considerações à edição de Pereira Alho, notando muitas modificações e supressões introduzidas por este no texto original da *Muhuraida*, buscando adequá-la à defesa de outros interesses contemporâneos. In: *Op. cit.*, pp. 28-30.



esse prólogo se apresenta como a versão *objetiva* dos fatos em relação à posterior versão *figurada* do poema. Desta deve-se desconfiar porque sempre pode confundir ao leitor que, além das ambigüidades tropológicas, vê-se já diante de acontecimentos que não presenciou. O testemunho é o melhor remédio para coibir as possíveis fabulações enganosas de que nos querem fazer vítima. Daí ser dada ao Governador Pereira Caldas “a preferência a qualquer outra pessoa, reconhecer poder a verdade dos fatos nestes versos relatados”<sup>12</sup>, já que ele lá esteve e é capaz de comparar o dito ao acontecido. Mas, outro leitor que já não tivesse o privilégio de acompanhar o decurso dos sucessos, como poderia saber ele o que é fato e o que é recurso poético, aquilo cujo a origem é a realidade ou a imaginação?

É necessário então traçar as fronteiras entre os campos da fabulação poética e o da efetiva realidade. Tal parece ser a função do prólogo: ali, todo argumento histórico do poema é apresentado de uma forma prosaica, sem maiores recursos figurativos, retrato que busca ser fiel à sucessão de acontecimentos que envolveram muras e portugueses. Todavia, a extensão desse prólogo não se restringe às páginas iniciais. Ele transborda para as margens do poema através do uso das pedagógicas notas de rodapé, esforço reiterado ao longo do texto com o fim de conduzir o leitor na identificação do fabuloso e do irreal. Quando, por exemplo, no canto primeiro, o poeta enceta a revelar ao leitor a selvajaria dos muras, para dar maior credibilidade ao narrado, Wilkens lança uma nota na qual expõe a devastação que aqueles fizeram em 1755 na Aldeia do Abacaxi, rematando que “fui eu ocular testemunha: do que fizeram nas Povoações do Solimões em 56 e 57, também vi”<sup>13</sup>. É seu testemunho que autoriza ao leitor dar credibilidade à barbárie que teria sido praticada pelos muras.

As notas de rodapé ainda cumprem um papel pedagógico, dando ao leitor as devidas explicações sobre a história da região, costumes indígenas, objetos por estes usados, a necrofilia dos muras, tentativas missionárias de conversão frustradas, etc. Porém, o espaço por elas ocupado à margem do poema funciona predominantemente como um crivo que permitiria identificar realidade e ficção, dando ao leitor condições de discernir as informações factuais da forma poética. Recurso empregado primitivamente por Voltaire, o uso das notas de rodapé já havia sido fartamente empregado por Basílio da Gama no *Uraguai*, poema épico no qual também deve ter se inspirado Wilkens. Ali, as notas ocupam função semelhante a que

<sup>12</sup> WILKENS. Op. cit., p.89.

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, p. 89.



discernimos na *Muhuraida*: através delas se afirma o aspecto verídico da matéria épica sobre a qual o poema se constrói. Diante da veneração setecentista pela verdade, articulam-se no *Uruguai* duas atitudes simultâneas preocupadas “com o verossímil e o verdadeiro, podendo-se dizer que teria cabido às notas reproduzir o aspecto verídico da história, enquanto o poema a reelaboraria numa narrativa apenas verossímil”<sup>14</sup>.

Efetivamente, Wilkens também utiliza o conceito clássico de verossímil para arranjar os acontecimentos do enredo. O verossímil não é o verdadeiro, mas o que pode, parece ser verdadeiro. Como observa Antonio Candido a respeito do neo-classicismo da poética de Cândido Lusitano, para este tratadista “a poesia, tanto para ser útil quanto para ser agradável, deve basear-se na verdade”, evidentemente, o termo “verdade” empregado aqui para a poesia não tem o sentido objetivo e unívoco que persegue a ciência: ele significa “uma verdade possível, presa, por um lado, à analogia com as verdades objetivamente constatáveis; por outro, à imaginação criadora”<sup>15</sup>. Vê-se porque Wilkens volta-se para a historicidade dos acontecimentos ocorridos com o sentimento de que deve plasmá-los no poema de modo que sejam reconhecidos como tal, factualidade que cumpre engenhosamente imitar.

Ora, diante do pudor que se deve ter diante do quimérico, diante dessas exigências de imitação da verdade que o enfoque objetivo do prólogo já se propunha obedecer, a ação protagonizada na *Muhuraida* por um mensageiro celeste não é uma concessão exagerada à imaginação, uma insubmissão ao cânone do verossímil?

Mas lá desde o Divino Consistório,  
Do eterno, imutável, Sábio, e justo,  
Onipotente Ser, Desse alto Império,  
Desce veloz o Mensageiro Augusto,  
Do continente em alto Promontório.  
Descansa o Vão ligeiro, e vê o robusto  
Indômito Mura Fatigado;  
Estragos meditando, e descuidado.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> CHAVES, Vania Pinheiro. “As notas de rodapé e a produção de veracidade”. In: *O Uruguai e a Fundação da Literatura Brasileira*. Campinas : Ed. da UNICAMP. 1997, p. 44-8. Uma interpretação distinta da de Antonio Candido com relação ao valor literário que as anotações dariam à obra de Basílio da gama também pode ser aí encontrada.

<sup>15</sup> CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. Vol. I. São Paulo : Livraria Martins Editora, p.42.

<sup>16</sup> WILKENS. Op. cit., p. 115.

Penso que a aparente contradição pode nos ajudar a compreender o *uso* que faz Wilkens do *maravilhoso*, o sentido específico que ele assume na *Muhuraída*, o qual diferencia-se dos textos que analisamos anteriormente.

Se o ideal de verossimilhança encontra seu valor na analogia que entretece com o verdadeiro, condição que clama nossa credibilidade, a matéria factual sobre a qual Wilkens poetiza não é incrível? Não é extraordinário que, depois de tantos anos “frustrando a vigilância dos governos”<sup>17</sup>, uma tribo belicosa e arredia como a dos *muras* venha de própria vontade se subjugar à cultura colonizadora? Como o desejo de paz e o anseio pelo batismo teriam penetrado luminosamente no coração desses selvagens? Piedosamente, para Wilkens só a intervenção divina pode estar por trás desse ato espontâneo do outro em busca do mesmo<sup>18</sup>. Wilkens crê que os próprios fatos que envolvem a redução pacífica dos *muras* parecem pôr-se à luz sob a ação de uma causa extraordinária, desejosa do sucesso da colonização portuguesa.

Ora, mas se este autor supõe que a Providência intercede a favor dos colonizadores portugueses nos sertões da Amazônia, tal como supuseram suceder também os espanhóis Carvajal e Acuña, que diferença se discerniria entre estes “amigos do maravilhoso” e o Século das Luzes de que Wilkens faria parte?

Embora ainda tributário da tradição cristã, é a *consciência do uso ficcional* no poema de Wilkens que distingue o seu mensageiro celeste de agora do mito da tribo das amazonas de antanho. Diferentemente dos relatos anteriores que assinalavam o maravilhoso na Amazônia como uma verdade transmitida pela autoridade ancestral da Tradição, no poema imbuído de

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 91.

<sup>18</sup> Embora privilegiando a relação entre os campos da experiência política efetiva e a piedade cristã, Treece também observa que sua articulação é “complementar, e não contraditória”. Não há no poema uma atitude deliberada de forjar uma versão oficial dos fatos, mas uma piedade sincera. Atesta isso usando da documentação epistolar relativa ao episódio, onde vê-se a opinião de Pereira Caldas dividir-se entre a crença da intervenção divina e a desconfiança na trama de um embuste por parte dos *muras*. Treece observa a coexistência de três atitudes que atravessariam a estrutura do poema: o ressentimento contra os bárbaros guerreiros; a perspectiva utópica de integração através das Luzes; a piedade diante da conversão espontânea dos *muras*. Todavia, Treece destaca mesmo o desconforto em que a *Muhuraída* punha a posição de rejeição à política integracionista de Pombal e do retorno às práticas de extermínio fundadas sobre o direito à guerra justa com tribos consideradas incivilizáveis. Naquele momento, tal posição era defendida vivamente por Alexandre Rodrigues Ferreira, e Pereira Caldas, em que pese sua generosidade elogiada no poema, compartilhava-a. De modo que o episódio não deixou de causar algum “embaraço político”, como diz. Na época de franco questionamento da eficácia da política indígena de Pombal, a defesa do retorno às políticas anteriores de extermínio das tribos incivilizáveis - o que de fato virá a ocorrer na virada do século, durante o reinado de D. João VI - parece ter-se visto num impasse. *Muhuraída* hesitaria complementarmente entre a explicação miraculosa e a comprovação do “êxito do sistema leigo de diretorias”. Op. cit., pp. 11-31

*Aufklärung* escrito por Wilkens, diante do acontecimento extraordinário da conversão espontânea dos muras, o maravilhoso vem a ser ali apenas um *artifício ficcional* cujo fim é dar *coerência ao enredo*. Essa consciência diante da trama fictícia, fica bem explicitada por duas notas de rodapé. Numa delas, quando Wilkens promove a aparição do “Muhurificado mensageiro” celeste, ele junta-lhe uma consideração que vem reforçar o caráter verossímil desse agente celeste:

Ficção poética que realizada<sup>19</sup> se pode acreditar, aplicando-se ao interior, toque, e inspiração, que lhes servido foi dar aos Muhuras, não sendo verossímil, que sem particular providência, se sujeitassem, e fizessem, o que em tantos anos anteriores, nunca conseguisse pôde.<sup>20</sup>

A nota de rodapé dá os limites precisos nos quais podem se apresentar as pretensões de verdade por parte do maravilhoso. Este possui agora um estatuto confessadamente metafórico. Mesmo que só a ação da Providência seja capaz de explicar essa atitude dos Muras, Wilkens discerne uma cisão entre o fundo transcendental de sua fé e a forma fictícia que apresenta tal ação. Diante da desconhecida causa que moveu os índios à paz, a ficção poética, embebida na fé cristã, dá verossimilhança ao extraordinário gesto de rendição. Só um milagre pode explicar os fatos, mas Wilkens não ousa apreender o misterioso modo pelo qual Deus agiu. O modo do milagre manifestar-se será o de uma “ficção poética”. Dito de outro modo, é verdade – porque para Wilkens só isso consegue explicar a conversão – que um milagre essencialmente agiu sobre os muras, mas é apenas ficcionalmente que podemos representar essa ação divina e compreendê-la. De um lado, a verdade sobrenatural do milagre que explica ‘racionalmente’ os fatos; de outro, a consciência de que só a ficção pode dar conta desse acontecimento imprevisto, fornecendo uma possibilidade discursiva pela qual o milagre possa ser narrado. Quando em outra ocorrência do

<sup>19</sup> Na edição publicada pela UFAM e a Biblioteca Nacional, vemos “Ficção poética que calizada”. Esta transcrição não faz sentido e adotamos aquela acima usada, visto que, aproximada ao fac-símile da mesma edição, parece ser o termo originalmente utilizado. Tal transcrição também é adotada em AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 1991. Neste estudo, pode ser encontrada uma excelente análise da motivação econômica portuguesa que visava extrair o cacau das regiões do Madeira como também implementar por este rio uma rota comercial entre a Amazônia e o Centro-Oeste. Projeto também de denotação política, pois possibilitaria conter o avanço das aldeias espanholas sobre os territórios portugueses. Tudo isso, porém, via-se posto em cheque devido a presença resistente dos muras às tentativas de descimentos e seus ataques furtivos aos viajantes empreendedores. Uma análise do poema de Wilkens enfatizando a construção da representação de um “mura agigantado”, decorrente de um superestimativa de seu território e população e que muito contribuiu para a sua estigmatização e extermínio, também pode ser encontrada nesse trabalho.

<sup>20</sup> WILKENS, Op. cit., p. 117.

maravilhoso enquadrada pelo maniqueísmo cristão<sup>21</sup>, a *Muhuraida* apresenta uma manifestação das forças diabólicas, comandadas pelo próprio “Príncipe da Trevas”, com o objetivo de resgatar novamente muras para as suas hostes, o autor novamente usa do expediente da nota de rodapé para delimitar a verdade dos fatos históricos da ficção que os arranja:

Ficção poética; mas que toda aparência também tem realidade, certeza: pois ao inimigo comum do gênero Humano seria sensível golpe, a perda do Domínio Tirânico que ele tinha, e tem, neste, e nos demais Gentios: e o receio da próxima Convenção deles. Faria esforços para a embaraçar<sup>22</sup>.

Curioso percurso. De dado escrito nas coisas pela Providência, o maravilhoso aos poucos torna-se artifício ficcional usado para não causar assombro, mas para explicar o insólito; não para se contrapor à razão, mas, através do milagre, para dar coerência racional aos fatos aparentemente sem razão. Ao mesmo tempo, de uma parte, aproxima-se a incivilidade do outro à ação das forças diabólicas, tornando-se a sua conversão ao mesmo inspiração divina fundada sobre a verdade; doutra parte, é a ficção que intenta explicar a força da verdade do mesmo dissipando o engano do outro. *Teoricamente, só o encontro com a verdade explica o ato contrito dos muras; do ponto de vista da possibilidade narrativa, só a ficção pode representar tal verdade em ação.*

A fé de Wilkens pode ver a ação de Deus no episódio da conversão, mas o engenho poético não pode, fiel às exigências do decoro e aos limites da experiência, senão simular, tomar a *aparência da verdade* desse acontecimento. A confissão de ficcionalidade do autor nos mostra a consciência da cisão entre o narrador e um inacessível modo de atuação da Providência. Também é a ficção que aí possibilita um pacto entre a razão e a fé.

Mais à frente veremos como é problemático o estatuto da ficção no pensamento da filosofia clássica. No momento, uma questão parece novamente se impor: ora, se com o Iluminismo, a verdade já não é assegurada pela autoridade da Tradição como pretendia Acuña quando antes citava os “graves Autores”, se ela deve estar no alcance da verificação

<sup>21</sup>O que nos é narrado por Wilkens pertence a um maravilhoso relativamente neutralizado pelo enquadramento cristão. Jacques Le Goff nos diz que o cristianismo acabou por controlar a natureza sobrenatural do maravilhoso subordinando este fenômeno ao milagre. Se o maravilhoso é produzido por uma multiplicidade de forças, o milagre tem um único autor que é Deus. Essa atribuição de autoria retira ao maravilhoso seu caráter imprevisível, pois “o milagre, se depende apenas do arbítrio de Deus - que é exatamente o que o diferencia dos acontecimentos naturais, também estes, como é óbvio, queridos por Deus, mas por Ele decididos de uma vez por todas, tendo-se assim, estabelecido uma certa regularidade no mundo, não escapa por sua vez ao plano divino e uma qualquer regularidade”. LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990, p. 23.

experimental para ser enquanto tal, não seria o apelo explicativo à tradição cristã manifestado por Wilkens, um anacronismo que bate de frente com a contemporânea valorização da ação humana, racionalmente orientada, no domínio e utilização da natureza? Tal seria se o pacto promovido pela ficção entre a razão e a fé não fosse dirigido à *ação prática*, se a voz de Deus no poema não conduzisse os muras senão para a integração comercial com os portugueses.

Veja-se como, no poema, expressa-se o mensageiro celeste enviado por Deus para incitar os índios à paz, o modo como sua argumentação – na primeira pessoa do plural porque o mensageiro assume a forma de um mura recentemente falecido – incita a tribo às vantagens da atividade racionalmente lucrativa:

Quem pode duvidar, que carecemos  
De tudo, que alcançamos na rapina?  
Expor-nos para a posse enfim devemos  
A mil perigos; morte; inteira ruína.  
Não é loucura, se isto ter podemos  
Sem susto, ou contingência repentina,  
Que os meios adotemos arriscados.  
Ter podendo os seguros, acertados?

Por ventura co' a paz, sendo aliados  
Dos Brancos; dos Tapuias moradores  
Dos mesmos Povos, por nos assolados.  
Não seremos também merecedores,  
De sermos no Comércio contemplados?  
De achar para os efeitos compradores,  
Se o tempo que em mil crimes empregado  
For na Pesca, ou Colheita aproveitado?<sup>23</sup>

Note-se que o mensageiro não incita à aposta no lucro fácil garantido pelas riquezas maravilhosas que animavam a crônica de Carvajal e se insinuavam mais discretamente em Rojas e Acuña. *Muhuraida* é o registro de um Portugal que, insuflado pelas Luzes, deposita seus esforços na racionalização econômica para garantir o lucro com mínimos riscos. Diante do pragmatismo burguês, as riquezas gratuitas prometidas por Deus a seus filhos fiéis vão cada vez mais pertencer agora às quimeras inventadas por homens que supersticiosamente acreditavam em alguma forma de presença divina desse mundo. Se o maravilhoso outrora nos livraria da injunção do trabalho pelas riquezas que traria consigo, como o reino das amazonas suspeitado por Acuña, pelo contrário, o mensageiro celeste de Wilkens agora nos incita ao trabalho: vindo

<sup>22</sup> WILKENS. Op. cit., p. 159.

<sup>23</sup> Id., ibid., p. 129.



de outro mundo ele persuade à ação neste mundo. É através da transformação da natureza pelo trabalho que os muras terão reconhecido o seu valor.

Tereis nos Povos vossos numerosos  
Abundantes Colheitas sazoadas,  
Vereis nos Portos vossos vantajosos  
Comércios florescer, e procuradas  
Serão as armas vossas: Poderosos  
Enfim sereis, amada, invejadas  
Serão vossas venturas, finalmente,  
Podereis felizes ser eternamente.<sup>24</sup>

O Século das Luzes efetivamente foi cético com relação à religião, principalmente no que se refere aos milagres e as visões proféticas da Bíblia, mas seu pendore para o universal que desembocou na defesa da religião natural não o tornou impermeável aos avatares de Deus. Cassirer argumenta que não era a rejeição da fé o ideal proposto pelo Iluminismo, porém um novo ideal de fé que valorizava a ação humana em face do mundo<sup>25</sup>. No tocante a *Muhuraida*, Wilkens, no prólogo ao leitor, já expõe-nos que o desejo de paz dos muras, advindo de sua própria decisão e sem contar com nenhum ato de persuasão de missionários, é inexplicável “sem um particular toque da Mão do Onipotente Árbitro dos corações Humanos”<sup>26</sup>. Acontecimento que será celebrado no poema, a conversão livre dos muras parece confirmar o plano misterioso da Providência que se vale de “impensados meios admiráveis,/ Que os altos fins confirmarão inescrutáveis”. Todavia, essa suspeita de intervenção da Providência na conversão dos gentios convive com francas intenções de desenvolver o comércio da região.

Mas tal como em Carvajal e Acuña, encontramos, em forma versificada, a mesma fé na participação do narrador num projeto divino a dispor os atos humanos e a natureza – especificamente a amazônica – para a realização do grande círculo reconciliador? É a mesma esperança de retorno a um mundo transcendente que sustenta as estrofes do poema? A razão de Estado com sua política mercantil se impõe às especulações teológicas sobre o índio e a Amazônia; é ela que por fim dá o sentido prático ao misterioso desígnio da Providência.

*Muhuraida* com suas exortações constantes à razão esclarecida que apazigua e unifica, seus anjos e demônios e sua esperança nos desígnios da Providência parece posicionar-se na charneira dessas duas concepções de mundo: uma, de raízes míticas, aponta para a origem

<sup>24</sup> Id., *ibid.*, p. 127.

<sup>25</sup> CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas; UNICAMP, 1992. pp. 189-267.

<sup>26</sup> WILKENS. Op. cit., p. 95.

divina do homem e seu lugar no projeto cósmico de Deus; outra, descolada mas *não necessariamente contraposta à anterior*, situa o homem na imediaticidade prática de sua existência.

Antes do advento da era moderna, a ficção podia se sobrepor a realidade, de tal modo a dar desta uma imagem de totalidade capaz de aplacar as incertezas humanas, tal como, por exemplo, a escatologia operava na viagem de Carvajal e Acuña. Já a crítica esclarecida que Bacon inaugura começará a ver nestas *concord-fictions*<sup>27</sup> menos um conhecimento irrefutável do que necessidades antropológicas, condicionadas pela angústia de não ver sentido na história, pelo grande medo despertado por um mundo de onde a ordem se ausentasse. Esse pragmatismo consolador das *concord-fictions*, que através dos tempos pôde se adequar às mudanças de atitude dos homens com relação ao que legitimavam como verdadeiro, acabará por bater de frente, no início da Era Moderna, com o pragmatismo da teoria da ciência. Esta denunciará as *concord-fictions* como farsa que impede os homens de conhecerem a realidade das coisas: no fundo, as *concord-fictions* seriam apenas um antropomorfismo usado para aplacar as incertezas diante do desconhecido, fazendo os homens suporem alguma participação sua no todo; mas, simultaneamente, elas dissimular-se-iam, enquanto antropomorfismo, passando pela realidade sem sê-la. Claro que o uso das ficções não poderia ser suspenso pelo intelecto. Contudo, a imaginação fabuladora deverá ser de agora em diante metodicamente conduzida de modo a superar pragmaticamente as fragilidades humanas diante da natureza<sup>28</sup>.

Ora, Wilkens lança sua hipótese miraculosa mas não sem um certo pejo de quem sabe dos limites comprobatórios da validade dela: ele mesmo não presenciou e não há testemunhos do mensageiro celeste. Note-se que sua licença poética é muito mais moderada - como o indicam as suas notas de rodapé em questão - que os relatos de Carvajal e Acuña, cujo teor propunha-se a não ser fictício e no entanto abundava de portentos. É que estes, por se

<sup>27</sup> Concord-fictions é um conceito de Kermode de que faz uso Iser para situar o surgimento da ciência experimental. É necessário aqui pelo menos passar brevemente sobre a diferença entre mito e *concord-fiction*. Enquanto o primeiro garante certeza apenas se sua natureza enigmática seja univocamente interpretada, as *concord-fictions* devem ter sempre em disponibilidade a possibilidade de oferecer divergência quanto ao sentido que ofereceriam à passagem iniludível do tempo. ISER, Wolfgang. O fictício e o imaginário. Perspectivas de uma Antropologia Literária. Trad. Johannes Kretzmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. Para uma abordagem mais descritiva do conceito de *concord-fiction*, cf.: LIMA, Luiz Costa. *A Aguarrás do Tempo: estudos sobre narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p. 72 e ss.

<sup>28</sup> Daí que em torno do uso legítimo da ficção inicia-se "um conflito entre a antropologia e a teoria do conhecimento, pois o que do ponto de vista antropológico pode ser útil, com frequência não se harmoniza com as premissas

beneficiarem de maneira direta ou não do estatuto escatológico de *concord-fiction*, não eram experienciados nesses relatos de descobrimento da Amazônia como antropomorfismos, mas como efetividades legitimadas pela Tradição.

A partir de Bacon, seguindo o pensamento de Iser, a ficção torna-se fictícia, propriedade que o pragmatismo específico das *concord-fictions* não podia ter. Curiosamente, porém, para os modernos, ela não será o oposto da realidade e sua não-realidade existente não deixará de influenciar o estatuto daquilo que é. Ao invés da identidade entre a mente e o mundo dada nas *concord-fictions*, o pensamento moderno do qual Bacon seria um dos precursores, pautar-se-á pela disjunção: não há uma finalidade antropocêntrica na natureza de modo que “a mente humana se vê diante de um abismo que há de ser superado para que a autopreservação tenha êxito”<sup>29</sup>. Para Bacon, os sentidos são incapazes de nos acessar legitimamente a natureza, por isso há necessidade de que sejam revistos nossos instrumentos de exploração da realidade. A mente tem representações inadequadas que nascem da imperfeição dos sentidos e que a fazem se confundir com natureza, por isso o primeiro estágio da filosofia de Bacon será a crítica de tais representações que tentam escamotear a diferença entre uma mente ingênua e uma natureza irrepresentável: “uma representação que é coletivamente confundida com o definitivo não se deveria denominar como tal. Ela é um ídolo”<sup>30</sup>.

Já que não há referente experienciável que a invenção poética do mensageiro celeste possa denotar, é dessa condição de ídolo, desse estatuto enganador e por isso mesmo sujeito ao desmascaramento esclarecido, que a confissão de ficcionalidade de Wilkens nas notas de rodapé parece conseguir fugir. Mas, como o gesto de conversão dos muros não é uma quimera, e sim um fato que várias testemunhas experienciaram, ficam por ser estabelecidas as causas de tal fato. É nesse misterioso espaço factual que Wilkens pode, enquanto artifício, inscrever

---

epistemológicas, as quais, no entanto, devem ser levadas em conta para que a solução do problema possa ser validada”. ISER. Op. cit., p. 135.

<sup>29</sup> Id., *ibid.*, p. 121.

<sup>30</sup> Iser explica-nos que os ídolos são em Bacon “a coisificação de formas de representação que a mente humana auto-engendra a fim de superar incertezas ou mapear uma terra incógnita, e a representação, em face de tal empreendimento se confronta com seus limites”. Duas tarefas se impõem à teoria do conhecimento de Bacon: livrar a mente da sua propensão à representação, utilizando-se, para este fim, da descoberta de instrumentos aptos. Bacon pensava em experimentos que, pondo em prova uma hipótese heurística, coagissem a natureza a dar uma resposta à razão metódica que a interroga. Em função dos resultados, o experimento pode nada afirmar, mas impede que uma representação inadequada da natureza viceje, porque há consciência de que o experimento não é definitivo, mas apenas um construto provisório que permite explorar a natureza. Id., *ibid.*, p. 121 e ss.

ficticiamente sua piedade cristã. Contudo, ainda é a subserviência aos fins da razão de Estado que legitima o uso da tradição cristã.

Curiosamente, do ponto de vista da constituição desta razão, Certeau reconhece em sua gênese uma estrutura bipolar herdada do catolicismo medieval. Era através da circunscrição de uma alteridade como os ateus, pagãos ou infiéis, diz ele, que a unidade católica da Europa garantia negativamente sua unidade interna. Com o dilaceramento da Igreja e a constituição dos Estados nacionais, essa estrutura bipolar irá se manter apesar dos seus termos serem alterados<sup>31</sup> pelo novo contexto da sociedade civil. A razão de Estado, investida de seu poder de organizar as práticas, “distingue de si, como o campo de suas conquistas, o imenso espaço das crenças irracionais, e a extensão inerte dessa natureza oferecida à posse daqueles que dela conhecerão as leis até então silenciosas”<sup>32</sup>. Esse campo passivo, desprovido do poder de criar e produzir, torna-se *objeto* desta Razão cuja tarefa será a de o *rentabilizar*. Uma ambivalência da utilidade é aí apreendida por Certeau: todo o afã da razão de Estado em tornar as práticas sociais mais eficientes, ao reenquadrar a inércia do objeto ao sistema produtivo, revela que sua verdade é voltada *para o outro*, que só nessa relação negativa é que ela encontra sua razão de ser<sup>33</sup>. Sociologicamente, essa ambivalência se apresenta na relação da burguesia, a “civilização” esclarecida, com a massa, supersticiosa e selvagem; esta, alteridade obscura, paradoxalmente converte-se numa objetividade que cumpre conhecer e esclarecidamente conduzir às práticas produtivas, como posteriormente veremos acontecer em Inglês de Sousa.

A meta pombalina de tornar as tribos selvagens do Amazonas em organizações de cidadãos produtores põe-nos também diante da polaridade dessa estrutura. Wilkens nos fornece no seu poema de integração dos muras à sociedade civil um exemplo da ambigüidade do processo. A unidade que se celebra com estes é sempre relativa, sempre dependente de que haja um discernimento preciso por parte dos índios do que seja o enganoso modo de vida que

<sup>31</sup> CERTEAU, Michel de. “Production du Temps: Une archéologie religieuse.”. In: *L’Écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 145.

<sup>32</sup> “Cette *raison* est liée au *pouvoir* d’organiser les *pratiques*. Elle distingue de soi, comme le champ de ses conquêtes, l’immense espace des ‘croyances’ irrationnelles et l’étendue inerte de cette Nature offerte à la possession de ceux qui en connaîtront les lois jusque-là silencieuses”. Id., *ibid.*, p. 185.

<sup>33</sup> Um curioso paradoxo também é observado por Certeau quando da constituição dessas alteridades: “La *raison* qui organise une *pratique* de la société sur elle-même suppose toujours que son ‘essence’ et sa vérité sont enfouies dans le ‘vulgaire’, donc étrangères à elle-même. Quoi qu’il en soit de ses succès, la méthode est relative à un fond qui lui demeure extrinsèque. Elle est *pour autrui* – elle prend une forme ‘civilisatrice’ et ‘pédagogique’ –, tout comme cet autrui populaire est pour elle, destiné à rejoindre la bourgeoisie éclairée. Chacun des deux termes n’a de

possuíam. Assim, não se promove a aliança senão na mesma medida em que se exclui àquilo que engana. Veja como se expressa Mathias Fernandes quando os muros, insuflados de boa-fé pelo anjo, chegam a vila portuguesa.

Eia! Pois filhos meus/ que assim vos chame  
 Não estranheis, pois vosso bem só quero/  
 O nosso Deus; a nossa fé se aclame;  
 Que Ele vos fortaleça sempre espero:  
 Que a Sua graça sobre vos derrame.  
 Aterre-se esse monstro hediondo, e fero,  
 Que em densas trevas: em vil cativoiro,  
 Vos aparta de Deus, Bem verdadeiro.<sup>34</sup>

Se os primeiro cinco versos dirigem-se à acomodação do mura na grande família abençoada por Deus, os últimos versos expõe o “inimigo comum do gênero humano” que agora brancos e índios têm, aquele sobre o qual pesa a culpa de ver-se a aliança eventualmente ameaçada, de afastar os muros do Bem, da Verdade, de Deus. Mas, ao mesmo tempo é esse inimigo que dá coesão à nova ordem social. É a superação dos seus enganos diabólicos, portanto, o meio pelo qual os homens se aproximam da senda do esclarecimento, da autogestão soberana. Mas que é esse “monstro hediondo e fero” de que é necessário apartar-se para o sucesso da aliança entre índios e portugueses efetivamente se concretizar? Ele é, na *Muhuraida*, o *exercício improdutivo*, por parte dos índios, *da vontade livre*.

Numa região que pode comercialmente ser explorada pelos colonizadores, os muros imporiam o medo aos que nela tentam se embrenhar em busca de riquezas:

Quais tártaros, os outros vagabundos,  
 No corso, e na rapina se empregando,  
 Em choça informe vivem, tão jucundos,  
 Como em dourados tetos; Espreitando  
 Nas margens lá do rio e lagos fundos,  
 O incauto navegante que passando,  
 Vai de perigos mil preocupado,  
 Só do mais iminente cuidado.<sup>35</sup>

Essa improdutiva ética de corso, outrora, nos tempos do Descobrimento, avidamente praticada pelos portugueses, agora, em face da contemporânea política de colonização, torna-se impedimento à integração social pretendida. Sob este aspecto, ele é um demoníaco emprego da

---

vérité que son autre”; Cf.: Id., *ibid.*, p. 189. Sobre o valor do outro enquanto instrumento de crítica da civilização nos dedicaremos a sua melhor exposição à frente, nas reflexões sobre o exotismo.

<sup>34</sup> WILKENS. Op. cit., p. 141.



liberdade que põe a perder “toda esperança/ De sossego; de paz ou de Amizade,/ De conversão, Comércio ou Aliança”<sup>36</sup> entre portugueses e muras.

É a vocação integrativa do cristianismo e da burguesia que, por meio do mensageiro celeste, irá conduzir os muras à produção e comércio de bens. Para livrá-los da região tenebrosa, onde sua humanidade é obscurecida pela animalidade satânica (eles efetivamente são comparados a lobos e aves de rapina), o anjo revela ao mura uma ética que permite sua inserção na nova ordem político-econômica. Todavia, a conciliação com os portugueses pode unicamente operar-se mediante uma superação mútua dos ressentimentos gerados pelas agressões anteriores de ambas as partes. Tanto uns como os outros, diz Mathias Fernandes,

Eu sei, que agravos tendes na lembrança,  
*Feitos por quem, só enganos meditava*  
 Nos Homens, como em Tempos, há mudança;  
 A ofensa, o sangue derramado lava.  
 Desafrontado o Muhura agora alcança  
 A paz, que ele; Que o rei; que eu desejava.  
 Sereis nossos Irmãos; Filhos da igreja;  
 Concidadãos, Amigos; do Orbe inveja.<sup>37</sup>[grifo meu]

O diabo serve aqui como bode expiatório dos muitos “agravos” anteriores pelos quais os agora “concidadãos, amigos” passaram, antes que essa aliança pudesse ser efetivada. Da mesma forma que o diabo propiciava a desunião improdutiva através dos embustes que muras e portugueses, diz o poeta, teriam reciprocamente praticado, só poderia ter sido Deus a causa que, esclarecendo sobre o valor da ética produtiva, faria o “indômito mura” da “sociedade se ir chegando”<sup>38</sup>.

Contudo, nesse percurso conciliador das Luzes, uma polaridade irreduzível e de elementos cambiantes é postulada no poema. A polarização fundamental poderia parecer ser entre Deus e o Diabo, mas esta, assim como razão e não-razão, luz e trevas, homem e fera surgem como outras tantas antinomias que servem para transpor o conflito subjacente entre as práticas socialmente produtivas e as ociosas. No fundo, esta estrutura organizativa do poema politicamente sustenta uma posição tutelar que o português deverá assumir diante do mura. Este, como constatou “o Anjo Humanado” quando persuadia à aliança, “De densas trevas inda estás cercado;/ Das

<sup>35</sup> Id., *ibid.*, p. 105.

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p. 113.

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 139.

<sup>38</sup> Id., *ibid.*, p. 147.

causas naturais inda te espantas”, por isso sua supersticiosidade torna-se um terreno mais propício àquele que “só aquele enganoso meditava”.

Ora, porém não é a verdade, segundo o próprio Iluminismo, uma posição só obtida a partir do sentimento de soberania? Não é o saber autêntico aquele que nos liberta de uma menoridade que nos põe em face do mundo sob uma tutela prescritiva? Não estamos, quando lemos esses versos imbuídos de Luzes, diante de uma contradição do próprio programa do esclarecimento?

Nas célebres palavras de Kant, “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”<sup>39</sup>. Ora, diante disso, seriam os muras então culpados de sua menoridade? Ou, visto de outro modo, estariam os muras privados de seu entendimento? Na avaliação do colonizador, o entendimento dos muras encontra-se num estágio embrionário, ainda não suficiente amadurecido. No poema de Wilkens, é Lúcifer o culpado da menoridade dos muras, porque são suas trevas que lhes ofuscam as luzes da inteligência, fazendo necessário que uma intervenção divina ocorra de modo a inspirar-lhes a corajosa decisão de assimilarem-se aos brancos. Também é por causa dessa situação atual de menoridade que a tutela se justifica, pois uma criança não atinge sua emancipação caso haja interesse de que o seu estado de menoridade persista, caso não venha a receber o impulso que a faz superar sua dependência. Eis a diferença entre a boa a boa e a má tutela: enquanto a portuguesa libertaria, a do demônio escraviza.

Em todo caso, a guerra mítica pelo comando da alma dos muras, tema do último canto do poema, serve mesmo é para transpor e identificar num plano histórico os papéis que devem assumir portugueses e índios, em função do discernimento que cada um tem da boa vassalagem, do verdadeiro Senhor, do exercício produtivo da liberdade, enfim. Onde, se o “Anjo Tutelar” convida os muras à unidade, se “o Muhura venturoso enfim chamado/ A rebanho é d’aquele (...)/ Bom pastor, e Supremo”<sup>40</sup>, tal acontece de modo a justificar que a tutela seja posteriormente legada aos portugueses; estes, por sua vez, também não deixam de ser vassallos, embora

<sup>39</sup> KANT. “Resposta à pergunta que é “Esclarecimento”. In: *Textos Seletos*. Edição bilingue. Petrópolis: Vozes 1985. p. 101-17.

hierarquicamente superiores aos muras devido ao seu grau mais elevado de entendimento. Há um desnível que, apesar de ser teoricamente negado pela equidade do juízo divino, em função da posição primitiva que os índios ocupam no que se crê ser a escala evolutiva da razão em direção a Deus, afasta-os, por um juízo de valor, da identidade do Ser. Deste modo, o entendimento despertado nos muras por Deus, ao mesmo tempo que põe todos os homens no mesmo patamar de igualdade, contraditoriamente culmina por ser o diferencial dos estágios de desenvolvimento da humanidade e, em última instância, a legitimação da tutela que historicamente significou a escravidão.

A guerra mítica que se trava nos sonhos dos muras entre as forças do Príncipe da Trevas e o Anjo designado para zelar pela conversão dos muras, muito mais que glorificar a vassalagem ao “poder do Onipotente”, mostra também que o bom senhor o é porque é também aquele que desfaz os enganos a que os muras estão, pela fragilidade de seu entendimento, sujeitos. Temeroso de perder os cruéis muras das suas hostes, Lúcifer faz com que estes tenham o seu sono permeado de imagens nas quais os portugueses aparecem traindo a aliança, pondo os muras em dúvida quanto à boa vassalagem prometida. Incapazes ainda de discernir com sensatez, tendo “As luzes [ofuscadas] da inteligência”, os “enganados” índios estão prestes a capitular quando a intervenção de Deus novamente se faz presente:

(...)

Mas o Anjo Tutelar, que vigiando  
estava, e lamentando *os enganos*,  
armado do poder do Onipotente,  
tudo faz, que se mude de repente.

Inspira a todos novo ardor, desejo,  
*De discernir o engano, e a verdade;*  
Ao tentador infame, e seu cortejo,  
Sepulta na infeliz eternidade.<sup>41</sup> [grifo meu]

(...)

A posição esclarecida do poema em seu afã de ciência e civilização dissimuladamente também torna-se a justificativa para a subjugação dos índios: porque não têm os muras a maturidade suficientemente capaz “De discernir o engano, e a verdade”, o que os faz vítimas dos ardis do Príncipe das Trevas, a liberdade dos muras deve ser tutelada pelos brancos. Ora, se efetivamente esses índios só dispõem das luzes por inspiração divina, sendo ingenuamente cooptados pelo

---

<sup>40</sup> WILKENS, Op. cit., p.161.

senhor dos embustes, como não concordar que a tutela branca é a responsável pela boa continuidade do processo emancipatório, que “De outros progressos deixa esperançados”<sup>42</sup>? A ameaça das trevas dá motivo para que os muras, antes que senhores de suas vidas, sejam vassalos dos portugueses: sua falta de discernimento leva à obediência do mau senhor, daquele que ao invés de desvendar... engana; ao invés de produzir ... consome esterilmente. *A unidade do sistema político só é assegurada pela crítica ao não verdadeiro.* Como esta é uma atitude de que os muras seriam incapazes naquele momento, só lhes resta ser o objeto reiteradamente retomado pelos fins magnânimos da burguesia esclarecida.

De modo geral, esse processo perverso de incorporação dos índios se espalhou pelas colônias européias no século XVIII. Na raiz desta política estaria, observa Duchet, um sentimento de piedade diante do resultado genocida da conquista das novas colônias européias espalhadas pelo mundo, associado a uma curiosidade exótica pela diversidade humana, o que cercou de cuidados as últimas comunidades selvagens ainda não assimiladas, como as da Amazônia, por exemplo. Esta ternura pela sorte desses povos situados à margem de uma pretensa civilização que os dizimou, contudo, só pôde agir de maneira uniforme diante dos sobreviventes: é necessário civilizá-los. Assim,

en el interior del sistema colonial, no hay reconciliación posible: no hay sino amos y esclavos. Aún asimilados o incorporados a los europeos, los indios, en este cuerpo político constituido artificialmente, no serán sino hombres de ínfima categoría. Es vano esperar que se les pueda civilizar a cambio de su libertad. Si se le da ao término toda la amplitud de su sentido - sin exceptuar su sentido político-, la idea de civilización, aplicada al mundo salvaje, acaba por destruirse a si misma. No es sino un avatar de la idea colonial.<sup>43</sup>

Retornando aos sentidos que o maravilhoso preenche na *Muhuraida*, é notório que as preocupações de dominação da alteridade indígena por vezes também se mascaram numa citação aos mitos bíblicos, fazendo destes um uso retórico que confirma o valor da empresa colonial. Caso claro dessa utilização de mitos para a justificação das relações assimétricas entre portugueses e índios é a passagem em que o diretor da Aldeia de Santo Antônio de Imaripi conduz os muras até a Vila de Ega. Estes tomam o lugar dos hebreus ao fugir do cativeiro

<sup>41</sup> Id., *ibid.*, p. 164-5.

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 159.

<sup>43</sup> DUCHET, Michèle. *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Trad. Francisco Gonzáles Aramburo. México: Siglo Veintiuno, 1975, p. 194.

egípcio em busca de uma liberdade a que Mathias Fernandes, o Moisés amazônico, guia sob a Inspiração de Deus:

Lá o Anjo Tutelar da Muhura gente,  
Desce da Etérea habitação Celeste,  
Deputado de um Deus Onipotente.  
De luzes desusadas se reveste.  
Qual nuvem do deserto, ou facho ardente,  
Que o *Israelita* guia, e lá da peste,  
Das Pragas; de Faraó, do Cativoiro  
Do egípcio o livra, e serve de Roteiro.

De Mathias assim; do Muhura o peito,  
Incita o Anjo, e uniformes guia;  
Sendo aquele o *Moisés do povo aceito*  
Do Muhura, que gostoso obedecia:  
Desempenhando em tudo tal conceito,  
De mil perigos, e da Idolatria  
Da *escravidão o livra*, felizmente  
Do Príncipe das Trevas tão potente.<sup>44</sup> [grifo meu]

Não se trata aqui senão do uso metafórico de um mito bíblico para legitimar o sistema de redução dos índios às aldeias onde sua assimilação aos valores da civilização capitalista cristã será processada. Moisés, que abriu o rio Vermelho à passagem de seu povo, é explicitamente sobreposto a Mathias Fernandes, diretor de aldeamento que teria aberto os rios da região do Madeira ao comércio. Paralelamente ao uso ideológico, os mitos bíblicos também estão nivelados aos mitos pagãos como Febo ou Aurora que são mencionados na estrofe seguinte as duas acima, não como divindades em que se deposita a fé, mas como imagens eruditas que o Classicismo usava, enquanto elemento figurativo universal, enquanto *recurso canônico*<sup>45</sup>. Exemplo claro dessa estetização dos mitos, tornados no poema apenas uma *região tropológica*, territorializada pelo crivo do ambivalente discurso esclarecido e piedoso de Wilkens a dissimular a colonização do outro, exemplo também é a alusão à passagem do *Gênesis* sobre a rebelião dos anjos contra Deus. A posterior condenação dos insurretos aos abismos é lembrada pelo mensageiro celeste, a fim de persuadir ao mura dos poderes absolutos de Deus e desencorajá-los

<sup>44</sup> WILKENS. Op. cit., p. 143.

<sup>45</sup> "o acervo tradicional da Antigüidade era introjetado tão profundamente, que dava lugar a uma espécie de espontaneidade de segundo grau (própria às tendências neoclássicas), indo os escritores prover-se nela automaticamente para corresponder aos estímulos da inspiração. Ela se tornava assim, realmente, apoio à imaginação do criador e do receptor de literatura como sistema de formas através do qual dava sentido à experiência humana". CANDIDO. Op. cit., p. 54.



de uma futura insurreição. Numa nota de rodapé, o poeta explica ao leitor a função figurativa daquela citação bíblica: “Metáfora, aludindo ao pecado, e Culpa do Primeiro homem, e a anterior rebelião dos Anjos maus, que com seu chefe Lúcifer, precipitados foram nos infernais Abismos, por se querer assemelhar ao Altíssimo”<sup>46</sup>. Mais uma vez temos o uso metafórico de um mito genésico para fazer discernir ao outro o bom e o mau senhor, para fazê-lo encontrar honra na submissão àquele que “Da escravidão o livra”. Não houve desfecho favorável na rebelião contra o “Altíssimo”, nem, por consequência, haveria contra os portugueses, embaixadores d’aquele “Onipotente(...) que tudo/ Criou; Dá vida ao Morto; A fala ao mudo”<sup>47</sup>.

Ainda, concomitante àquela construção negativa da identidade civilizada, há na *Muhuraída* uma ambigüidade com relação ao valor da ficção que a torna *verossímil* quando é assegurada pela tradição cristã a serviço da razão de Estado, e *superstição*, engano quando diz respeito às crenças e hábitos indígenas. O mensageiro celeste, por exemplo, usa de um disfarce quando vai persuadir o mura à aliança; ele se apresenta diante dos olhos do índio com uma imagem asseguradora da boa recepção à sua palavra conciliadora, pois “Perplexo então o Muhura, olhando atento,/ Ver parecia no Mancebo adusto,/ Um seu parente”. Contudo, a missão do “paraninfo disfarçado” será a de justamente dissipar a crença destes índios no enganoso modo de vida improdutivo que sustentam:

Que fazes? Meu Irmão/ Lhe diz sereno/  
De inimigos se teme novo insulto?  
Quando eu cuidara, que regato Ameno,  
Banhado te acharia, e dando indulto  
Aos lassos membros; Vejo, que o terreno,  
De frutas; plantas, *produções inculto*,  
Coberto está de flechas; de instrumentos,  
Que indicaram todos *belicosos intentos*!

Ah! Deixar estar, um pouco, já ocioso,  
Esse valor cruel, bárbaro insano!  
Dá-me atenção, ouvindo-me oficioso  
Em relatar-te o que parece Arcano.  
Conheces, que *aborreço o mentiroso*,  
Ouve-me enfim; Vérás o desengano;  
Notícia te darei, que não te assuste;  
Que lágrimas de gosto, só te custe.<sup>48</sup> [ grifo meu]

<sup>46</sup> WILKENS, Op. cit., p. 119.

<sup>47</sup> Id., ibid., p. 119.

<sup>48</sup> Id., ibid., p. 117.

Com a máscara de mura, o Anjo fornece a seu ouvinte o modelo apropriado que impõe copiar. Contraditoriamente, o disfarce que oculta a identidade divina é o que ilumina e permite ver o desengano, logro que contraria até mesmo o mentiroso. Porque aqui o disfarce atende a interesses “gloriosos”, sua ficcionalidade pode ser verossímil. Quando, no entanto, Lúcifer tenta resgatar para as sua hostes os muras, supostos embaixadores na terra de seus desígnios infernais, suas imagens oníricas, ao representarem um gesto enganoso e dissimulado dos portugueses que objetivaria escravizá-los<sup>49</sup>, serão consideradas embustes para seres simplórios:

Em sonhos, em visões, agouro insano,  
Aos *descuidados* *muhuras* aparecem;  
Ora *representando* um desumano,  
Infame proceder, no qual lhe tecem  
Os Brancos aleivosos, *novo engano*.  
Ora, essa liberdade, que apetece.  
Malograda, aparente, e já perdida,  
Na Vassalagem dura, e só fingida.<sup>50</sup> [grifo meu]

Fazendo ver aos muras intenções dissimuladas de escravização por parte dos portugueses, o ato persuasivo do demônio será tanto mais eficiente quanto os índios sejam poucos esclarecidos, “descuidados”. Daí, a necessidade de intervenção tutelar do anjo para que o engano de desfaça. É o *contexto prático* que valora as ficções, dando-lhes o atributo positivo ou não, conforme se adequem à nova ordem almejada<sup>51</sup>.

## A utopia da língua universal

*Muhuraida*, forjada no espírito das luzes, articula, vimos, uma fronteira entre os portugueses e os índios utilizando oposições binômicas como trevas/luz, demônios/anjos, mal/bem, animalidade/civilidade. Franqueável, a superação dessa fronteira seria permitida pelo recebimento do nome. Ao longo do poema, toda vez que os muras são referidos, são-no pelo nome da tribo. Na *Muhuraida*, eles não tem *nome próprio*; os únicos que o possuem são os personagens portugueses: Mathias Fernandes, João Batista Mardel, Pereira Caldas.

<sup>49</sup> O futuro dirá que o diabo estava certo!

<sup>50</sup> Id. *ibid.*, p. 163.

<sup>51</sup> Durante todo o Século das Luzes, afirma Iser, as ficções ora receberão um valor positivo, ora negativo, consoante ao contexto em que são usadas. Mesmo a ficção *criticada*, como os Ídolos de Bacon, terá a função específica de sancionar o uso da ficção *heurística*, ou seja, daquela que conduz ao conhecimento da natureza: é numa relação negativa diante da ficção criticada que a ficção heurística assume seu valor positivo.

A única exceção diz respeito a um índio apóstata que, tendo sido raptado, ainda moço, de um aldeamento português pelos muras, assimilou os costumes destes chegando à condição de seu chefe. Contudo, a exceção reforça minha observação do tratamento anônimo dado àqueles índios pelo poema, pois o nome que foi concedido anteriormente à apostasia perdeu sua identidade com o sistema cultural em que se articulava. Na visão de civilização imanente ao ato de nomear, para Wilkens, o índio Ambrozio possuía um nome inapropriado: se ele esteve sob os valores do outro deveria passar agora por um novo rito de nomeação. O que efetivamente acontece já que pela condição de chefe que possuía, Ambrozio teria um maior poder persuasivo junto aos outros muras ainda anônimos<sup>52</sup>.

Receber um nome é o destino dos muras dentro do poema, é este gesto solene que lhes permitirá deixar o anonimato da massa para assumir um nome que os individualize em sua cristandade e cidadania; é este o ato inaugural a partir do qual a inserção e adequação aos fins da cultura colonizadora descortinar-se-á num tempo promissivo:

No templo de Maria renascidos,  
Na graça batismal, os inocentes  
Vinte infantes; alegres conduzidos  
Pelos Bárbaros Pais foram contentes.  
Na fé de mais progressos despendidos,  
Se ausentam cumulos de presentes  
Penhor levando da felicidade,  
Em cada filho, de anjo a qualidade.<sup>53</sup>

O batismo é a passagem do domínio do “Anjo das Trevas” à verdade da civilização, gesto cerimonioso que faz as crianças índias distanciarem-se da barbárie de seus pais para assumirem, “renascidos na graça batismal”, a inocência angelical. Porém, muito mais que garantir a purificação dessas almas, esse sacramento implicará também, por parte desses nomeados, uma readequação do seu tempo em função dos novos interesses impostos pela razão de Estado, responsabilidade com a qual seus pais inevitavelmente já começam a arcar à medida que são transferidos para os novos aldeamentos controlados por civis portugueses.

O ato de nomear os índios fora tanto uma cerimônia quanto uma das estratégias usadas pelos missionários quando dos descimentos de índios para as missões. Enquanto estratégia de aculturação, a nomeação foi herdada pelo *Diretório*, investida evidentemente de um caráter laico

<sup>52</sup> “Um prófugo entre os mais Muhurificado,/ De Ambrozio tendo o nome impropriamente,/ Foi logo por Fernandes empregado,/ Para outros persuadir eficazmente;/ Aquele impresso n'Alma assinalado/ Sacramento indelével. novamente/ De um Deus suscita, misericordiosa / Atenção eficaz, pronta, e piedosa. WILKENS. Op. cit., p. 153.

pelo Marquês de Pombal. Nesse processo de incorporação política dos índios ao projeto colonizador, a atribuição do nome passava a ser o gesto que franqueava um limite entre o selvagem incógnito e o civilizado contabilizável. É esse limite que posteriormente o príncipe Adalberto ironizaria quando viajasse pelo rio Xingu, em 1842, salientando o quanto já se haviam tornado combinados os esforços de missionários e políticos:

Tão pouco ensinam os missionários aos seus batizando sobre os dogmas do cristianismo! o batismo é para eles um mero *ato político*; o batizando recebe um nome e declara –se com isto que entra em Sousel para o número dos filhos de Papai Grande, o Imperador, e o Império pode incluir mais um súdito no rol da sua população, que outro modo talvez ficasse desconhecido<sup>54</sup>.

Há uma significação prática no ato de batismo a que o poema de Wilkens apenas alude. O nome retira um elemento da anomia e o inscreve numa cultura onde espera-se que ele possa vir a ser produtivo para a manutenção e expansão do próprio sistema simbólico que o acolheu. Essa produtividade já não supõe uma efetiva incorporação imediata dos naturais, esclarecidos milagrosamente sobre o valor do trabalho através da verdade transparente que o mensageiro celeste de Wilkens revela. A utilização produtiva da liberdade é um processo educacional que demanda tempo para a introjeção dos novos valores. As tribos seriam também objeto de uma metódica pedagogia civilizadora que lhes adequaria à nova ordem produtiva.

Nessa cruzada educacional, a natureza da língua empregada enquanto canal de mediação da transição do outro para o mesmo começa a se oferecer também como objeto de questionamentos políticos e transformações. O *Diretório*, que entre outras modificações de natureza laica, introduz o idioma português como o único admissível nos aldeamentos:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservaram. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo de modo algum, que os Meninos e as Meninas, que pertencem às escolas, e todos aqueles índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas

<sup>53</sup> Id., *ibid.*, p. 169.

<sup>54</sup> ADALBERTO. Príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas – Xingu*. Belo Horizonte : Itatiaia, 1977. p. 207.

nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora não se observaram com tal ruína Espiritual, e temporal do Estado.<sup>55</sup>

O processo civilizatório das tribos amazônicas deve ser imposto pela observação da língua dominadora. Ao se proibir a língua geral, “invenção verdadeiramente abominável e diabólica”, e impor o português, o Diretório afirma uma prática que sabe ser a introdução da própria língua a base para a rearticulação da outra cultura na sua. Mas, além da explícita estratégia de domínio que a adoção da língua portuguesa como a língua do Príncipe revela, também não devemos deixar de ver nesse medida um meio de diminuir a influência dos missionários sobre os índios. Em todas as missões, a língua cotidiana pela qual se comunicavam os índios aldeados de diferentes etnias, entre si e com os religiosos, era a língua geral. Ela também se interpunha entre os índios e os colonos fazendo que estes a aprendessem, ou se vissem obrigados a recorrer a intermediação dos missionários que através dela marcavam sua posição privilegiada na comunicação com os nativos. Num momento em que se buscava o alargamento territorial das fronteiras, acrescenta-se ainda que a língua geral dissolvia as marcas portuguesas por ser falada igualmente nas missões espanholas<sup>56</sup>. Enfim, em função da baixa taxa populacional dos colonizadores portugueses, a ocupação territorial amazônica deve ser implementada pela inserção dos indígenas no sistema político-econômico português. Mas, a anexação do outro só assume sentido dentro da política de fortalecimento do Estado português se lhes for introduzido o “uso da língua do Príncipe”, código pelo qual se veicula o modelo que cumpre ser copiado pelos índios.

Assim, a política de Pombal insiste que se inocule nas sociedades comunitárias primitivas as diferenças hierárquicas em conformidade com os signos ocidentais, que se evite que se lhe chamem sob a generalidade difamante de negros, “para que compreendendo eles que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação e a honra”<sup>57</sup>. Enfim, instruindo um poder designador para que etiquete cada individualidade e lhe introjete a distinção civilizadora. O

<sup>55</sup> ALMEIDA, Op. cit., Parágrafo 6.

<sup>56</sup> Id. ibid., p. 173 e ss.

<sup>57</sup> Id. ibid., Parágrafo 10. Sobre a resistência da língua geral na Amazônia, ensinada numa cátedra do Seminário de Belém até meados de 1870, cf: NÉRI, Frederico José Santana. *O País das Amazonas*. Trad. Ana Mazur Spira. Belo Horizonte ; São Paulo : Itatiaia ; EdUSP, 1979. p. 209.



*Diretório* insiste na efetivação de uma designação específica de cada índio para melhor localizá-lo e despertar-lhes a emulação aos portugueses:

E para evitar a grande confusão, que precisamente havia de resultar de haver na mesma Povoação muitas pessoas com o mesmo nome, e acabarem de conhecer os índios com toda evidência, que buscamos todos os meios de os honrar, e tratar, como se fossem Brancos, terão daqui por diante todos os índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos Diretores em lhes introduzir os mesmos apelidos, que os das Famílias de Portugal; por ser moralmente certo, que tendo eles os mesmos apelidos, e sobrenomes, de que usam os Brancos, e as mais pessoas que se acham civilizadas, cuidarão em procurar os meios lícitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem a sua imitação<sup>58</sup>. [grifo meu]

A língua é a ponte entre o anonimato das trevas e a distinção luminosa. Civilizar é conceder um nome àqueles que são anônimos para que, designados, em si mesmos possam eles levar à frente essa dinâmica de designação constante do anônimo. Daí, toda uma seleção de valores que devem ser conduzidos ao esquecimento da anomia e os que devem ser obedecidos para assegurar a memória do nome. Política esclarecida que retiraria das selvas uma tribo para fazer dela uma multiplicidade de indivíduos conscientes de si mesmos, segundo um modelo de autogerência. Nomear é a ação de um controle especificador que atende às exigências de uma sociedade cuja organização se torna cada vez mais racionalizada, e exibe-se como ato capaz de exercer domínio sobre o caos que a alteridade significa para o mesmo porque através dele se distingue e localiza.

Mas onde reside tal privilégio do nome na organização do Estado moderno? De onde vem tal cuidado com a linguagem designadora? Penso que tal importância, no *Diretório* e no desfecho do poema de Wilkens, dada ao nome enquanto instrumento de ordenação do caos, sustenta-se na própria crença que o Iluminismo mantinha diante do poder da linguagem de sistematizar o pensamento e a natureza.

Diz-nos Foucault que a Idade Clássica construiu-se sobre novo *a priori* histórico, diferente daquele que orientava a *epistémê* renascentista. Para esta, fundada no pressuposto de que o signo influenciaria magicamente a materialidade do mundo, dominar os segredos das palavras é dominar deus designados. É o mito da linguagem adâmica, dos signos unívocos antes de Babel, que sustenta tal *epistémê*, pois,

sob sua forma primeira, quando foi dada aos himens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava. Os nomes eram depositados sobre aquilo que designavam, assim como a força está escrita no corpo do

<sup>58</sup> ALMEIDA. Op. cit., Parágrafo 11.

leão, a realeza no olhar da águia, como a influência dos planetas está marcada na frente dos homens: pela forma da similitude.<sup>59</sup>

A Idade Clássica refutaria tal pressuposto reconhecendo, sob a aparente continuidade das semelhanças, diferenças omitidas por uma consciência pensante inábil. Perceber as diferenças e organizá-las segundo séries de identidades num quadro sistemático, descortinam-se como novos objetivos da *epistémê* clássica. Se é a exatidão do sistema que fornece a base de um saber verdadeiro, as ciências matemáticas e físicas dispõem então dos mecanismos lógicos mais aptos para reduzir a diversidade do mundo à medida da ordem. Conhecer não é mais desvendar as marcas inscritas por Deus no mundo como de certo modo faziam Carvajal e Acuña, mas ordenar as representações que se dão numa confusa percepção imediata, de maneira a torná-las uma sucessão bem regulada. A linguagem já não é a memória imperfeita da aliança dos homens com Deus, mas o mecanismo representativo através do qual o pensamento é analisado, a natureza ordenada.

Ora, se conhecer é atribuir um nome às coisas através do qual a verdade delas seja representada e ordenada, a linguagem é claro nos fornece nomes que refletem esse trabalho de discernimento. Contudo, ela também é o lugar onde o engano pode ser tramado, fazendo com que os homens atribuam nomes errôneos aos seres. É preciso então principiar por criticar a linguagem, localizar nela o que há de enganador e que nos desvia da autenticidade da natureza, tarefa que, como vimos, é encetada por Bacon e será retomada por diversos intelectuais ao longo do Século das Luzes. A linguagem, portanto, tornou-se tanto o desvio quanto o instrumento de acesso à verdade. Embora, por seu vocabulário impreciso, por exemplo, ela possa nos afastar da representação exata, é essa mesma linguagem que contém o que o saber dos homens acumulou ao longo das eras.

Ainda para Foucault, o nome na Idade Clássica era o lugar de articulação do discurso com o conhecimento. Nossos juízos definem o que é verdadeiro ou falso, mas eles se apresentariam com uma universalidade gritante se os nomes fossem exatos, se designassem nossas representações sem desvios. Contudo, as línguas que herdamos não são suficientemente bem-feitas para que isso possa ser efetivado. Elas carregam tanto as idéias verdadeiras em que depositamos nossa fé, como também nos induzem a produzir falsas idéias. Vê-se que enquanto as ciências são línguas bem-feitas, as línguas são ciências incultas.

---

<sup>59</sup> FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as coisas*. Trad. Salma Trannus Muchail. São Paulo : Martins Fontes. 1990.

Ora, essa nova disposição de saber também se articula - dissimuladamente ou não - a uma nova disposição de poder. É aí nesse espaço onde o erro pode se manifestar pelo uso de um nome inadequado que as políticas de civilização dos camponeses e selvagens assumem sua legitimidade efetiva. A semi-cientificidade das línguas nos permitiria saber e classificar os progressos de um povo, porque nelas se depositam os conhecimentos de que este dispõe para nomear os seres, os objetos e as ações do mundo. Logo, os povos ou os estratos sociais podem ser ordenados em graus distintos de civilização, segundo o saber de que suas línguas são o receptáculo. É este ato classificatório, e ao mesmo tempo político, fundado numa imagem da história como progresso constante do domínio do homem sobre si e a natureza, que sustenta o valor da ação produtiva no poema de Wilkens e justifica a condenação da ociosa ética de curso dos muros.

Todo o zelo com a atribuição do verdadeiro nome vai gerando uma nova discursividade em relação não só aos habitantes, mas também à natureza amazônica; construção de nova objetividade que se revelará nos relatos de viagem escritos pelos naturalistas. É também o sonho de uma língua bem-feita que faz suspirar La Condamine na sua viagem pela Amazônia. Seguindo as conseqüências do sistema cartesiano, o cientista francês sonha com uma medida universal capaz de dar unidade à diversidade de línguas, reduzindo-as a um conjunto combinatório de números:

Medida universal.- Ah! Quanto seria de desejar-se que existisse entre os matemáticos, pelo menos, uma medida como essa! A diversidade das línguas, inconveniente que há de durar mais que séculos, já não traz por si bastantes obstáculos ao progresso das ciências e das artes? O que falta é um meio suficiente de expressão entre os povos, que não agrave tal inconvenientes, por assim dizer, com o propósito deliberado de servir-se de diferentes pesos e medidas em cada país e em cada lugar, quando é certo que a natureza nos oferece, no comprimento do pêndulo dos segundos, sob o Equador, um modelo invariável, próprio para fixar os pesos e medidas em todos os lugares.<sup>60</sup>

Reduzida a língua a um sistema combinatório, cada palavra tomando o valor de um número deverá encontrar seu lugar numa ordem que a acolha no seu devido lugar dentro do

<sup>60</sup> LA CONDAMINE, Charles Maria de. *Relato Abreviado de uma Viagem pelo Interior da América Meridional*. São Paulo : Cultura, 1975, p. 43. A viagem de La Condamine é financiada pela Academia de Ciências Francesa e tem o intuito de resolver uma polêmica entre Newton e sobretudo com o astrônomo Francês Cassini. Enquanto o primeiro teria afirmado que a terra seria achatada nos pólos e tendo assim um raio maior no Equador, o segundo poria essa hipótese em questão. Para resolver o litígio científico, duas expedições são formadas e enviadas: uma à Lapônia, sob a direção de Maupertuis; outra, ao Equador, chefiada por Louis Godin. A equipe enviada à Lapônia concluiu primeiramente as medições e ficou com o prestígio da aferição que comprovou a hipótese newtoniana. La Condamine fez a viagem do Peru até o Atlântico pela Amazônia depois de uma série de problemas envolvendo os cientistas franceses e os colonizadores espanhóis. Seu relato e o mapa que fez da região que percorreu

quadro de um discurso transparente. É a utopia da língua universal que tacitamente aproxima a política secular do *Diretório* ao idealismo da ciência: ambos estão empenhados em dominar a natureza exterior, em “evitar a grande confusão” gerada pela imprecisão dos nomes. Para ambos é necessário estabelecer uma *medida* segura para a ordenação do diverso. Seja, num caso língua portuguesa, seja noutra, língua universal, Estado e ciência têm como horizonte a utilização de um código que permita uniformidade através da “constância da relação entre a idéia e o termo”. Trata-se, em ambos, de praticar um tipo de discurso que, sob a legitimação do universal, poderia trabalhar reiterada e aprimoradamente tanto na ordenação da natureza como na civilização do selvagem.

Ora, o recebimento por parte dos índios de um nome próprio significaria também o redirecionamento deles para o caminho em busca da transparência dessa verdade prometida pelo saber, ápice de uma busca onde a relação entre os nomes e os seres se dará de modo universal e necessário, sem o atravancamento de línguas corrompidas ou pouco refletidas, momento ecumênico igualmente vivido por todos os homens. Porém, do ponto de vista especificamente histórico, esse encontro sonhado pelos sábios do Século das Luzes com a língua universal, acabou por legitimar também a erradicação da língua do outro, com todas as conseqüências culturais que disto advém. Enfim, a realização de tal meta, dessa “constância da relação entre a idéia e o termo” como disse La Condamine, não significa também a recusa à historicidade em que a linguagem faz emergir o homem? Como então, através de uma linguagem cuja essência é, não a constância, mas o desvio e o erro, como alcançar a língua universal senão negando a própria historicidade constitutiva das línguas e das comunidades nelas inseridas?<sup>61</sup>

---

mereceram muito destaque quando do seu retorno a Paris. Cf.: LA CONDAMINE. Charles-Marie de. *Voyage sur l'Amazone*. Introduction et notes de Hélène Minguet. Paris : Maspero, 1981.

<sup>61</sup> Foucault diz que o ato fundamental para o saber clássico é o da nomeação e que por isso todo o discurso que se elaborou para atingir tal nome encontrará seu termo, sua impossibilidade histórica: já não há mais o que ser dito quando a constância se realiza porque as representações agora se dão na transparência de um nome inconfundível: “Pode-se dizer que é o nome que organiza todo o discurso clássico: falar ou escrever não é dizer as coisas ou se exprimir, não é jogar com a linguagem, é encaminhar-se em direção ao ato soberano de nomeação, é ir através da linguagem, até o lugar onde as coisas e as palavras se ligam em sua essência comum, e que permite dar-lhes um nome. Mas uma vez enunciado esse nome, toda a linguagem que a ele conduziu ou que se atravessou para atingi-lo, nele se reabsorve e se desvanece. De sorte que, em sua essências profunda, o discurso clássico tende sempre a esse limite; mas só subsiste se o recuar. Ele caminha no adiamento incessantemente mantido do Nome. É por isso que, em sua possibilidade mesma, está ligado à retórica, isto é, a todo esse espaço que rodeia o nome, fá-lo oscilar em torno daquilo que ele representa, deixa aparecer os elementos ou vizinhanças ou as analogias daquilo que ele nomeia. As figuras que o discurso atravessa asseguram o retardamento do nome, que vem no último momento preenchê-las e aboli-las. O nome é o termo do discurso.” FOUCAULT. Op. cit..., p. 135.

Metafísica à parte, para os muras, tal utopia esclarecida se efetivou em todo seu conteúdo negativo. Nomeados os muras encontram o tempo de sua cultura justapostamente à erradicação do “mau” emprego da sua liberdade. Junto com os nomes toda uma disposição de autocontrole dos instintos é introjetada de modo que a elisão do engano torne-se obediência à responsabilidade inculcada no nome<sup>62</sup>. Todavia, hoje sabemos que o desejo nunca deixará de errar em busca de satisfação, nunca se locupletará numa verdade imediata desvencilhada da sucessividade onde o erro é sempre possível.

## A Ilustração viajante

Juan Gil aponta o final do século XVIII como o período no qual os mitos e utopias do descobrimento, fundados sobre uma concepção cristã da história como círculo, encontrarão o seu ocaso, sendo substituídas por uma nova linguagem, novos meios e fins. As expedições montadas para percorrer as colônias já não terão o objetivo de descobrir rincões paradisíacos ou riquezas fabulosas; elas estão preocupadas em constituir um conhecimento mais específico das possessões visando um melhor aproveitamento comercial das colônias. Tarefa a que, por exemplo, dedica-se Alexandre Rodrigues Ferreira nos sertões amazônicos. Ele - que enquanto membro também da Comissão de Demarcações e Limites conviveu com o autor da *Muhuraida* - apresenta em sua *Viagem Filosófica ao Rio Negro* um modo de apreensão da realidade amazônica determinado pela utilidade lucrativa que se poderia extrair do levantamento de informações demográficas, econômicas, geográficas, histórias, etc. Na raiz desse empenho inventariante, reside a crença de que um melhor domínio sobre a natureza é facultado àqueles que neutramente observam os fatos e os fenômenos para deles retirar as leis de seu funcionamento. Como contrapartida, já se percebeu, uma posição de desconfiança diante das narrativas ancestrais será adotada por aqueles

---

<sup>62</sup> Os confrontos entre os muras e os brancos vão retornar paulatinamente até que com o retorno da política de extermínio de D. João VI eles sejam sistematicamente visados, principalmente após sua participação na Revolta da Cabanagem. Sobre uma visão das políticas indígenas durante a transição da colônia para o Império, confira: MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria 1750-1850*. Petrópolis: Vozes, 1988. Sobre os desdobramentos genocidas das novas políticas especialmente nos índios mura, confira MOREIRA NETO, Op. cit., 1993, pp. 52-69. Sobre a representação nos discursos colônias dos mesmos indígenas em questão, veja-se AMOROSO. Op. cit., 1991.



que agora visam emancipar o homem de seus medos e superstições originários de uma imaginação fabuladora para acessar apenas a realidade objetiva dos fenômenos<sup>63</sup>.

Contudo, é possível perceber, já pela análise do poema de Wilkens exposta acima, que não é um adeus definitivo às concepções da tradição cristã o que nessa época se nos apresenta. Antes, temos que levar em conta que o Iluminismo português, tal como se efetivou, conviveu com antigas formas de religiosidade. Sua especificidade e a acomodação que sofreu no Brasil fizeram-lhe “um Século das Luzes predominantemente beato, escolástico, inquisitorial”<sup>64</sup>. Em todo caso, importa ter sempre em mira que embora a religiosidade se manifeste no poema de Wilkens, ela está condicionada a uma ordem cujos fins não mais se voltam para uma reflexão sobre o religar do homem à sua origem divina. Ela agora é apenas um dos meios pelos quais se promove o valor da ação prática, ação que volta-se para o domínio efetivo da natureza e sua adequação às necessidades de desenvolvimento social e econômico. No prólogo do poema, por exemplo, já podemos perceber essa convivência da religiosidade cristã com os interesses utilitaristas do Estado. Quando os muros dirigem-se para o assentamento no lago do Ananás e no rio Japurá que lhes foram preparados, Wilkens sublinha

a bem fundamentada esperança de todos, que *Deus abençoaria esta grande obra*, para se conseguir completamente os louváveis, interessantes fins, que são, a maior honra, e glória de Deus; a exaltação, e propagação da Santa Fé Católica Romana; a conversão de imensa multidão de gentios, a salvação de suas almas; o interessantíssimo adiantamento da população do Estado do Pará, e domínios de Sua Majestade Fidelíssima, nossa Augusta Soberana; o sossego, e segurança dos seus ditos vassallos no comércio e navegação deste vasto continente; e *ultimamente o conhecimento* de tantos rios, e terrenos, cheios de preciosos, interessantes gêneros, *úteis ao comércio e opulência do Estado*, que o terror das crueldades e ferocidades deste gentio, *tinha inutilizado*, ou sumamente dificultado.<sup>65</sup> [grifo meu]

Deus abençoa tanto a obra da conversão quanto, mesmo por último, o avivamento da exploração e comércio de “gêneros, úteis ao comércio e opulência do Estado”. Uma aliança é manifestamente estabelecida entre a Providência, a rainha e o comerciante dos sertões amazônicos. Contudo, há aqui um elemento omitido por esta aliança e que tomará para a razão

<sup>63</sup> “La ilustración trajo consigo la quiebra de algunos esquemas míticos seculares, cuando por primera vez en la historia se intentó separar, con mejor o peor fortuna, las esferas de lo sagrado y de lo profano. Quedaron entonces flotando en el aire, como privados de apoyo, creencias antañonas que pronto fueran tenidas por vulgar superstición o fruto banal de una imaginación legendaria. Aplicada a los descubrimientos, la nueva mentalidad enarboló una pujante mitología laica, la del progreso, que con sus espectaculares logros tuvo visos de que iba arrumbar para siempre los viejo espectros de la religiosidad”. GIL, Juan. Op.cit., Vol II, p. 378.

<sup>64</sup> CANDIDO, Op. cit., p. 60.

<sup>65</sup> WILKENS, Op. cit., p. 95.

de Estado importância cada vez mais decisiva na elaboração de métodos para uma prática eficaz.

Numa consideração sobre a reintegração social operada pelo fortalecimento do Estado na França após a fragmentação da unidade eclesiástica pelas disputas entre protestantes e católicos, Certeau brevemente menciona a união que dali por diante vão firmar a nova ordem política e a ciência. Claro é que muito menos decisivo nessa aliança que deslocou para um campo secundário o peso da religião na estrutura de poder será o idealismo científico, exemplificado na utopia da língua universal ( - onde também se pode facilmente depreender uma filiação ao mito adâmico), que os resultados pragmáticos. A razão de Estado privilegiará a busca da eficácia empreendida pela ciência.

Já em seu estudo sobre a acomodação da Ilustração entre os intelectuais brasileiros, Dias também salientava a ênfase, explicada por um nacionalismo larvar, dada ao aspecto prático em nosso Século das Luzes<sup>66</sup>. Entre as transformações introduzidas por essa ótica esclarecida, algumas dizem respeito ao novo direcionamento do gênero de relatos de viagem. Este, orientado pela objetividade científica e pela metrópole, passará a ter um papel estratégico no conhecimento da colônia e de suas potencialidades latentes. Entre os agentes desse novo enfoque narrativo, também situava ela a figura do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, chefe da primeira expedição científica que percorreu os sertões brasileiros.

Na memória que deixou sobre zoologia e botânica amazônica, um dos resultados da viagem que durou de 1786 a 1792, Ferreira prega uma concepção de saber que se justifica pela eficácia e utilidade que se possa ter do que se conhece. Conhecer a natureza é dispô-la ao uso útil, torna-la coisa manipulável. É a exigência de reificação - dividindo os seres, estabelecendo suas relações de verdade a partir das necessidades humanas - que domina as considerações que seu olhar de viajante registra. Exemplo grosseiro, mais significativo dessa posição é o título de uma de suas memórias: “Relação dos animais quadrúpedes, silvestres, que habitam nas matas do Estado do Grão-Pará, divididos em três partes: primeira, dos que se apresentam nas mesas por melhores; segunda, dos que comem os índios em geral e alguns brancos quando andam em diligência pelo sertão; terceira, dos que não comem”<sup>67</sup>. Além de uma hierarquização social, este

<sup>66</sup> DIAS, Maria Odila da Silva. “Aspectos da ilustração no Brasil”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 278, jan-mar, 1998, p. 105-70.

<sup>67</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Memórias de Zoologia e Botânica* [ ]: Conselho Federal de Cultura, 1972, p. 47.

longo título expõe vivamente uma disposição de dar sentido prático, tornar útil e rentável o discernimento que se possa ter da zoologia amazônica. Mas, não só os animais, porém plantas, minerais, tudo é classificado sob um enfoque que sublinha a produção de riqueza que se possa deles praticar.

Ferreira também adota uma atitude crítica com relação aos relatos de fatos sobrenaturais que se espalham pela Amazônia que percorre. De modo geral, ele apenas contemporiza com a posição esclarecida que vigora no meio da administração pública da região. Com relação a esta, porém, nota-se que muitas vezes o espírito esclarecido pode ainda conviver com crenças primitivas nele enraizadas. A religiosidade, que será com os anos vindouros posta à margem das decisões do Estado, no poema de Wilkens, vimos, ainda é usada como hipótese explicativa de acontecimentos aparentemente insólitos. Mas, se Wilkens lança sua piedosa ficção poética ao público é porque há um ambiente propício a sua recepção. Em cartas da burocracia local sobre o episódio da rendição espontânea dos mura, o tenente-coronel João Batista Mardel, padrinho de 18 crianças mura, afirma crer que tal gesto dos índios “certamente foi inspiração de Deus, porque o inimigo comum não quer coisa boa”. Também o governador João Pereira Caldas, embora não descuide de algum plano astucioso nas “promessas daqueles bárbaros”, por outro lado afirma “também não devemos duvidar da infinita misericórdia de Deus, para que Ele permita que se realize uma obra tanto da sua glória, e tanto da sua piedade, em libertar estes miseráveis povos de tão cruel flagelo”<sup>68</sup>. Não obstante às vezes pareça não duvidar da intervenção divina, Ferreira indicará como causa positiva da rendição espontânea dos mura a guerra a eles promovida pela tribo dos mundurucus, ameaça que os teria feito procurar na tutela portuguesa a proteção contra o inimigo ancestral. Se bem que milagre e guerras tribais possam ser hipóteses explicativas díspares, implicada uma com a tradição religiosa e outra com a postura do esclarecimento, a tensão entre ambas se dissolve diante do fato prático das necessidades da razão de Estado verem-se realizadas independentemente da possível causa da rendição espontânea dos mura.

Porque procura encarar a objetividade amazônica com uma postura desprovida de expectativas mirabolantes, Ferreira situar-se-ia numa corrente esclarecida de relatos de viagem, na qual também poderíamos inserir o relato de La Condamine. Contudo, além da busca de

<sup>68</sup> “Notícias da voluntária redução de paz da feroz Nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786”. In: *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. T. 36, parte I, pp. 223-392.

conhecimento efetivo, essa postura esclarecida de relatos de viagem implica um processo de revisão crítica das informações anteriormente legadas, marcando com isso sua diferença e garantindo a própria manutenção de sua existência. Desta nova visada exige-se distância em relação aos antigos viajantes, aventureiros e religiosos, os quais teriam povoado de quimeras a vastidão amazônica. Vendo a Amazônia como “um país selvagem e sombrio, uma terra bruta e abandonada a si mesma”<sup>69</sup>, a cidade de Manoa e a tribo dos curupiras tornar-se-ão, sob os olhos do ilustrado Ferreira, produtos da fantasia ingênua e/ou atemorizada de homens sem soberania.

Todavia, a fronteira que se quer erguer entre o fabuloso e a realidade não emerge decisivamente em sua infranqueabilidade. A Tradição e os *mirabilia* que ela veiculou teria encontrado terreno muito fértil para sua disseminação nas regiões incógnitas da Amazônia e na “propensão ao maravilhoso” de muitos viajantes, inclusive dos supostamente esclarecidos. O próprio saber da época revela-se permeável a figuras ambíguas, sem um estatuto de verdade ou fantasia absolutamente consensual. Vejamos um caso patente da sobrevivência ‘supersticiosa’ entre os ilustrados, e o significado que especificamente dele se pode depreender em relação às novas condições em que o homem se percebe.

É necessário selecionar dos relatos legados pela história das viagens o que há neles de informação do que há de embustes da fé. Será esta, por exemplo, a atitude de Ribeiro Sampaio frente aos mitos geográficos da nação das amazonas e do Eldorado: são eles apenas quimeras “que achando fundamento no maravilhoso, que o povo ama, se propagam com extraordinária facilidade”<sup>70</sup>. Identificada a origem irreal, antropomórfica de tais mitos, segue Ribeiro Sampaio inventariando causas positivas que teriam contribuído para o emgendramento e veiculação do “inverossímil”, como seria o caso, por exemplo, das amazonas avistadas por Orellana. O receio deste de ser punido pela deserção da expedição de Pizarro teria contribuído para compor a fabulosa luta com as mulheres guerreiras, episódio que o faria passar por homem prodigioso, acima dos castigos penais. Outra causa positiva que teria originado a lenda, continua Ribeiro Sampaio, pode ter sido o costume de tribos como a dos mundurucus, entre outras, de levarem suas mulheres consigo quando vão à guerra. Isso o esclarecimento ressaltará: expurgados das fantasias, é a nudez dos fatos que surge em sua simplicidade, destituída de qualquer assombro produzido pela imaginação.

---

<sup>69</sup> FERREIRA. Op. cit., p. 70.

Vê-se que diferentemente do caso anterior que envolvia o milagre da conversão dos muros, nem sempre a tolerância ante o que foge à ordem positiva pode ser admitida e, nesse caso, a crítica esclarecida então impõe que se esconjure o inverossímil da ordem dos objetos dignos de atenção. Outro exemplo dessa postura, contudo mais pleno de ambigüidades devido às posições não consensuais assumidas pelos “esclarecidos” envolvidos, é a negação empreendida por Ferreira de uma aberração natural embebida de maravilhoso: a tribo de homens com rabo.

Discorrendo sobre o gênero *Homo* do sistema natural de Lineu, mais precisamente, do *Homo Sapiens*, Ferreira põe-se a classificar as espécies da variedade *americanus*, ou seja, particularmente os indígenas do norte do Brasil. Curiosas são as duas sub-classificações em que o naturalista distribui os índios das capitânicas do Pará e Maranhão: a dos homens monstruosos por artifício e a dos monstruosos por natureza. A primeira engloba os indígenas com costumes que deformariam a naturalidade do corpo humano, como por exemplo os omáguas, de cabeça chata pelo uso de tábuas pressionando a caixa craniana desde a infância; ou os gamelas, que com uma rodela esticavam o lábio inferior. Entre os monstruosos por natureza Ferreira localiza os índios catauxi ou purupuru, “com as mão e os pés malhados de branco” e sobre os quais ele já escrevera uma memória. Nada de tão monstruoso assim há com os catauxi que possa causar-nos tanto assombro como as outras duas variedades elencadas por Ferreira: a tribo de anões e a dos tapuias caudatos. Sobre ambas, o naturalista oferecerá as seguintes perguntas: “Será certo, que entre as muitas nações de gentios que habitam no Juruá, confluyente do rio Solimões, existe a dos cauanaz, espécie de pigmeus de estatura tão curta, que não passam de cinco palmos? Será certo, que a dos uginas, no mesmo rio, consta de tapuias caudatos?”<sup>71</sup>

Ferreira toma tais afirmações como fábulas. Mas como lera o testemunho certificado em registro, relatado por Ribeiro Sampaio, de um frei carmelita que dissera ter visto um índio com “um rabo da grossura de um dedo polegar e do cumprimento de meio palmo, coberto de couro liso e sem cabelos”, o naturalista põe-se, num trabalho crítico, a refutar o valor de tal testemunho. Esse carmelita dissera ter visto pessoalmente entre os índios resgatados por um comerciante essa estranha anomalia, afirmando ainda que o dito comerciante lhe dissera ter ouvido do índio ugina que se sua cauda fosse cortada, cresceria novamente no espaço de um mês. Exposto o testemunho do religioso, Ferreira acrescenta ainda as opiniões do esclarecido Ribeiro Sampaio sobre o

<sup>70</sup> SAMPAIO. Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de viagem: que em visita, e correição das povoações da Capitania de São José do Rio Negro...*. Lisboa: Tipografia da Academia. 1825, p. 29-31.



assunto. Este, que vimos não acreditava na existência das amazonas, agora não duvida da série de testemunhos que ouvira sobre o fato:

Diz-se que os índios desta nação têm rabo de comprimento de três ou quatro palmos, ou mais. Atribui-se à origem desta nação o ajuntamento das mulheres com os monos coatás, e, por isso, se chamam coatá-tapuia. *Parecerá esta relação uma fábula ou melhor uma quimera, mas nada tem de impossível a relatada origem*, como mostra o testemunho de um grande número de índios que desceram o Juruá e conheceram aquela nação e, sobretudo, o incontestável documento de uma certidão jurada que eu vi escrita pelo Reverendo Padre Frei de Santa Tereza Ribeiro, com o qual falei na vila de Serpa<sup>72</sup> [grifo meu]

Sobre tais afirmações de seu colega, Ferreira constrói todo um arrazoado de modo a negar-lhes validade: tal união de gêneros distintos - *Homo e Simia* - não poderia gerar descendência; o padre viu um só índio e não uma tribo; como a cauda de um gato ou cão quando cortada, a desse índio não poderia crescer novamente como a das cobras e lagartos; em último caso, esse índio poderia ser uma apenas uma aberração isolada que teria desenvolvido um prolongamento da espinha dorsal, porque sabe-se que a natureza eventualmente produz algumas monstruosidades tais como uma tartaruga de duas cabeças cujo desenho Ferreira apresenta em suas memórias.

O argumento mais forte, porém, parece ser o que diz respeito ao problema classificatório que tal aberração manifesta, pois o *homo caudatos* pertenceria ao gênero *Homo ou Simia*? Ora, se só se ouve falar de tal criatura, como a ausência de uma materialidade visível cuja extensão pudesse ser coberta pelo olhar poderia permitir um juízo preciso quanto ao gênero? Em face da ausência de provas e do respeito à classificação estabelecida, Ferreira afirma que o *Homo caudatos* “nunca pertenceria à mesma espécie que nós, e os tapuias até hoje conhecidos”. Para coibir essa mistura de gêneros, ele ainda cita a passagem do *Sistema da Natureza* de Lineu, onde este autor distingue as propriedades da espécie formada pelos *trogloditas*, designada também pelo nome de orangotangos, da espécie *Homo sapiens*. Desta citação, Ferreira tira a seguinte conclusão:

Donde se segue que, basta o comprimento das mãos para distinguir o orangotango da nossa espécie, que é a mesma dos tapuias conhecidos. Com maior razão os Coatá-tapuias se distinguiriam da espécie dos demais tapuias em parte, pela mistura com o sangue de mono, e por outra, a diferença da cauda.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> FERREIRA. Op. cit., p. 134.

<sup>72</sup> SAMPAIO. Op. cit., p.135.

<sup>73</sup> FERREIRA. Op. cit., p. 137.

Se essas formas aberrantes perturbam a regularidade do sistema é necessário, na falta de elementos comprobatórios, expurgá-las para que seus fantasmas irrequietos parem de tráfegar entre uma identidade e outra semeando embaraços, borrando a clareza das ordens<sup>74</sup>. Mais que a incompatibilidade sangüínea, a marca de animalidade explícita que os tapuias-caudatos trariam consigo seria a Ferreira suficiente para proscrever essas criaturas no reino da teratologia fantástica do novo mundo<sup>75</sup>.

Contudo, aqui as questões em torno da existência ou não da tribo de homens com rabo deve - muito mais do que nos envolver em discussões taxionômicas - deve pôr-nos diante de todo um conjunto nascente de problemas que vai dizer respeito à relação que o homem mantém com a *diversidade* e a *unidade* da natureza. Para além das controvérsias sobre a veracidade ou não dos testemunhos que o afirmam, os tapuias caudatos se inserem sobre essa fronteira problemática instalada no Século das Luzes, que, por um lado, pressupõe uma continuidade da natureza, e, por outro, constata a existência da diversidade das formas naturais. Os coatá-tapuias ocuparão um espaço intermediário nessa contradição entre a unidade imaginária da natureza e o visível da humanidade; é por essa ambivalência própria ao saber contemporâneo que sua realidade ou fábula ficam imprecisas. Expliquemos isso.

Claro que a princípio a postura da história natural implicava o conhecimento apenas dos *seres visíveis*, sendo excluído daí então toda uma fauna que freqüentara assiduamente os

<sup>74</sup> Diferentemente de Ferreira, o que poderia ser uma perigosa vizinhança entre as formas humanas e a animalidade, em Wilkens tornar-se-á um recurso para metaforizar a evolução dos muros pela adoção da ética do trabalho. Se estes são comparados no início do poema a feras tais como lobos, leões, tigres, após a sua conversão haverá a necessidade de que sejam aproximados a outra imagem do reino animal. É o que acontece quando o poeta fala dos aldeamentos onde os muros dedicam-se ao trabalho regular: "Qual de oficiosa Abelha o numeroso/ Bando saindo da Colmeia antiga,/ Se reparte no Prado, o proveitoso/ Orvalho, e suco ajunta, com que liga/ O misto, que compõem mel saboroso;/ Enquanto anterior Colheita abriga,/ Nos celeiros reparte, e na Oficina,/ A Abelha, que caseira se destina/ Assim o antigo Albergue já deixando/ Os Muhuras de Maloca, diferentes,/ Segunda vez afoitos navegando,/ Vêm nossos povos ver, com seus presentes". Curiosa evolução: de feras à colônia de insetos. Cf: Id., *ibid.*, p. 155.

<sup>75</sup> Deste ponto de vista, conhecer também é refutar, como em Bacon, o maravilhoso. Assim dão a entender as conclusões de Ferreira, citando o autor da *História da América*, possivelmente Rocha Pita: "Alguns viajantes publicaram descrições de certos povos que tinham apenas um olho. Outros pretendiam ter descoberto homens sem cabeça porém com os olhos e a boca no peito. Sem dúvida, a variedade da natureza em suas produções é tão grande que seria presunção querer fixar limites à sua fecundidade e rejeitar indistintamente toda a relação que não se conformasse à nossa experiência e às nossas curtas observações. Porém precipitar-se logo a adotar sobre as provas as mais ligeiras, tudo quanto apresenta um caráter de maravilhoso, vem a ser este outro extremo ainda menos digno de um espírito filosófico... À medida que se vão adiantando os conhecimentos, e que a natureza vai sendo observada por olhos mais exercitados, assim também se vê que vão desaparecendo as maravilhas que encantavam os séculos da ignorância, puseram-se em esquecimento os contos espalhados na América por viajantes crédulos. Em vão se tem buscado os monstros que eles descreveram e sabe-se hoje em dia que todas essas

bestiários medievais. Avistados pelo olhar, os seres deveriam ser classificados a partir de uma característica essencial apreendida pelo nome, a qual representa tanto seu irreduzível lugar no sistema classificatório quanto aquele ocupado em relação aos demais seres vivos. Assim, por exemplo, o nome “coatá-tapuias” diz a diferença “visível” do rabo e a pertinência a uma variedade humana.

Mas para chegar ao ato de nomear a essência dos seres vivos a história natural tem que superar as dificuldades postas pela sua própria concepção de natureza à tarefa taxionômica. Primeiramente, justificar o corte operado pelo nome numa natureza que se pressupunha contínua, “porque, até o século XIX, não somente não há barreira muito clara entre as coisas como o mundo vivente forma uma trama ininterrupta. Tudo ali é nuançado, graduado. A natureza não atua por saltos”<sup>76</sup>. Nessa graduação do ser mais ínfimo ao mais perfeito tudo seria ocupado sem vácuos e sem ostensivas rupturas se, a despeito de nossa atual ignorância, pudéssemos contemplar toda a cadeia dos seres. Então, se a natureza é essa continuidade que percorre toda a diversidade de formas, se ela tão verdadeiramente sujeita-se a uma ordem, por que se oferece desordenada ao olhar, por que os seres são vistos numa mistura tão confusa?

Encarada, na Idade Clássica, como um grande contínuo onde as diferenças entre os seres se distribuiriam imperceptivelmente num espaço ordenado que a língua bem-feita da história natural faria aparecer, a natureza só não assim se revela imediatamente porque é preciso primeiro superar os transtornos que o tempo nela suscitou. A Terra esteve sujeita a catástrofes que teriam dispersado, retalhado e confundido uma ordenação primordial dos seres. Essa influência negativa (de que o Dilúvio seria só um dos exemplos) sobre a continuidade da natureza se revela no embaralhamento visível em que os seres vivos hoje se encontram, convivendo numa mistura confusa atçada pelo ação exterior do acaso. Por sua vez, do mesmo modo que as catástrofes do globo explicam a atual experiência caótica que fazemos da natureza, os monstros exemplificam como uma continuidade sutil entre uma espécie e outra foi apagada pela ação corrosiva do tempo. O monstro, então, é uma variação mal-sucedida de uma espécie que todavia preenche o pressuposto espaço contínuo entre as espécies reconhecidamente assinaláveis<sup>77</sup>.

---

províncias onde pretendiam ter achado habitantes de uma forma extraordinária, são realmente habitados por povos que nada diferem dos outros americanos. (Tomo 2, p.78)”.  
<sup>76</sup> “Car, jusqu’au XIX siècle, non seulement il n’y a pas de barrière bien nette entre les choses, mais le monde vivant forme une trame ininterrompue. Tout y est nuancé, gradué. La nature ne fait pas de saut”. JACOB, François. *La logique du vivant: une histoire de l’hérédité*. Paris: Gallimard, 1970, p. 56.

<sup>77</sup> Id., *ibid.*, p. 147 e ss. Cf. também FOLCAULT. Op. cit., p. 165 e ss.

Embora tenha lhe dado alguma eminência dentro do seu *Sistema da Natureza*, quando Lineu situa o homem como um ser entre os demais, torna ele possível a emergência de questões que dizem respeito a fronteira que marcaria sua distinção específica. Segundo Tinland, as dificuldades de Lineu para explicitar, dentro do espaço da história natural, as diferenças entre o homem e o macaco, resolver-se-iam só com o recurso a um elemento exterior ao visível, à faculdade distintiva do primeiro de raciocinar e falar, vocação de dar nomes - como Adão - aos animais<sup>78</sup>.

Ora, quando Ferreira aponta no fato dos uginas terem cauda ser um fato que os priva de pertencer à espécie do *Homo sapiens*, não negligencia ele, vimos, o fato de Lineu ter feito menção ao *Lúcifer*, como *Homo caudatos* de Maupertuis, espécie de monstruosidade natural que transita nessa continuidade misteriosa que separa e aproxima o homem e o macaco. Contudo, a “falta de conhecimentos circunstanciados”, diz Ferreira, proibi-nos de determinar se o *Homo caudatos* estaria mais próximo do gênero humano ou do *Símia*.

Eis, então, o problema suscitado pela pressuposição do contínuo da natureza admitido pela história natural, problema com o qual se debate Ferreira: supondo-se que todas as diferenças entre o macaco e o homem pudessem ser distribuídas, ordenada e imperceptivelmente num quadro classificatório, os tapuias caudatos, ocupando um espaço intermediário entre aqueles dois gêneros, vão pertencer às experiências malsucedidas porém efetivas da natureza na execução da cadeia linear dos seres vivos (caso dos monstros) ou pertencerão à inclinação crédula pelo maravilhoso que Ribeiro Sampaio criticava para depois se deixar por ela se apanhar? Já sabemos a resposta de Ferreira, porém o saber clássico da natureza, curiosamente, poderia pender para qualquer uma das alternativas.

Contrariamente a uma imagem ingênua que possamos ter do Século das Luzes como uma época que sobrepujou, deixou no esquecimento as obscuridade do bestiário fantástico, essa imprecisa fronteira entre o homem e o animal oscilava no mesmo espaço donde emergia a crença na existência de seres híbridos. O mundo vivente

reste encore imprégné d'anecdotes, de croyances, superstitions. Si le concept d'espece est toujours mal définie. Bien des monstres ont disparu, mais pas tous. Malgré les tentatives de Réamur, il y a encore de ces 'amours abominables' dont parle Voltaire, des réassortiments

<sup>78</sup> TINLAND, Franck. “L’interpellation de l’homme des Lumières par l’homme sauvage”. In: POLIAKOV, Léon (org.) . *Hommes et Bêtes: entretiens sur le racisme*. Paris ; Haïa: Mouton. 1975, p. 183-99.

d'organes, des êtres fabuleux, des généalogies fantastiques. En matière d'hybridation, la limite entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas reste encore floue<sup>79</sup>.

Em função da consciência equívoca a respeito das barreiras interespecies que só será firmada mesmo por Cuvier, o século XVIII pode ainda imaginar esses cruzamentos híbridos, como o demonstra, por exemplo, o verbete encontrado nas enciclopédias do século XVIII sobre o *jumart*, fruto da união entre o touro e o jumento. Mas, para além dos problemas próprios à incipiente verificação experimental das possibilidades do cruzamento entre as espécies, os híbridos implicitamente também davam margem à exposição de concepções racistas, capazes de proporcionar uma hierarquização da diversidade humana. Assim, numa época em a escravidão era largamente empregada nas colônias, um discípulo de Lineu, Johann Fabricius, proporia que os negros seriam o resultado do cruzamento entre os Brancos e os macacos, pois, inexistentes estes em grande porte na América, na África teriam fecundado com descendentes de Adão - indiscutivelmente um homem branco! - gerando essa nova prole<sup>80</sup>.

Porém as discussões entre os limites interespecies irrompem pelo século seguinte. É o que vemos nas informações que Castelnau coletou de escravos brasileiros sobre a África. Estes testemunhavam existir nas regiões interiores e ainda pouco exploradas daquele continente uma tribo com rabo os Niam-Niam. Submetidos agora ao enfoque evolucionista, diferente do sincronismo próprio à história natural do Século das Luzes, os Niam-Niam, explicava Castelnau, poderiam ser talvez o elo a partir do qual se pudesse discernir o surgimento do homem da sua vizinhança animal<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> JACOB, Op. cit., p. 84-5.

<sup>80</sup> POLIAKOV, "Le fantasme des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XVIII et XIX siècles". Op. cit., p. 167-81.

<sup>81</sup> Dantas interpreta este episódio da história natural fantástica a partir das novas condições seculares em que o homem se apercebe: "uma vez afastado o domínio do divino, permanece o do humano e do animal. Como apartá-los claramente?(...) A humanidade é um produto da evolução contínua, não acabada, indefinidamente perfectível dos seres. é o resultado das transformações múltiplas da animalidade. Mais do que nunca, são as obras da civilização que se encarregam de abrir o fosso que separa o homem do quase idêntico ao homem, e diferenciam este último do animal mais próximo. O homem civilizado não existe em si, mas é o resultado de um esforço acumulador de conhecimentos, portanto sujeito a todas as vicissitudes. Existe negavelmente também uma grande angústia nessa não fixidez, nessa perda da distinção, nessa ameaça de derrocada. O homem perdeu a sua condição de aristocrata da Criação, ser de exceção cuja essência inalienável independia de vicissitudes, e viu-se transformado num lutador sem repouso". Cf.: DANTAS, Luis. "Francis Castelnau e o relato de um grupo de escravos de Salvador Bahia em 1851". In: *Remate de males*. N. 12, Campinas: UNICAMP, 1992, p. 45-55. Nas próximas páginas destacarei em Wallace e Bates esse medo do retorno do reprimido que espoca pontualmente como contrapartida ao otimismo generalizado sobre o poder técnico da civilização no século XIX.



Por fim, é curioso notar como uma mesma disposição hierárquica da diversidade humana que situa o colonizador branco europeu no ápice da pirâmide pode garantir sua legitimidade nessa época em função de discursos que hoje nos pareçam tão inconciliáveis. Seja em função da maior semelhança dos portugueses com a identidade divina, como na *Muhuraida*, seja em função da capacidade de discernir com maior esclarecimento a realidade da fábula, como nas memórias de Ferreira, religião e ciência puderam ambas legitimar uma diferença superior do colonizador, sujeito que narra; fazê-lo pastor que conduz os selvagens amazônicos para uma nova sociedade fundada no privilégio da ação produtiva.

## **SEGUNDA PARTE**

**A Ilustração viajante e as suas sombras**

## WALLACE E BATES

Numa caminhada que fazia rumo ao ponto mais setentrional de sua viagem pela Amazônia, a aldeia de Yavita, localizada já na Venezuela às margens de um riacho afluente do Orinoco, Wallace é surpreendido pelo súbito anoitecer das terras equatoriais, distraída sua atenção pela caça de um mutum que, saltitando no alto das árvores, resistia aos tiros de espingarda. A noite cai em torno do naturalista inglês como uma rápida cortina espessa que envolve e solapa a relativa clareza e distinção das formas dadas ao olhar alerta. Junto dele, um garoto índio, apavorado com a face noturna da floresta, segue-o colado em seus calcanhares. Em meio ao que não se discerne, caminhar torna-se uma tarefa difícil, entremeada de tropeços nas pedras, pensamentos e troncos que a mata virgem, por trás do véu negro, põe na precária estrada por onde segue esse visionário da ciência. O olhar erguido ao céu não vê astros brilhantes, porém, entre as ramagens, o anúncio de mais um dilúvio amazônico.

Ademais, eu estava descalço, de modo que tropeçava de minuto em minuto em alguma raiz ou pedra. De vez em quando pisava em falso, saindo da estrada, e quase deslocava o tornozelo. *Estava escuro como breu* [It was pitch-dark]. Olhando para cima, podíamos ver, por entre as aberturas do dossel arbóreo, que o céu estava toldado por nuvens bem pesadas. Para a frente, porém, *não se podia distinguir coisa alguma* [the road we were walking on was totally invisible]. [grifo meu]

Nesse novo cenário em que o olhar mostra-se incapaz de atravessar e esconjurar as trevas circundantes, há uma inversão de papéis: o caçador torna-se a caça. Wallace, que antes varara as matas confiante na espingarda que empunhava, agora, impotente para ver e matar, teme ser visto e morto:

As onças, como eu bem sabia, eram abundantes por essas bandas, assim como também as cobras venenosas. A cada passo vinha-me o medo de sentir sob os pés seus frios e escorregadios corpos, ou na perna a dor aguda de suas fatais mordidas. Eu seguia *fitando a escuridão* [through the darkness I gazed], esperando a cada momento *a aparição dos cintilantes olhos* de uma onça [the glaring eyes of a jaguar], temendo escutar o seu rosnado vindo da mata. <sup>1</sup>[grifo meu]

O olhar desarma-se e a consciência alerta do naturalista sucumbe ante às fabulações que o medo da noite faz brotar na floresta tornada sombria, inóspita, novamente incógnita. Já é da bruma densa das trevas, paradoxalmente, de onde a luz pode emanar, não mais para empreender o ordenamento da vida num sistema taxionômico, mas para culminar de insucesso a toda busca esclarecida, interrompendo-a ironicamente com “a aparição dos cintilantes olhos” que nada iluminam senão as sendas da própria morte.

A noite faz tropeçar, extraviar, representar os seres sob a mascarada do informe, do inapreensível, e a *imaginação* reivindica seus domínios sobre as pretensões de uma mente emancipada cujos poderes de discernimento mostram-se inócuos. É ela que fita a escuridão, é ela que faz ver na noite o brilho de um olhar que não seria senão o medo projetado de Wallace. Três dias antes, ele teve a contemplação da floresta suspensa e concentrada toda sobre um ser que mansamente cruzou a mesma estrada que percorria; um aguardado encontro com “um enorme animal negro como azeviche” [a large jetblack jaguar] efetivou-se então. A distância de 20 jardas e a exuberância daquele ser fazem com que Wallace precise de um certo tempo para identificar “a espécie a que ele pertencia” [imagine what it was]. Quando, no meio da estrada, a escuridão animal se destaca, Wallace reconhece “que se tratava de magnífico jaguar, de uma onça preta”. Em seguida ao reconhecimento taxionômico - “num movimento automático”, diz - busca a espingarda para abater a fera que teve seu nome identificado: conhecer e matar, para o naturalista, mostram-se complementares. Mas, lembrando que a munição era insuficiente para dar o aniquilamento desejado à noite encarnada no negro animal, “temendo enraivecê-la ao invés de matá-la”, fica imóvel contemplando-a. Dado momento o jaguar retribui, fita-o por alguns instantes, e entra na mata novamente, para longe dos olhos do naturalista, o qual, surpreendido pela visão inesperada, “nem [tivera] tempo de sentir medo”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> WALLACE, Alfred. Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1979, p. 158.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 154.

É esse medo outrora proscrito que lança agora sobre a escuridão a lembrança de um olhar a espreitar na mata, abrigado na treva, irredutível, impermeável às luzes, mais rápido que um disparo. Da mesma maneira, a ameaça que Wallace imagina rastejando num chão noturno também são evocações, lembranças de uma cabeça seca de serpente posta, ao modo de fetiche, sobre o beiral da choupana onde hospedara-se na aldeia de Pimichín, no dia seguinte ao encontro com a negra imagem animal: “Era uma jararaca, espécie do gênero *Craspedocephalus*, e seu tamanho deve ter sido bem considerável, pois suas presas venenosas, em número de quatro, tinham quase uma polegada de comprimento”. Aqui a morte já havia antecedido o ato classificatório; mas na escuridão aberta povoada de serpentes onde o medo de Wallace pouco depois despertaria, a morte grassa em todas as partes, inominável. Encorpada pelos avisos de alerta que recebera em Pimichín de que “sua mordida significava morte certa”<sup>3</sup>, as serpentes que seu medo desova retornam mais fantasmais que o gênero *Craspedocephalus*.

Parar? Regressar? Inútil [But to turn back or to go were alike useless]. A aldeia não devia estar muito longe. Assim, o jeito era prosseguir. No fundo, aquela confiança de que nada de desagradável haveria de acontecer, e que no dia seguinte todos aqueles receios seriam motivo de gargalhadas. *Ao otimismo*, porém *sucedida a lembrança* das agudas presas da cabeça de cobra pendurada na cabana de Pimichín, ou então das histórias que ouvira acerca da ferocidade e da astúcia dos jaguares... E lá vinham *os temores de novo*... [still the sharp fangs of the dried snakes head at Pimichin would come across my memory, and many a tale of fierceness cunning of the jaguar were not be forgotten]<sup>4</sup> [grifo meu]

Que fazer em meio às trevas? Onde buscar luz para dar aos passos a trilha ensombrecida? “Parar? Regressar? Inútil”. No momento em que a consciência deixa-se arrastar pelas fantasmagorias, essa passagem exemplarmente nos revela que só a mesma imaginação pode intervir para torná-la novamente confiante. A fé e o otimismo decorrem da *futura lembrança* que o viajante terá do medo que agora invade-o: são um produto de fabulação. Percebemos, sem pouco assombro, que a firmeza animadora desse aspirante da ciência, a qual o faz *supor* vencer a noite anônima que lhe cerca, brota do mesmo solo de onde seu pavor designou olhos de fogo, corpos resvaladios na terra incógnita. A consciência empreendedora debate-se no agitado mar de uma imaginação que lhe promete a tábua salvadora, a terra firme sem deixar ao mesmo tempo de aguilhoar com a angústia de monstros marinhos, abismos devoradores que porão fim à viagem. Inútil parar, não há terra ainda onde se firmar; mais ainda regressar por um caminho que a noite

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 156.

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 158.



encobriu, trilhou de mil possibilidades que terminam nela mesma. Só resta avançar, guiando-se pela esperança de um futuro celeste entre amigos, quando tomar-se-ia como objeto de seu próprio riso, gargalhada redentora...

Contudo, o avanço da consciência, a confiança na vitória sobre o incógnito preenhe de terrores que se revelam projetados pelo medo, não é menos uma projeção imaginária que volta infinitamente a sucumbir sobre um solo traiçoeiro. As reticências do texto wallaciano também são a abreviatura do infinito vaivém da imaginação: “*otimismo*”, *lembranças fantasmais*, “*temores de novo*”... Entre o riso redentor e o medo mortal, a imaginação é usada e usa do naturalista. Seu lugar é ambivalente: diante do desconhecido, ela é promessa utópica, agulhão infernal.

Essa passagem fortuita do diário de Wallace, se emblematicamente interpretada, põe-nos diante das contradições do narrador imbuído do espírito das Luzes. No seu afã de libertar-se do medo, a consciência alertada pelo método científico torna-se o instrumento para o assenhoreamento. Contudo, a esperança vital de que a soberania é possível respira no mesmo alento donde brotam as sombras arrepiantes de uma noite inapreensível, cheia de lembranças de morte. Noite, paradoxalmente, donde a luz também proviria na forma dilaceradora dos “cintilantes olhos” que não dispersam as trevas, mas que cerram-nas ainda mais; fulguração que faz aparecer a ociosidade do gênero na morte sem nome, inclassificável. Em suma, a esperança que a imaginação dá ao narrador de atravessar a noite é também quem dá a ele o retorno renovado dos obstáculos fantasmagóricos.

Em suas reflexões sobre o progresso do pensamento, Adorno e Horkheimer, em face da barbárie da Segunda Guerra Mundial, põe-nos sob suspeita o ideário do esclarecimento. Deixemos por enquanto a desconfiança sobre as Luzes suspensa. Concentremo-nos no programa da Razão, projeto pelo qual os homens livrar-se-iam do medo para investirem-se “na posição de senhores”. Ele diz respeito ao “desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”<sup>5</sup>. Como contrapartida à negação do maravilhoso enquanto explicação dos fenômenos, estabelecer-se-ia o avanço da afirmação consciente do homem diante da natureza. Os mitos para o esclarecimento nada seriam além de antropomorfismos que o medo humano diante do desconhecido projetaria sobre a natureza, atribuindo uma *anima* sobrenatural ao vivo e ao inerte.

“Desencantar o mundo é destruir o animismo”<sup>6</sup>, é denunciar o que há de humano no sobre-humano.

Através de uma distribuição ordenada de cada coisa no lugar que lhe cabe, os fenômenos da natureza teriam suas explicações antropomórficas substituídas pela redução matemática. “No anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento”<sup>7</sup>. De modo que, por um lado, através desse ideal matemático, o “número” far-se-ia equivalente aos fenômenos, o que garantiria a previsibilidade destes em suas combinações possíveis. Porém, por outro lado, - e aqui a desconfiança sobre o próprio esclarecimento é o móbil dessa crítica - a partir de um enfoque reificante da natureza, uma mensuração do mundo e do homem apenas enquanto coisas também apresentar-se-ia como efeito negativo. No exercício da suspeita crítica, apontam Adorno e Horkheimer que um ideal de sistematicidade também acabaria por ser paradoxalmente *venerado* pelo esclarecimento. Essa propensão à reificação é denunciada por suas conseqüências extra-científicas: ela é também o motor da barbárie uniformizante da civilização moderna, pois “para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura”<sup>8</sup>.

Poderíamos diante desse processo dialético radical entre a verdade matemática e a ilusão – seja mítica ou literária -, e depois de termos visto acima a oscilação emblemática da imaginação, poderíamos, então, perguntarmo-nos acerca da posição assumida neste processo de emancipação por uma nova tradição de relatos de viagem, tradição na qual se inseririam os textos tais como os de Wallace e Bates. Particularmente, veremos que as perspectivas desses relatos tomam rumos por vezes contraditórios com relação ao programa de desencantamento do mundo. Para tal demonstração, pretendo aprofundar as ambigüidades suscitadas nos discursos de Wallace e Bates por oscilações em torno da ilusão e do “número”, do desinteresse e da dominação, da inocência e da civilização e do pitoresco e do sublime, as quais, quiçá, poderão permitir uma interpretação de maior alcance das contradições próprias aos relatos de viagem dos naturalistas.

<sup>5</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1985, p. 19.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, p. 20.

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p. 22.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 23.

## Ilusão e “número”

Wallace e Bates conheceram-se em Leicester atraídos por um interesse comum pela história natural. Ambos eram naturalistas amadores: Bates trabalhava numa fábrica de cerveja e Wallace, antes de naquela ser mestre-escola, fora topógrafo, atividade na qual aproveitava a demarcação dos percursos das estradas de ferro para estudar as plantas da Inglaterra. Resolveram então viajar para alguma região tropical com o intuito declarado de estudar as origens das espécies. Presume-se que foi em função da leitura do livro do americano Witt Edwards – o qual, em 1846, viajara pela Amazônia publicando no ano seguinte *A voyage up the Amazon* – que ambos decidiram viajar juntos para ali em 1848. Diferentemente de Darwin, que tinha de onde tirar os recursos para a viagem no *Beagle*, esses naturalistas dispunham apenas de uma pequena poupança de Wallace e um empréstimo feito pelo pai de Bates. A solução que encontraram foi a de formar coleções de objetos de história natural, remetendo-os para Londres onde seriam comercializados por um agente previamente designado e assim poderem financiar a viagem. Wallace e Bates permaneceram, respectivamente, 3 e 11 anos na Amazônia. Primeiro exploraram juntos os arredores de Belém; separaram-se posteriormente para estudarem regiões distintas, vindo novamente a se encontrarem na cidade de Barra, a qual pouco depois, em 1852, irá se tornar Manaus, capital da então recém criada Província do Amazonas. Ali, tomam rumos distintos: Wallace sobe o rio Negro até os afluentes do Orinoco, enquanto Bates dirige-se pelo Solimões até Ega. Wallace termina suas pesquisas antes e volta para a Inglaterra. Ainda quando do retorno o navio onde viajava naufragou, fato que provocaria grande perda das coleções que levava consigo. Apesar das declarações textuais de que nunca mais sairia para expedições científicas, este naturalista partiu logo em seguida, em 1854, para o arquipélago malaio com o intuito de continuar suas pesquisas<sup>9</sup>. Os dois naturalistas rever-se-ão só na Inglaterra.

---

<sup>9</sup> Os dois tiveram participação ativa na fundamentação da teoria da seleção natural. Bates desenvolveu, baseado nas observações sobre as borboletas, a hipótese do mimetismo. Segundo esta, algumas borboletas imitavam padrões de cores, de gêneros e espécies diferentes para escaparem de predadores. Mastigando algumas borboletas, Bates constatou que o sabor das “modelos” era desagradável e por isso seriam rejeitadas pelos pássaros. Já as pesquisas de Wallace são consideradas por alguns como o motivo que teria feito Darwin superar o medo da iconoclastia aparente de sua teoria e publicar *A Origem das Espécies*. Na correspondência trocada com Wallace enquanto este ainda estava no arquipélago malaio, Darwin teria encontrado dados tanto para comprovar sua tese, quanto motivos para temer pela precedência da descoberta científica. Cf: FERREIRA, Ricardo. *Bates, Darwin, Wallace e a Teoria da Evolução*. Brasília : EdUNB : São Paulo : EdUSP, 1990.

Em seus primeiros passeios de estudo junto com Wallace pelos arredores de Belém, Bates descreve as impressões e reflexões que teve despertado pelo encontro inaugural com as florestas virgens amazônicas. O naturalista traça um quadro sombrio das sensações que a mata impunha àquele que a penetra. Todavia, tais sentimentos descritos por Bates também atestavam a veracidade de toda uma nova tradição de relatos que, diferentemente do tom edênico de Acuña, apresentavam a selva a partir de uma estética do sublime, pondo ênfase no horror sentido pelo narrador, advindo de paixões misteriosas, insubordinadas à representação exaustiva, superiormente incógnitas:

Sempre vimos referência, nos livros de viagens, sobre o *opressivo silêncio* [silence and gloom] reinante nas florestas brasileiras. De fato, trata-se de uma coisa real, uma sensação que se vai aprofundando à medida que *aumenta* nosso conhecimento da selva.<sup>10</sup> [grifo meu]

De fato, trata-se de uma posição bastante ambígua com relação à propriedade cumulativa do saber, pois aquele sentimento de inquietação e desconforto - “o opressivo silêncio” provocado pela floresta - cresce à mesma proporção que vamos conhecendo mais sobre esta. Longe de esconjurar os pavores que moram no silêncio amazônico pelo pronunciamento de uma palavra decisiva que se elaborou através de uma sucessão de experiências, nossa ciência desse singular objeto mostra-se apenas capaz de confessar seus precários avanços. Sendo avançar, aqui, contraditoriamente à promessa de soberania ilustrada, permanecer perturbado. O que Bates virá a mostrar, então, será a ação analítica do método chegar aos limites de suas possibilidades, ao tentar discernir as sensações angustiantes brotadas da mata.

Nota ele que os ruídos produzidos pela floresta, em vez de serem uma contrapartida ao “silêncio opressivo”, gerando “uma idéia de animação e vida” [sense of life and cheerfulness], os raros cantos de pássaros que chegam aos ouvidos, por exemplo, “têm um tom melancólico e misterioso, que tendem a intensificar a sensação da solidão”. As onças e cobras que povoaram o caminho desconfiado de Wallace, são agora, para Bates, predadores dissimulados em alguma paragem a atacar um “animal frugífero e indefeso”, que antes de sucumbir corta “a quietude geral” com um “berro súbito[que] nos enche de sobressalto”. A gritaria matutina dos macacos também se insere no rol dos sons que abalam “a animação de espírito”, intensificando com essa “arrepante algazarra”, “a sensação de inóspita solitude que a selva forçosamente dá”. Porém, sons

<sup>10</sup> BATES, Henry Walter. *Um Naturalista no rio Amazonas* Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP. 1979, p. 37.

reboantes que subitamente cortam o silêncio desumano das matas, como a queda de uma árvore “nas horas quietas do meio do dia”, ampliando o sentimento da solidão, ainda pertencem, contudo, a uma classe que se pode identificar. Mais perturbadores são os ruídos apavorantes cuja origem permanece um mistério.

Além disso, a selva é cheia de ruídos difíceis de identificar. (...) Ouve-se às vezes um barulho *semelhante* ao do impacto de uma barra de ferro de encontro ao tronco oco de uma árvore, ou então um grito estridente cortando o ar; *esses ruídos não se repetem*, e o silêncio que se segue aumenta a aflitiva impressão que causam no nosso espírito. [grifo meu]

Esses barulhos aleatórios, sem regularidade revestem-se de uma sombra fugaz a toda lei de previsibilidade; donde provêm? O estranho esforço metafórico que Bates leva a efeito para dar uma imagem dos caóticos fenômenos sonoros da selva, sabe ele, é precário, incapaz de dar conta de tão exótica realidade. No entanto, essa metaforização também nos ilustra o modo pelo qual a imaginação, diante do incógnito, interfere: procurando esquematizar as sensações de pavor com algum arremedo de conhecimento, a subjetividade fabuladora reconhece semelhanças como uma forma de apaziguar as potências desconhecidas, dando-lhes um nome. De um ponto de vista dialético, podemos reconhecer aí um estágio preliminar do conhecimento. O perigo desse procedimento propedêutico ao saber estaria numa insuperável mistificação da natureza. A subjetividade dar-se-ia por satisfeita com a solução poética imaginada, em detrimento das causas reais dos fenômenos naturais.

Neste estágio do desenvolvimento intelectual é que Bates localiza os nativos amazônicos. Pensando a princípio que poderia encontrar por parte deles explicações mais satisfatórias sobre a origem desses pavorosos “ruídos difíceis de identificar”, constata

que os habitantes do lugar se mostravam tão perplexos, nesse particular, quanto eu (...). Para os nativos, é sempre o curupira, o homem selvagem ou espírito da floresta, o causador de todos os barulhos que eles não conseguem explicar. Pois os mitos são teorias primitivas [rude theories] que a humanidade, na infância do conhecimento, inventa para explicar os fenômenos naturais.<sup>11</sup>

Numa outra parte deste estudo, em Carvajal e Acuña, vimos como a categoria da semelhança maravilhosa intervinha para resolver o conflito com a alteridade. O maravilhoso, com toda a sua estranheza domada, tornava gramaticalizável o que, de outra maneira, jazeria num exterior inacessível a qualquer ação de subjugação discursiva. Em Wilkens, tentei sugerir o quanto os *mirabilia* deixavam de possuir uma substancialidade sustentada pela Tradição para surgir diante

---

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, p. 37.



de uma autoconsciência - embora ainda embebida no catolicismo português - enquanto artifício ficcional. A *Muhuraida*, no que ela especificamente responde às exigências racionais do Iluminismo, pertenceria a um novo modo de se pôr diante do maravilhoso, indicativo de que este deixaria de ser um dos mediadores usuais da estranheza amazônica em função da secularização das formas de saber.

Bates inscreve-se no rol daqueles que pretendem o “número” à ilusão da semelhança poética, mítica. Embora confesse sua impotência diante dos incógnitos sons da floresta, seu esforço de metaforização se põe como um antropomorfismo não dissimulado enquanto artifício retórico, produção de um sujeito. Quando se compara aos nativos, Bates pensa que tal posição garantiria uma posição de maior soberania diante do desconhecido:

Numa certa época, tive um criado - um jovem mameluco - cuja cabeça fervilhava de lendas e superstições locais. Ele só entrava na mata *em minha companhia*; de fato, eu não conseguiria convencê-lo a se embrenhar nela sozinho, e sempre que ouvíamos alguns dos estranhos ruídos que já mencionei mais acima, ele se punha a tremer de medo. Agachava-se *atrás de mim e me suplicava que voltasse*. [grifo meu]

O medo venerado desse nativo implora ao pretendente da ciência que não mais avance em direção ao coração da mata sombria, habitada por seres fantásticos de vozes arrepiantes. Nessa região generosa de mistérios que é a floresta, não se deve ter o atrevimento de penetrar; o que o nativo jamais faria se não fosse acompanhado de uma consciência européia em busca de conhecimento objetivo, agitada pela meta de desvendar os segredos ocultos nos murmúrios, nos recônditos escuros da Amazônia.

Mas, ainda mais surpreendente talvez, seja a ironia do comportamento do criado de Bates, o qual, no universo animista que habitava, devia o apaziguamento dos terrores provocados pelas potências malignas da floresta menos à adoção de uma atitude esclarecida que aos recursos escantatórios que *supunha* dispor.

Seu pavor só desaparecia depois que ele fazia um ‘feitiço’ para *nos* livrar do Curupira. Para isso pegava uma folha nova de palmeira, trançava-a e formava com ela um arco, o qual pendurava num ramo no meio do caminho. [grifo meu]

Ora, se conhecer é vencer o medo, é dominar-se diante do desconhecido para melhor dominar, vê-se que as teorias primitivas dos fetiches e dos mitos têm afinidades com a vontade de poder do esclarecimento. Elas também são uma manifestação das Luzes.

Na sua análise do esclarecimento, Adorno e Horkheimer mostram-nos as complexas relações de filiação entre aquela atitude cognitiva e o mito. Um estranho percurso ter-se-ia realizado na história do desenvolvimento intelectual do homem de tal modo que no mito já se encontram as bases do esclarecimento tanto quanto este também voltaria a ser mitologia nos tempos modernos. Se o objetivo era tornar os homens senhores desvencilhando-os do medo, o esclarecimento, vimos, se dá como programa a liquidação do animismo para fazer da natureza quantidades manipuláveis. Mas o feitiço do criado de Bates mostra-nos como a magia e os mitos já trazem em si esse germe da dominação, à medida que possibilitam, por uma antropomorfização do desconhecido, uma aparente redução deste ao conhecido: “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”<sup>12</sup>.

Porém, para uma consciência que se quer esclarecida como a de Bates, esse recurso antropomorfizador mostra-se insuficiente para assegurar um domínio pleno do mundo e a autonomia de si. Nas crenças sobrenaturais, permite-se uma presença por demais viva na natureza que, tornada palco para jogo de forças mágicas, não se reduz a fenômenos de experiência científica. É a suspeita sobre as pretensões da verdade mítica, sobre sua subjetividade dissimulada em essência das coisas que marca o método de interpelação do real próprio de Bates. O ainda *em si* da natureza mítica deverá ser tornado *para si* do Iluminismo: “no estado mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco. Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mímese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto”<sup>13</sup>. A consciência autônoma reconhece sua diferença em relação à natureza e às representações que dela fazia. Dominar passa a ser não se identificar com a natureza, mantê-la afastada e subjugada dentro do ciclo da previsibilidade de seus acontecimentos repetíveis.

Daí, em Bates, o caráter problemático e desconfortável suscitado por aqueles “ruídos que não se repetem”, quando de suas incursões à mata virgem. Mas essa “aflitiva impressão” gerada no espírito do naturalista parece ser, para ele, um mal menor que a explicação mágica do Curupira, a qual postula uma dimensão inacessível à comprovação de regularidade nos fatos. Para Adorno e Horkheimer, a imanência tornar-se-á, com o rebento do positivismo, o novo tabu para o Iluminismo, de que nada pode escapar, “nada pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é

<sup>12</sup> ADORNO, T. & HORKHEIMER, Op. cit., p. 23.

a verdadeira fonte de angústia”<sup>14</sup>. O desconhecido, por meio da equação matemática, é transformado em incógnita e reduzido ao seu aspecto quantitativo. O desejo de emancipação torna tudo passível de ser conhecido e o que não, irreal. Nesse ciclo irreversível, os *mirabilia* se viram presos, fadados a desaparecer do mundo, esconjurados pela reificação, pela matematização da natureza.

Essa aparente posição de maior soberania, resguardada na dúvida de que Bates se investe, assume, vimos, ares de superioridade em relação aos nativos amazônicos. Procedimento que não lhe é unicamente próprio, mas que se espraia em relatos de outros viajantes imbuídos na Ilustração, nos quais podemos também depararmo-nos com uma expectativa de assombro que acaba sendo subjugada pela observação metódica.

Spix e Martius subiram o curso do Amazonas cerca de 30 anos antes de Bates e Wallace e já punham em ação o programa de desencantamento do mundo:

O homem está inclinado a colorir as empresas que põem à prova sua coragem com cores dum futuro poético. Ainda me recordo da exaltação com que contemplei a embocadura do majestoso rio, sonhando com o descobrimento de múltiplas maravilhas. Se esses sonhos não se realizaram, devo, entretanto, ser grato às experiências que se oferecem nessa remota região, e que me proporcionaram *o aspecto natural, o único exato*, do estado primitivo do continente americano e dos seus habitantes!<sup>15</sup> [grifo meu]

Essas declarações correspondem ao momento em que Spix e Martius estão se dirigindo para o ponto mais ocidental de sua viagem, a montante do rio Japurá, seguindo um itinerário semelhante ao que Bates seguirá. Suas preocupações aí desdobram-se numa dupla tarefa filológica: os índios que até agora tiveram oportunidade de encontrar eram semicivilizados, portanto desprovidos de seu caráter primitivo<sup>16</sup>; grosso modo, os relatos de viagem anteriores nos

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, p. 25.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p. 29.

<sup>15</sup> SPIX & MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : Edusp, 1981. p. 205-6. Chegando em julho de 1817 junto com o séquito da Arquiduquesa Leopoldina e financiados pelo rei Maximiliano José I da Baviera, SPIX & MARTIUS, depois de uma permanência no Rio de Janeiro, iniciaram um percurso imenso pelos sertões brasileiros. Só em julho de 1819, após recuperarem-se do trajeto pelo interior nordestino, deixam São Luis em direção a Belém, de onde partem rumo à hinterlândia amazonense até as fronteiras com o Peru e Bolívia. Retornam em 1820 para a Europa. Na Alemanha, são publicados os três volumes que compõem o relato de suas viagens.

<sup>16</sup> “Para contatar povos intocados pela colonização, urgia afastar-se dos litorais e das margens dos grandes rios. Navegando o rio Japurá acima, separado de Spix, Martius julga-se finalmente no ‘território incontestado dos aborígenes da América, ainda não tocado pelo sopro de civilização européia’”. LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de SPIX & MARTIUS: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil*. São Paulo : Hucitec, 1997, p. 159.

oferecem visões por demais excitadas por seres oníricos e pretensões heróicas que acabam por dissimular a realidade.

Concentremo-nos, primeiramente nas observações de Spix e Martius sobre o estágio de evolução dos índios, de que as fantasias e superstições constituiriam um aspecto do grau de preservação de contatos com a civilização. Voltemos algumas páginas para Barra do rio Negro, quando os naturalistas alemães estão elencando uma série de lendas amazônicas como a dos homens com rabo, das mulheres guerreiras, dos anões e dos gigantes; todos esses prodígios naturais, situados pelos nativos na distante e pouco conhecida região entre o Alto Purus e o Juruá, parte meridiano-ocidental da Amazônia, todos são constituídos por Spix e Martius em prova de um estado primitivo dos indígenas, infensos à civilização.

Tão generalizadas como essas fábulas e outras semelhantes, entre quase todas as tribos indígenas do Brasil, correm as idéias sombrias de espectros e de demônios fantásticos. São eles uma das mais importantes provas de um estado primitivo desses povos, quando na verdade não se acharam em grau mais alto de civilização, mas vivendo mais próximos uns dos outros, podiam formar *conceitos* tão idênticos, como os que atualmente vemos espalhados de modo surpreendente em todo o Brasil.<sup>17</sup> [grifo meu]

Os graus de proximidade à civilização, por outro ângulo, expressam-se por “conceitos” historicamente afetados pela chegada dos europeus. Entre os que falam a língua geral, o termo *jurupari* sobrepõe-se aos de *curupira* e *uaiuara*, todos eles empregados para designar o mau espírito das florestas. Para aqueles falantes da língua portuguesa, o termo usual é demônio. Para Spix e Martius, a particularidade do nome do diabo mede o distanciamento relativo dos índios ao estado primitivo.

Como fonte inspiradora de toda essa legião de seres fantásticos, Spix e Martius também apontarão a imaginação<sup>18</sup> aterrorizada dos índios. Mas, o grau de afetação dessa faculdade também pode gerar medos distintos. Como exemplo, apresentam eles dois índios em estágios diferentes de civilização. Um deles era um “hábil índio camponês”, vindo da região do cerrado do Rio Branco, que numa ocasião perdeu-se nas florestas próximas da cidade de Barra do Rio Negro junto com os naturalistas. Nesse ambiente a que estava desacostumado, “o selvagem cada vez mais se angustiava”. Depois que um lagarto, entorpecido pela atmosfera refrescada por nuvens carregadas de trovoadas, cai das árvores atingindo as costas de Martius, o índio entrega-se ao pavor atribuindo a causa do fato ao Curupira. Tremendo o corpo todo “com a mímica expressiva de

<sup>17</sup> SPIX & MARTIUS. Op. cit., p. 144.

quem já se sentia em poder do mau espírito”, só com muita insistência Martius consegue convencê-lo a avançar até encontrarem a margem do rio. Num estágio mais primitivo e por isso ainda mais propenso aos terrores da imaginação, “era um índio da tribo dos catauaxis.(...) aterrava-o cada galho retorcido, ou tronco de árvore morta, qualquer entrelaçamento esquisito de cipós”<sup>18</sup>, onde ele via alguma criatura fantástica, pronta a desfechar-lhe um golpe fatal.<sup>19</sup>

Noutra parte de seu relato, Martius e Spix abordam a profusão de cobras aquáticas encontradas na Amazônia. Realmente, elas apresentam um tamanho prodigioso, mas os nativos acabam por conceder-lhes uma magnitude fantástica que culmina por velar o “aspecto natural, o único exato” desses seres que brotam das águas para arrastar suas vítimas das margens dos rios e das embarcações menores para o sombrio fundo aquoso donde vieram. Pois,

os índios com efeito singulares levam o simples fato para o reino da fábula. Assim, eles contam que, de quando em quando, aparece a mãe-do-rio com uma diadema brilhante ou deixa emergir a cabeça luminosa fora do rio, anunciando, com isso, a queda em extremo do nível d'água e a propagação de doenças decorrentes. A *confiança*, com que os índios contam tais lendas, é uma das feições mais peculiares do seu caráter, e o viajante, neste país, deve ficar prevenido disso, para atribuir uma parte, de tudo que ouvir da boca dos homens vermelhos, do milagroso, a esta *inclinação fantástica*. O enfeite dos simples fenômenos da natureza com o brilho prodigioso é a *única poesia de que é capaz o índio com sua alma sombria e tenebrosa*. De igual modo, quase *todo fato natural* que se assinala por qualquer distintivo, *possui sua fábula*. De muitos animais e plantas, o índio conta as maiores extravagâncias. A lenda das Amazonas, de homens sem cabeça e com a cara no peito, de outros que têm terceiro pé no peito ou possuem cauda do conúbio de índias com os macacos coatás, etc., são idênticos produtos da fantasia sonhadora dessa raça de homens.<sup>20</sup> [grifo meu]

Os naturalistas, de modo geral, não levam menos em conta em seus relatos, o trabalho de designação da diversidade de elementos encontrados na Amazônia para integrá-los ao sistema da ciência. Para isso, encontram-se investidos de um poder de produzir verdade, segundo um método que delimita o positivo e o maravilhoso, a realidade e as fabulações sobre ela. Caso de Avé-Lallemant, por exemplo, para quem o conhecimento incompleto da cartografia do Amazonas era consequência de que “muito do que devia pertencer à geodésia, está ainda no terreno do mito, das

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, p. 146.

<sup>19</sup> “Talvez motivado por esse medo de fantasmas, costumam eles colocar, num ou noutro ponto da mata solitária, objetos de sua vida diária, por exemplo, armas, molhos de ervas ou penas de pássaros, quer como silenciosa oferta expiatória às potências tenebrosas, quer como sinal de encorajamento, indicando que essa solidão, tão cheia de impressões sinistras, já percorrida por seres humanos, está com isso livre do influxo dos malignos demônios”. Id., *ibid.*, 182. Esta atitude dos índios é a mesma que testemunhou Bates: é o uso do “feitiço” que supera o medo diante do incógnito, não a emancipação esclarecida.

<sup>20</sup> Id., *ibid.*, p. 94-5.



lendas índias e da pura ficção”<sup>21</sup>. Contudo, ele não crê que estes erros sejam produto apenas dos autóctones. São próprios do homem em geral e mais particularmente de uma época histórica que não tinha desenvolvido suficientemente o critério natural, positivo, afinal “o único exato”, para efetuar juízos de ciência:

Como, ao tempo da conquista, toda a Europa se mantinha tensa, recebia pasmada toda notícia de continentes recém-descobertos e enfeitava com fábulas e quimeras tudo o que não era positivo, houve época, em que se estava inteiramente convencido do aparecimento, nalguns afluentes do grande rio subamericano, de mulheres gigantescas, e da existência de homens de cauda.<sup>22</sup>

Toda literatura de viagem produzida no período das descobertas, principalmente no que se refere a presença de sereias colombinas e cidades de ouro, foi revista criticamente num processo que se intensifica a partir da segunda metade do século XVIII. Michèle Duchet, no excelente estudo que faz sobre a circulação e recepção na França da literatura de viagem, aponta a compilação de relatos como o meio mais atuante de divulgação do gênero. Isso porque os relatos mais antigos já não se reeditavam, ou não haviam sido traduzidos, ou haviam sido mantidos em segredo pelas informações - sobretudo cartográficas - que continham. Os compiladores então procuravam atender mais às exigências da curiosidade dos leitores que a uma razão crítica na organização de suas seleções. Duchet aponta também para esse constrangimento que o saber ilustrado (- como o caso acima de Avé- Lallemand -) sentia diante de um material tão aberrante, pois “es lícito pensar que el embarazo que debieron sentir las mentes más esclarecidas acerca de las carnicerías de carne humana de los jagas, la anatomía de los hotentotes, los hombres con cola, sin cuello o sin cabeza, acerca de la estatura de los patagones, se debe a los ejecutores de las compilaciones, que los transmitían sin rubor al copiarse unos a los otros”<sup>23</sup>. A *Histoire des Voyages*, de Prévost, inauguraria, para Duchet, a revisão crítica francesa exigida pelo Iluminismo, oferecendo uma seleção de relatos cujo crivo é mais histórico que fundado na curiosidade exótica. Além dessa coletânea obedecer a um padrão editorial menos suntuoso que o das coleções *in-folio* anteriores, apresentando com a edição *in-quarto* da *Histoire des Voyages* uma edição em formato

<sup>21</sup> AVÉ-LALLEMANT, R. *No rio Amazonas*. Belo Horizonte : Itatiaia ; São Paulo : Edusp, 1980, p. 27. Em 1859, depois de visitar a região sul do Brasil, observando a acomodação dos imigrantes alemães, este médico sai de Pernambuco em direção à Amazônia. O trajeto que perfaz é Belém, Manaus e Tabatinga, na fronteira com o Peru, de onde volta até Pernambuco para tomar um navio para a Alemanha. Avé-Lallemand ainda retornaria ao Brasil para aqui estabelecer-se definitivamente.

<sup>22</sup> Id., *ibid.*, p. 59

<sup>23</sup> DUCHET, Michèle. *Antropología e Historia en el siglo de las luces*. Trad. Francisco Gonzáles Aramburo. México : Siglo Veintiuno, 1975, p. 73.

de bolso<sup>24</sup> para um público mais amplo, além dessas inovações materiais que ampliaram o espectro de leitores, no livro de Prévost

los absurdos, las ingenuidades, los testimonios sospechosos son objeto de denuncia, se llama la atención del lector sobre los autores “dignos de fé”, son autoridad los viajeros-filósofos, como Frézier, La Condamine, Ulloa. Prévost inaugura en Francia la crítica de las *relaciones* de viajes y, reduciendo la parte correspondiente a lo anecdótico y a lo maravilloso, carga el acento en el valor documental.<sup>25</sup>

Essa revisão crítica também pode ser depreendida no resumo histórico que faz Bates das primeiras explorações realizadas na região equatorial. É o momento em que o naturalista está deixando a região da foz do rio para empreender a viagem até o Alto Amazonas. Viagem que conta com os percalços de depender das pequenas embarcações de comerciantes ou de expedições que subiam o rio para fazer escambo; difícil se tornara conseguir remadores índios para a empreitada<sup>26</sup> e a linha de vapores só será estabelecida em 1853.

Sobre os tempos da descoberta, vai informando-nos Bates, da importante expedição capitaneada por Pedro Teixeira para firmar o domínio português sobre a região, e também da viagem pioneira de Orellana em busca do Eldorado e que culminou com a travessia do curso do maior dos rios. Nada do insólito, do fantástico que permeia a viagem dos espanhóis é posto na pequena narração que Bates dela faz, apenas informações factuais. Curiosamente, numa atitude que lembra a de Wilkens discernindo o fato e a ficção, será numa nota de rodapé que encontraremos o espaço reservado para o célebre episódio da luta com as amazonas:

Foi durante essa viagem que, *segundo voz geral*, foi encontrada uma tribo de mulheres guerreiras, notícia essa que deu origem ao nome de Amazonas que os portugueses deram ao rio. Hoje é *fato comprovado* que essa história não passava de uma lenda, originada na *tendência para a fantasia*

<sup>24</sup> A concepção do livro de bolso nesse caso possuiria uma utilidade prática: carregado descontraidamente por qualquer viajante, o novo formato procurava mostrar-se um equipamento de grande utilidade. Cf. Id. *ibid.*, p. 81.

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, p. 82.

<sup>26</sup> Um dos grandes motivos que dificultava a obtenção de remadores era a depopulação causada pelos desdobramentos da Revolta dos Cabanos. Mais uma das manifestações populares que ameaçaram a integração imperial do Brasil, os cabanos eram assim designados por sua proveniência sertaneja, habitantes de cabanas e malocas; constituídos por tapuias, mamelucos, negros e tribos indígenas como os muras, esses rebeldes chegaram a tomar Belém em 1835. Sem uma plataforma política, a Cabanagem parece ter sido uma descarga do ressentimento acumulado por séculos de arbitrariedades dos colonizadores. O principal alvo do ódio eram os portugueses, elite da Província do Pará e identificados com a antiga metrópole. As consequências deste episódio foram revoltas populares consecutivas que se iniciaram já em 1823, espalhando-se por toda a Amazônia e alterando o seu aspecto demográfico. Sobre a apreciação historiográfica deste viajante inglês da insurreição, a qual estaria conformada por “elementos fanáticos e ignorantes que compunham a parte indígena da população”, cf.: BATES, *Op. cit.*, p. 21 e 24; sobre a participação decisiva de Cametá no episódio, cf. p. 70; sobre o envolvimento dos muras e a ruína econômica dos fazendeiros, cf. p. 126-9.

que caracterizava os primeiros exploradores espanhóis, e que prejudicou a *credibilidade* de suas narrativas.<sup>27</sup> [grifo meu]

São esses mesmos espanhóis que serão objeto de crítica por parte de Bates no que diz respeito à trágica expedição de Lope de Aguirre. Eles seriam um exemplo de *mau relato*, e, em seguida, a crônica “ilustrada” dos fatos lhe será contraposta. O naturalista inglês, para dar idéia aos leitores do “estilo excêntrico usado nas narrativas dos primeiros exploradores e da levandade com que faziam suas afirmações”<sup>28</sup>, cita um excerto de uma carta dirigida ao Rei da Espanha - atribuída a Lope de Aguirre -, e que lera no relato de viagem de Humboldt; ela consistiria “um perfeito exemplo” daquele estilo acima referido. A citação está repleta de números cheios, referentes à duração da viagem, tamanho do percurso, medidas do rio e quantidade de ilhas fluviais que parecem ser menos o resultado de uma contagem minuciosa que de pura intuição, lançados sem maior preocupação com sua exatidão<sup>29</sup>.

Muitas expedições exploratórias foram levadas a cabo no século XVIII, continua Bates, mas devemos distinguir que entre elas “a única que forneceu muitos dados científicos ao público europeu foi a do astrônomo francês La Condamine”. Já Duchet anunciava a importância que a expedição desse pioneiro da ciência na Amazônia teria, dentro do espírito das Luzes, para a evolução do gênero, pois ele “se documentó antes de partir para las regiones que iba a recorrer”<sup>30</sup>, além do que suas observações eram metódicas. Condamine não lançava números ao acaso da intuição. Nesse aspecto, contudo, Bates ainda acha o relato de Spix e Martius superior, texto onde encontraremos “os mais completos” dados e estatísticas sobre a região amazônica “que se conhecem até hoje”.

Mas a influência de Spix e Martius sobre Bates é mais digna de atenção quando o próprio afirma que não conseguiu lê-los senão de volta à Inglaterra, pelo fato de que “o relato dos dois só foi publicado em 1831 [sic], e infelizmente não me foi possível consultá-lo durante o tempo em

<sup>27</sup> Id., *ibid.*, p. 92.

<sup>28</sup> Id., *ibid.*, p. 92.

<sup>29</sup> “Construímos botes e, deixando para trás nossos cavalos e bagagens, descemos o rio (o Ucayali), enfrentando grandes perigos, até nos acharmos num mar de água doce. Prosseguimos por esse rio abaixo - o Maranhão - viajando durante dez mese e meio até o ponto onde ele deságua no mar. A viagem durou 100 dias, num percurso de 1.500 léguas. Era uma corrente turbulenta e caudalosa, com 80 léguas de largura na sua foz, e extensas rasouras; seu curso tinha 800 léguas de extensão e passava através de matas cerradas e inteiramente despovoadas, como Vossa Majestade poderá verificar pela exata e correta narrativa que fizemos da viagem. O rio tem mais de 6.000 ilhas. Só Deus sabe como conseguimos sair desse mar assustador”. HUMBOLDT. *Apud* BATES, *Op. cit.*, p. 93.

<sup>30</sup> DUCHET, *Op. cit.*, p.97.

que viajei pelo mesmo país”<sup>31</sup>. Ora, *The naturalist on the River Amazons*, só irá ser publicado em 1863; isso não dá margem à hipótese de que algumas semelhanças entre as passagens de Martius e Spix sobre as fabulações indígenas, acima citadas, deva-se ao fato de Bates apropriar-se de alguns expedientes narrativos destes, ao fato *ipsis litteris* de construir-se uma viagem a partir de um relato de viagem? Nesse grau de especificidade, esta hipótese, contudo, será apenas sugerida no âmbito desse trabalho.

La Condamine, Humboldt, Spix e Martius, em resumo, eis uma nova configuração modelar que cumpre seguir para desvencilhar-se das ilusões espanholas e adotar a perspectiva do “número”, do *bom* relato de viagem.

Wallace também reitera a revisão crítica dos relatos amazônicos pioneiros e o compromisso com a fundação de uma nova tradição, exemplarmente guardada pelas pretensões do “número”. Mas, diferentemente de Bates que atribui a lenda à “tendência para à fantasia” dos espanhóis, seguindo uma orientação de Spix e Martius, o autor de *A narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro* procura uma explicação mais específica, de caráter factual para a fabulação mirabolante.

Na região do Alto Amazonas, nas margens do rio Uapés, Wallace descreve índios com hábitos de cultivar uma longa cabeleira que cai “nas costas em compridos cachos”, a qual trazem cuidadosamente penteada, e de depilar todos os pelos da barba. Estes hábitos, adicionados ao uso de ostensivos “colares e braceletes de contas” daria a estes índios “uma aparência inteiramente feminina, que se acentua por causa do pente que todos invariavelmente trazem espetado no alto da cabeça”<sup>32</sup> [grifo meu]. Tal aspecto convence Wallace das causas do engano cometido pelos primeiros viajantes que puseram os olhos sobre esses índios, engano que teria originado a lenda das Amazonas sul-americanas. Ele se põe a analisar o processo de construção de seu auto-engano para em seguida usá-lo como paradigma da projeção fabulosa dos aventureiros espanhóis:

O que me levou a essa opinião foi exatamente a *primeira impressão* que tive ao avistá-los [the effect they first produced on myself], quando me foi preciso chegar mais perto deles para *constatar* que se tratava de homens. Se eles *estivessem* usando escudos, ninguém seria capaz de *imaginar que não estaria na presença de mulheres*, já que esses protetores são empunhados de modo a encobrir todo o corpo. *Por conseguinte, temos apenas de supor* que, no passado, tribos com costumes semelhantes aos dessas que hoje vivem no Rio Uapés habitassem as margens do Amazonas, nos pontos onde *teriam sido avistadas* as tais mulheres guerreiras. Essa seria uma

<sup>31</sup> BATES. Op. cit., p. 93.

<sup>32</sup> WALLACE, Op. cit., p. 299.

*explicação racional* para uma questão que tanto embaraço e dúvida tem trazido aos geógrafos.<sup>33</sup>  
[grifo meu]

Nessas considerações se pode depreender que tanto os europeus contemporâneos quanto os crédulos descobridores de antanho podem-se deixar enganar pelas ilusões da semelhança. Mas, enquanto Wallace teve a possibilidade de aproximar-se do seu auto-engano “para constatar que se tratava de homens” e não de mulheres guerreiras, Carvajal já não o tem; seu engano está incomodamente legado à posteridade; não pode por ele ser desfeito. Eram apenas índios “com uma aparência inteiramente feminina” que seu olhar vira (- afinal, é o que “temos de supor”-), e o que a sua imaginação exacerbada pela Tradição transformou nas guerreiras mitológicas. Engano pelo qual os geógrafos, acima daquela “tendência à fantasia” dos espanhóis, pagam as conseqüências. Pois se a cartografia do curso de um rio como o do Xingu só virá a ser completada dali a quarenta anos<sup>34</sup> o que dizer da vastidão de terras incógnitas sob o manto de uma floresta cheia de perigos. Quantas fantasmagóricas nações podem habitar o desconhecido?

Já nos alertara Bacon de que os sentidos são enganadores, levam-nos a tomar impressões subjetivas como objetividade; é preciso, então guardar-se dos embustes da aparência, depurando a percepção do que não pertence à realidade. Mas, entre os nativos, não existe uma tradição acerca de uma tribo de mulheres que vivem sem maridos? Não é a reiteração da existência de semelhante comunidade uma realidade efetiva muito mais que uma impressão ludibriadora?

Esse argumento que poderia retirar a autoridade da sua refutação é examinado por Wallace. Afirma ele que inquiriu a muitos sem ter recebido a menor indicação de tal tradição. Daí chega ele “à presunção de que essa idéia teria surgido aos índios em virtude das perguntas dos próprios europeus”. O boato sobre a existência das amazonas teria se tornado maior pelo interesse que os viajantes sucedâneos tinham pelo assunto, espalhando-o quando interpelavam os índios; pois, estes, sendo perguntados reiteradamente sobre a existência de tais mulheres guerreiras, “e como *acreditam* que os brancos saibam mais coisas do que eles, *teriam transmitido*” uns aos outros e aos descendentes a quimera inoculada [grifo meu]. Muiraquitãs de lado, os viajantes subseqüentes, quando ouvissem os “vestígios dessa idéia” da boca dos índios, tomariam por real o que seria “resquício de uma história fictícia” gerada, de modo não intencional, pela própria

---

<sup>33</sup> Id., *ibid.*, p. 300.



curiosidade européia pelo maravilhoso. Assim, colher-se-ia hoje o fruto imaginário que o casual engano dos sentidos teria feito amadurecer durante três séculos. Os índios nesse processo desempenhariam o papel de um solo resignado ao arado mais aguçado dos europeus, germinando, em suas mente crédulas do saber superior destes, um equívoco ao modo de bola de neve.

Essa “presunção” explicativa a que chega Wallace é tão mais sujeita a nossa fé quanto o próprio nos relata o cuidado que o viajante deve ter quando propõe alguma questão para os nativos, pois estes “respondem ‘sim’, sem a mínima hesitação, quando não compreendem nada do que lhes foi perguntado”. Essa observação da disposição afirmativa dos índios, fundada sobre sua crença no maior saber dos brancos, põe em cheque o interrogatório de Orellana e nos mostra o processo de construção de uma ficção mirabolante, sua origem numa “primeira impressão” enganadora que não recebeu uma revisão crítica. Quando isto se faz as fronteiras taxionômicas entre o possível e o impossível gradativamente mais se afirmam:

Em vista disso, quero crer que a história das amazonas deva ser classificada na mesma categoria das lendas e tradições indígenas, como a dos ferozes homens-macacos (que Humboldt menciona e da qual também ouvi algumas informações), a do Curupira - o demônio da mata - e a do Carbúnculo do Alto Amazonas e do Peru. Acerca dessas superstições, porém, não temos uma explicação tão satisfatória como esta que agora expusemos com relação às amazonas guerreiras.<sup>35</sup>

Cerca de 30 anos antes, quando Martius visitar a antiga Vila de Santo Antônio de Maripi, lugar onde os muras haviam se apresentado à conversão ( antes, o topônimo era Imaripi), proporá hipótese semelhante à de Wallace acima. No lugarejo, seis casas e uma igreja, para a qual há muito não aparecia pároco, davam uma impressão muito distante daquele futuro próspero antevisto por Wilkens. Passés, juris, coerunas e jumanas ( nada de muras<sup>36</sup> ) são os únicos habitantes: não vivem na vila, mas nas florestas circunvizinhas. Em meio aos mais primitivos índios que até então encontrara, Martius se empenha em descrições etnológicas. Quando se refere aos passés, não pode deixar também de - a modo de ironia - encontrar explicação para o engano de Orellana, sustentando-se nas impressões que as mulheres desta tribo lhe produzem. Estas

<sup>34</sup> RECLUS, Élisée. *Estados Unidos do Brasil. Geographia, Ethnografia, Estatística*. Trad. Ramiz Galvão. São Paulo : Livraria Magalhães, 1899. p. 53. Sobre as amazonas o geógrafo francês segue as mesmas opiniões de Wallace e Coudreau, cf. p. 97.

<sup>35</sup> WALLACE. Op. cit., p. 300. Todas as citações anteriores também se encontram aí.

<sup>36</sup> Nessa época, os muras encontram-se já num estado lastimoso, pelo menos é o que nos transmitem as observações que SPIX & MARTIUS fizeram sobre uma horda com que depararam. Cf.: Op. cit., p. 119-22. Já Bates explica o lamentável estado dos muras por princípios que seriam endógenos a sua raça, compreendida por este naturalista como uma degenerescência da mais adiantada civilização dos tupis. Cf.: Op. cit., p. 129.]

trazem o cabelo comprido, que, sobretudo quando o deixam solto, lhes dá, conjuntamente com a malha, um aspecto guerreiro; e os soldados de Orellana, quando encontravam heroínas dessa espécie, *tiveram toda razão* para designá-las com o nome clássico de amazonas.<sup>37</sup> [grifo meu]

Páginas antes, quando ele e Spix passavam por Óbidos, mencionam que fora por ali, na afluição do rio Trombetas com o Amazonas, que houve o celebrado embate dos espanhóis com índios junto dos quais mulheres guerreavam ferosamente. Os naturalistas bávaros não têm grande disposição de tratar de tal assunto, - acham-no mesmo um desvio no rumo de sua viagem sob o signo da ciência na Amazônia -, mas o são obrigados pela celeuma que ainda tal episódio de ares extraordinários provocava na Europa; ele se tornara

*o ponto clássico* para a etnografia do maior rio, que deriva o seu nome desse fato, tantas vezes floreado e posto em dúvida. Espera, portanto, o leitor, com muita razão, que, por minha vez, eu me manifeste a respeito das amazonas; para não interromper muito o curso da narração, basta declarar que *não acredito* na existência delas, quer no passado, quer no presente. Pelo geral interesse que o assunto desperta, *confie o leitor* na declaração de que nós, o Dr. Spix e eu, não poupamos esforço para obter alguma luz ou certeza sobre o caso.<sup>38</sup> [grifo meu]

Todos os esforços, contudo, mostraram-se baldados. Ambos jamais conseguiram ver amazona alguma, e, no mais, apenas a semelhança enganosa das índias passés acima aludida. Nos seus interrogatórios aos habitantes amazônicos, também não encontraram nenhum fato narrado por “pessoa fidedigna, de origem européia” a respeito da singular nação de guerreiras. Tudo quimeras. Se não há fatos ou determinados testemunhos comprobatórios, também não há razão por que acreditar numa existência improvável. Entre as declarações de Acuña e de outros incautos, “confie o leitor” nas afirmações de sábios amparados pelo método científico, novos cruzados do “número”. Vê-se aqui como uma nova tradição de relatos procura firmar-se atraindo a credibilidade do público através do valor de verdade que deduz do cuidadosamente experienciado, ao mesmo tempo que mostra seus adversários submetidos às maquinações da imaginação, às quimeras oriundas nos sentidos enganadores.

Para esta tradição, a forma de obter informações deve ser metódica, seguir critérios tais como o da verificação do fato ou do testemunho respeitável para que nossa boa-fé suspenda a dúvida salvaguardadora de nossa confiança ingênua. A respeito das amazonas, como conseguir dados críveis se o inquérito dos índios ( - tal como notará Wallace! ) constitui o pilar da fabulação?

<sup>37</sup> SPIX & MARTIUS. Op. cit., p. 209.

Na verdade, os índios falavam a esse respeito [das amazonas] de tal modo que, com alguma *imaginação ativa*, sem dificuldade poderia deduzir-se tudo que é necessário para apoiar a lenda. À pergunta: ‘Existem amazonas?’, a resposta deles, por via de regra, é *Ipu*, ‘parece que sim’. É, porém, a própria pergunta que já contém todas as qualidades atribuídas às amazonas, pois *não há na língua geral termo próprio para significar ‘amazona’*, de sorte que o índio só precisa responder na afirmativa ao seu modo, e já está pronta a lenda. Uma argumentação mais completa sobre este assunto merece, de resto, lugar entre as notas.<sup>39</sup> [grifo meu]

Reviravolta no papel da imaginação. Devemos supor que, no caso dos primeiros viajantes, ela desempenhara uma *função passiva*: impressionada por alguma semelhança enganosa, a fantasia daqueles foi deixada a agir e incorporou-se à realidade ilegitimamente. Todavia, podemos usar da imaginação de modo soberano e, por essa via, surpreender as circunstâncias históricas das quais o mito amazônico, ao cobrir de esquecimento sua origem, se originara. *Presumamos* uma índole indígena disposta a responder *Ipu*, uma pergunta buscando respostas sobre um objeto para o qual “não há na língua geral termo próprio para significar”, o que disto poderia resultar senão “tudo que é necessário para apoiar a lenda”. Uma pergunta capciosa dirigida à mente infantil dos índios e suportada por um código insuficiente para dar conta da tradução está na raiz da sobrevivência de uma tão resistente ilusão. Desta, a imaginação, guiada pelo método investigativo, faz separarmos para que voltemos ao reto “curso da narração” que cumpre empreender. Enquanto resíduo, deixemos para a margem, para as notas de rodapé assunto de tão secundária ordem.

Assim como Bates e Wilkens usaram as notas marginais buscando garantir uma fronteira entre a ficção e a realidade, esse procedimento também pode ser encontrado em Spix e Martius. Numa nota intitulada “Sobre as Amazonas”, estes naturalistas retomam a viagem de Orellana como o ponto de partida da ficção que querem provar como tal. Primeiro, dizem, o capitão espanhol dialogou com o índio que o avisou tomasse cuidado com as mulheres guerreiras, as quais “chamava de cunhá-puiára ( talvez fosse ele da tribo dos omaguas, *que falavam a língua geral* ) e encontrou em 1542 no Rio Conuris, hoje Trombetas, entre homens mulheres combatentes”<sup>40</sup> [grifo meu]. Há uma certa contradição nessa nota que depõe contra as afirmações anteriores dos viajantes bávaros, pois “cunhá-puiará” não seria um termo próprio para significar amazonas<sup>41</sup>? Para superar essa contradição temos que compreender o termo “amazonas” empregado por Spix e

<sup>38</sup> Id., *ibid.*, p. 111.

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, p. 111.

<sup>40</sup> Id., *ibid.*, p. 134.

<sup>41</sup> Também, por questões de ordem histórica, *stricto sensu*, não foi em língua geral que Orellana teria podido conversar com omaguas.

Martius com um espectro semântico maior que o de “cunhá-puiará”, o qual significaria apenas mulheres guerreiras. Assim, o índio acima teria se referido a um costume comum entre certas tribos do Amazonas, e foi “a relação de Acuña [que acrescentou] ao simples fato todas as lendas, que desde aquela época têm sido tão repisadas”.

Novamente, flagramos as cores berrantes da imaginação ancestral cobrirem a simplicidade do realmente acontecido. Para Spix e Martius é provável que os índios apenas quisessem se referir à belicosidade de algumas nações que encontrariam a jusante, entre as quais as mulheres combateriam junto com homens. Explicação que, lembram, já Ribeiro Sampaio<sup>42</sup> oferecia através do exemplo dos mundurucus. Ora, quando do enfrentamento no Trombetas da expedição de Orellana com tal fenômeno etnológico, a imaginação exacerbada se atravessou e “veio completar a fábula”<sup>43</sup>.

Mas, o processo de revisão crítica por vezes usa de pré-julgamentos tão condenáveis quanto aqueles que visa condenar<sup>44</sup>. É o que se pode depreender das observações que fazem ainda Martius e Spix sobre a posição de La Condamine diante da lenda das amazonas. O astrônomo francês efetivamente se põe no mesmo caminho dessa nova tradição de relatos científicos que ele ajuda a inaugurar<sup>45</sup>. Mas as explicações historicizadoras do mito que apresenta mostram-se insuficientes para os naturalistas bávaros. Para La Condamine a tribo das amazonas americanas não existe, mas teria existido. Elas se constituíram historicamente como um resultado da insurreição de índias cansadas dos maus tratos impingidos pelos maridos. Estas resolveram fugir e formar comunidades exclusivamente de mulheres. Vê-se que para La Condamine também a fantasia dos silvícolas junto com a dos conquistadores encobriu a positividade numa lenda. Porém essa hipótese histórica é rejeitada por Spix e Martius, posto que

do estado de escravidão das mulheres, no qual La Condamine vê um provável motivo para a instituição de uma república de mulheres, tanto menos posso deduzir este fenômeno, quanto sei que a dependência notória das mulheres ao homem se baseia justamente na sensualidade delas. Essa situação dá motivo a que muitas índias abandonem as suas hordas, talvez repudiadas por

<sup>42</sup> Cf. capítulo anterior.

<sup>43</sup> Id., *ibid.*, p. 134.

<sup>44</sup> DUCHET, Op. cit., p. 94.

<sup>45</sup> Pratt tem uma opinião diferente. Para ela o relato de La Condamine ainda inserir-se-ia no gênero de literatura de sobrevivência, não seria ainda científico: nele, o importante seria vencer perigos, presenciar maravilhas. Cf. PRATT, Mary Louise. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y Transculturación*. Buenos Aires : Universidad de Quilmes, 1997. p. 45.

seus maridos, e, como hetairas livres, mudem de um bando para outro, onde são melhor acolhidas, por serem consideradas uma espécie de escravas e se submeterem a qualquer serviço da casa<sup>46</sup>.

Na concepção patriarcal de sociedade que Martius e Spix defendem, não há lugar eminente, nem possível para uma república de mulheres. Sofrer de excessiva afetação sensual eis por que estas acabam escravas; sua fraqueza às provocações dos sentidos lhes priva do marido, da tribo, da liberdade. Elas erram na mata não por desejo de soberania, mas porque não sendo dominadoras de suas paixões, só lhes resta depender dos homens, escravas que são da natureza.

A ausência de crítica diante dos sentidos permite estabelecer uma distinção hierárquica pela qual a consciência alerta dos naturalistas predominará acima dos selvagens, mulheres e exploradores pioneiros na Amazônia, todos cativos das elucubrações sensoriais. De modo geral, a sensualidade é acusada porque apresenta-se como um estágio inferior da investigação científica, sujeito às flutuações dos sentidos e, portanto, não abrigado do erro. É ela que fertiliza as quimeras humanas ao encobrir a natureza puramente fenomênica dos fatos. O Príncipe Adalberto<sup>47</sup>, que talvez seja um precursor do turismo ecológico amazônico, não deixava de reservar um espaço na *igarité* para as caixas de um naturalista, Dr. Lippold, que o acompanhava; disso concluía um “brilhante testemunho do [espaço] que de boa vontade e com todo o prazer queríamos reservar à ciência em nossa inocente expedição fluvial”<sup>48</sup>. Ciência que o Príncipe executa na verificação do que lhe rodeia, porque sabe que os sentidos confundem e tornam um fenômeno imperfeitamente percebido em acontecimento sobrenatural.

Devíamos de alguma forma ser compensados da falta do maravilhoso, por algo extraordinário. Vimos com não pequena surpresa, subir de uma palmeira de folha em leque na margem direita, uma tênue coluna de fumo, que por muito tempo prendeu nossa atenção, e que observamos com tanta persistência através do óculo, que nossos braços ficaram dormentes, até descobrirmos que não era mais do que um enxame de insetos circulando no ar, por conseguinte um fenômeno por causa do qual não teríamos de atravessar a linha nem procurar o Rio Amazonas.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> SPIX & MARTIUS. Op. cit., p. 134.

<sup>47</sup> Esse nobre prussiano, afora o contato com Humboldt, parece vir para a Amazônia motivado pela aura pedagógica que o romantismo deu ao significado da viagem na formação do indivíduo. Ele chega ao Rio de Janeiro em 1842, onde conhece o Imperador D. Pedro II. Parte para a Amazônia, indo em direção às tribos selvagens do alto Xingu. Depois de dois meses viajando pela *hinterlândia*, retorna para a Prússia, onde publica em 1847 o relato dessa experiência.

<sup>48</sup> ADALBERTO, Príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas - Xingu*. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1977, p. 142.

<sup>49</sup> Id., *ibid.*, p. 149.



Só o apelo aos sentidos não é suficiente para estabelecer uma conclusão segura a respeito do extraordinário do fato observado. É necessário, para atingir a verdade do fato, agregar o instrumento do “óculo” que verifica a normalidade onde os sentidos produziram fantasias confusas. Um método de investigação bem constituído assegura-nos das falsas interpretações de nossas sensações, submetendo-as à análise de uma crítica intelectual, assegurada não pela negação dos sentidos, mas pelo seu aguçamento instrumentalizado.

## **Desinteresse e dominação**

Todavia, de outra perspectiva, esse suposto caminho evolucionário do intelecto, além de explicar a origem das superstições nas confusões sensuais, demonstra também o progresso da civilização ocidental em direção a uma racionalização que extrapola os campos da análise dos fatos, para permitir considerações sobre a superioridade racial. Agassiz lamenta a situação dos tapuios amazônicos, “cuja civilização não passa de esboço por esse modo de vida em que as sensações são extremamente fortes sem que nada desperte a inteligência”<sup>50</sup>. A percepção científica filtraria as confusões e a fantasia dos sentidos conseguindo apreender o natural de modo puro. O maravilhoso para a perspectiva dessa nova tradição seria um luxo, uma produção humana acrescentada à natureza, mas que originariamente não lhe diria respeito; pelo contrário, acabaria por nos afastar da positividade dos fatos pela qual encaminhamo-nos às verdades científicas. Contudo, na defesa de produtividade do método científico insere-se simultaneamente uma justificação da colonização e do poder empregado para tanto, na medida em que os índios devem ser tutelados em sua infância das sensações pela maturidade intelectual do Ocidente. Como homens de ciência, “sem nenhum outro objetivo de utilidade prática”<sup>51</sup>, como diz Agassiz, a avaliação de verdade dos naturalistas segundo a positividade dos fatos, desliza de seu aparente caráter neutro para legitimar uma desigualdade de forças. Ainda mais. É todo um modo de ser

---

<sup>50</sup> AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil*. (1865-1866) Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1975, p. 148. Este suíço trabalhou com Martius na descrição dos peixes colecionados após a morte prematura de Spix. Depois de alcançar renome científico com as idéias sobre o período da Idade Glacial, já residindo nos Estados Unidos, aproveita a boa receptividade de D. Pedro II às expedições científicas e viaja para o Brasil, financiada a excursão com o dinheiro de um amigo, em 1865. O percurso foi de Nova Iorque ao Rio de Janeiro e dali ao Pará, de onde o naturalista se embrenhou pela hinterlândia; depois de deixar o Pará, foi até Recife de onde retornou para os Estados Unidos. Além da equipe, Agassiz viajou com a esposa, Elizabeth, com a qual divide a autoria do relato de suas experiências de trânsito.

diante da natureza que se postula. Esvaziar a linguagem de expedientes próprios da “fantasia sonhadora” é uma medida que visa, a princípio, apreender “o aspecto natural, o único exato”, de qualquer fato que se demonstre à percepção do naturalista, mas que ultrapassa a suposta neutralidade intervindo no sistema de crenças nativas.

Exemplar dessa intervenção é o significado que o boto possa assumir para Bates e para um tapuio. Numa cena, muito comum nos relatos de viagem encontraremos este naturalista nas proximidades de Ega participando de uma conversa à beira de uma fogueira, ouvindo narrativas contadas pelos locais cujo tema muito comumente é o sobrenatural. Dessas muitas “histórias fantásticas” que escuta, Bates refere-se naquele momento às transmutações que o boto poderia sofrer a fim de seduzir homens e mulheres para o mergulho fatal nas águas. Afirmar não existir outro animal que mais “tenha dado origem a tantas lendas” e ainda acrescenta a suspeita de que estas tenham sido criadas não pelos índios, mas pelos portugueses. Essa significação extraordinária atribuída ao boto amazônico, enfim, torna-se um obstáculo às pesquisas do naturalista, as quais não visam particularmente senão o lugar taxionômico que o cetáceo possa ocupar num todo que é a *coleção*, objetivo dessa viagem ilustrada:

Levei vários anos para conseguir *convencer* um pescador a arpoar um delfim para minha coleção, pois ali ninguém mata esses animais voluntariamente, embora se afirme que *o óleo que ele fornece é excelente para lâmpadas*. As pessoas supersticiosas *acreditam* que o uso desse óleo na iluminação *provoca cegueira*.<sup>52</sup> [grifo meu]

Bates, enfim, consegue persuadir um tapuio endividado da região de Ega a matar um boto mediante um bom pagamento, ato de que o nativo amargamente se arrependeu pois “sua sorte o [teria abandonado] a partir desse dia.”<sup>53</sup>

Contraposta a uma perspectiva animista, a história natural dá à natureza uma conotação de ordem sistêmica: seus elementos são destituídos de qualquer poder mágico para se dobrarem ao seu estado de coisa classificável, coisa utilizável. Há um confronto aqui que nos mostra o aspecto iconoclasta das Luzes: diante da ciência não há tabu que possa merecer seriedade, não há outra coisa que provoque cegueira senão o medo supersticioso. Para Bates não é o desejo de ampliar sua coleção, mas a crença no extraordinário que gera o azar do pescador.

<sup>51</sup> AGASSIZ. Op. cit., p. 168.

<sup>52</sup> BATES. Op. cit., p. 238.

<sup>53</sup> Id., *ibid.*, p. 238.

Na verdade, esse comportamento iconoclasta está fundado sobre uma certeza maior a respeito do valor de seus próprios atos de viajante-naturalista, representante de uma civilização superior que conseguiu ultrapassar a veneração mistificadora da natureza, subjugando-a, pela mediação do trabalho, às necessidades de autopreservação. Avé-Lallemant não esconde a pena que sente dos índios ao ver neles a ausência de qualquer cosmopolitismo: nunca saíram de seu pequeno mundo da maloca; por isso, quando o vapor subiu o rio Amazonas pela primeira vez, os índios saíam correndo para o mato com medo da gigantesca serpente, do “monstro fumegando”<sup>54</sup>.

A chegada do navio a vapor também significaria, para Bates, um passo decisivo na civilização da Amazônia. Essa máquina de locomoção poderia parecer-lhe um símbolo da conquista de novos territórios, ou dos desdobramentos tecnológicos da ciência, ou da adequação da natureza - mediada pela ação emancipada - aos fins utilitários do homem. Mas, talvez, nada demonstraria mais o seu sentido civilizatório que o efeito provocado pelo vapor sobre os tapuios moradores das cercanias de Belém do Pará: com a sua chegada “eles começaram a abandonar aos poucos o lugar”.

Nesta primeira referência que faz em seu relato sobre os índios semicivilizados, Bates oferece deles uma descrição principiada pelas mensurações antropométricas, segundo as quais o tapuio teria características comuns ao “pele-vermelha americano”. Descrevendo, em seguida, seus traços morais, o naturalista expõe o caráter apático, pouco demonstrativo da raça: “são taciturnos e parecem não sentir emoção alguma”, não se entusiasmar com nada que se lhes apresente, embora tenham laços afetivos principalmente com a família. Afora a hospitalidade com que recebe suas visitas, em

todos os seus atos, o índio demonstra que seu principal desejo é *ser deixado em paz*; ele tem apego a seu lar e à sua tranqüila e monótona vida na selva ou à beira do rio; gosta de ir aos arraiais de vez em quando para *admirar as maravilhas produzidas pelo homem branco*, mas sente horror ao viver no meio de muita gente. Prefere o trabalho artesanal à labuta nos campos, e lhe desagrada particularmente submeter-se a um *trabalho assalariado*.<sup>55</sup> [grifo meu]

Diante de tal “inflexibilidade do caráter do indígena”, sua recusa a fazer parte dos valores universais da civilização européia, não resta outro caminho a eles senão “a sua extinção”, conclui Bates. Lentamente, os novos imigrantes vão tomando as terras deles, brancos e negros vão se misturando ... e pouco se deve “lamentar o destino dessa raça”. Para Bates, a história mostra esse

<sup>54</sup> AVÉ-LALLEMANT Op. cit., p. 95.

<sup>55</sup> BATES. Op. cit., p. 40.

mesmo conflito em outros cantos do mundo onde a expansão colonial chegou, posicionando antagonicamente colonos e autóctones, caso da Nova Zelândia e da África do Sul<sup>56</sup>. É o percurso necessário para que a civilização vá “avançando pela região amazônica”<sup>57</sup>.

O tapuio ou o índio recebe a pecha de indolente sucessivamente no relato de Bates, no que, aliás, ele faz eco a muitos viajantes ilustrados. Já Alexandre Rodrigues Ferreira, por exemplo, emite as seguintes opiniões negativas acerca da natureza paradisíaca da Amazônia, destacando seu efeito negativo na civilização dos índios efetuada sob a política do Diretório laico do Marquês de Pombal:

Toda a paixão e saudade [dos índios descidos para as missões] é pelo mato que deixaram; ali o apetite animal é a lei dos costumes, ali são *naturalmente preguiçosos*, porque o mato lhes subministra *tudo o de que necessitam*. A necessidade tem sido a *mola mestra* da indústria nos países cultos: eles, que a não receiam, nem amam a indústria nem a sujeição aos costumes, que são diversos dos seus.”<sup>58</sup> [grifo meu]

Tais críticas à economia extrativista e a defesa da agricultura e indústria são constantes na literatura de viagem amazônica. Para Spix e Martius são “as águas piscosas, o pedacinho de terreno fértil em volta da palhoça”, dádivas da natureza, que impedem o desenvolvimento total da civilização, “e o homem meio civilizado burla-se de uma vida cujas mais altas aspirações nunca conhecerá”<sup>59</sup>. Avé-Lallemant, por sua vez, sustenta que “o povo é pobre no meio da riqueza: merece, sem nenhuma compaixão ser pobre, porque não que trabalhar nem fazer esforço”<sup>60</sup>; opinião que é compartilhada por Bates, para quem a indolência e descuido “incorrigíveis do povo impedem que ele se acerque de todas as riquezas de uma região tropical”, acrescentando ainda como o trabalho e a técnica desenvolveriam “as melhores árvores frutíferas em torno da casa, como certamente fariam os inteligentes fazendeiros europeus”<sup>61</sup>.

O trabalho, esforço realizado pelo homem na adequação da natureza a suas necessidades, deixa de ter o valor negativo que lemos no Gênesis, castigo atribuído a um Adão e Eva pecadores, para ser o distintivo da superior civilização. Se lembrarmos da crônica de Acuña, perceberemos que, estranhamente, as promessas de riquezas que seriam *dadas* aos descobridores tornaram-se uma realidade problemática, dificultando a incorporação dos nativos ao projeto desenvolvimentista

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, 41.

<sup>57</sup> Id., *ibid.*, 40.

<sup>58</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. p. 154-5.

<sup>59</sup> SPIX, MARTIUS. Op. cit., p. 26.

<sup>60</sup> AVÉ-LALLEMANT, Op. cit., p. 148.

da região amazônica. Eles se contentam com o pouco que a natureza lhes dá, julgando ser isso o Paraíso, quando, na verdade, só o trabalho propicia as condições edênicas.

É nessa mesma chave que Wallace critica Tronqueiros, uma insólita “aldeia sem casas”, situada nas proximidades de Belém. Tratava-se de um acampamento feito para extrair borracha e fazer pequenas plantações durante o verão, pois, no período de chuvas, tudo ali era tomado pela inundação. Wallace vê crianças “nuas pela areia enquanto as mulheres e alguns homens repousavam nas redes”; canoas e espingardas jaziam ociosas e umas panelas de barro ardiam no fogo com o que seria a refeição. Tal estado de indolência causa admiração no naturalista, pois “as pessoas pareciam estar satisfeitas consigo mesmas, *acreditando* que tinham tudo o que alguém acaso possa desejar”<sup>62</sup> [grifo meu].

Habitado por preguiçosos, esse falso paraíso tão comum na Amazônia é objeto de críticas consecutivas de Wallace ao longo de seu relato, sempre contrapondo-lhe um outro Jardim, verdadeiro, produto do suor laborioso, da realização progressista:

Quando fico pensando no quanto é fácil transformar esta floresta virgem em verdejantes campinas e produtivas plantações, exigindo-se para tanto uma concentração mínima de trabalhos e esforços, dá até vontade de reunir meia dúzia de amigos entusiasmados e diligentes e vir para cá *tirar* desta terra tudo aquilo que ela pode nos propiciar com fatura. Juntos, mostrariamos a gente do país como seria possível *criar um verdadeiro paraíso terrestre* a curto prazo, abrindo-lhes os olhos para uma realidade que eles então jamais conceberam que fosse capaz de existir.<sup>63</sup> [grifo meu]

A imaginação de Wallace começa então a criar um quadro carregado de tintas otimistas da modificação pelo trabalho das condições naturais da Amazônia: pastagens, hortas, pomares, campos de plantação começam a se erguer pelo seu esforço fabular sobre a terra inculta. Tudo seria conseguido com menor labor e tempo do que o necessário na Europa. Nada abala-o na determinação de seu projeto utópico: o solo coberto pela floresta, com o uso da técnica adequada, tornar-se-á campo cultivável. A partir daí, o trabalho europeu fecunda uma terra generosa: café, cacau, laranjas, abacaxis, melões, melancias, milho, arroz, cebola, feijão, legumes e verduras “medram extraordinariamente”; gado, cabras, ovelhas, porcos, aves criam-se sem que seja providenciado seu alimento, “eles próprios o encontram”. Enfim, uma enumeração das riquezas

<sup>61</sup> BATES. Op. cit., p. 297.

<sup>62</sup> WALLACE. Op. cit., p. 53.

<sup>63</sup> Id., *ibid.*, p. 208.



obtidas por esse paraíso construído pelo “labor” dá-nos uma idéia da prodigiosa fartura amazônica latente, senão da fantasia utópica de Wallace:

carne de porco, de boi e de carneiro; aves e ovos; manteiga, leite e queijos; café e cacau; melaço, açúcar e rapadura; deliciosos peixes; tartarugas e seus ovos; variadíssimas carnes de caça; tudo isso fornecer-lhes-á uma mesa com variedades constantemente renovadas; e olhe, que nem falamos nas verduras e legumes, nos frutos cultivados e nos silvestres.<sup>64</sup>

A lista prossegue e a água nos vem à boca. Tudo gerado, nessa Canaã tropical, com um esforço menor que em qualquer outro lugar da Europa, insiste Wallace. Para culminar o quadro, o viajante ordena a caoticidade da floresta às linhas harmoniosas do jardim inglês. Faz ver, então, erguerem-se na sua propriedade alamedas, viveiros de orquídeas, trepadeiras nativas cobrindo os muros e paredes da casa, “com as quais também se poderão formar lindos e agradáveis caramanchões”<sup>65</sup>

A confiança nas possibilidades inúmeras da civilização para a domesticação de um ambiente agreste dá a Wallace o entusiasmo para moldar imaginariamente o futuro a modo de satisfação das necessidades coloniais. A selva se rende diante de tamanha força, inabalável no seu intuito de enquadrá-la ao jardim, de fazer do solo onde seu mistério se ergue o domínio das culturas comercializáveis. A mesma determinação confiante que não se apiedava do destino dos índios com a chegada da civilização à Amazônia, imagina também o curso teleológico da subjugação total da natureza aos interesses de autopreservação do homem prático europeu. Mais particularmente, o sonho de Wallace enraíza-se na expansão imperialista da Inglaterra durante o século XIX, na fé em si mesma de uma sociedade que incorpora o valor das pesquisas científicas e a organização metódica dos aparelhos burocráticos de colonização.

Mas essa mudança de mentalidade do *dado* para o *artefato* não se faz sem certas hesitações, vacilações que depõem, aqui e ali, contra a própria determinação do progresso ocidental encarnada no cientificismo dos naturalistas? Wallace, depois de incitar-se junto com amigos a “criar aqui um verdadeiro paraíso terrestre a curto prazo”, demonstra-se indeciso entre a “perspectiva da maravilhosa vida que aqui me aguardaria, livre das preocupações financeiras e dos aborrecimentos da civilização” e o retorno aos campos da Inglaterra, pois sua permanência significaria passar “a desfrutar aqui neste Rio Negro de uma vida repleta de tranquilidade, fartura e paz...”<sup>66</sup>. Também é o mesmo Ave-Lallemant, acima tão convicto da civilização que representa,

<sup>64</sup> Id., *ibid.*, p. 209.

<sup>65</sup> Id., *ibid.*, p. 210.

<sup>66</sup> Id., *ibid.*, p. 210.

que em outro momento indaga se não é ele que está na contramão da natureza, querendo obter por um suor “sujo e repelente” aquilo que esta generosamente ofertava.

Menos ainda se deve admirar de que não trabalhem! E consigno aqui, com toda a seriedade, a pergunta. *E para que haveriam de trabalhar?* Arrotear e cultivar trechos da floresta, que lhes dá açaí, palmito, cocos, cacau, borracha e além disso caça saborosa?

Perturbar o sossego, a paz, a *tranquila harmonia da Natureza* com o bater do machado e o crepitar do fogo, para obterem alimentos inferiores e, ainda por cima, estranhos?

Deverão eles, se lhes tiram a mata, seu primeiro elemento de vida, e a preguiça na selva, desistir ainda do segundo elemento de vida, o rio e o banho no mesmo? Deverão eles por *mero entusiasmo pelo trabalho*, tornar-se sujos e repelentes?<sup>67</sup> [grifo meu]

Indagação que depõe contra a própria determinação de transformar a natureza, de edificar obras cujo valor civilizatório seria inquestionável, Avé-Lallemant manifesta a dúvida não do ilustrado diante das crenças nativas, mas de quem questiona a própria fé que anima sua perspectiva progressista, de quem lança dúvidas sobre os fins da ação transformadora da natureza.

Flora Süssekind, analisando nos relatos naturalistas essas mesmas aparições vazadas de auto-reflexão, percebe que elas são sintagmaticamente relegadas a um segundo plano pelo senso utilitário. A suspensão de um olhar voltado apenas para classificar o exterior, como consequência, dirige a atenção do narrador para si mesmo e sua relação essencial com a civilização que ele representa, como os casos acima ilustram. Mas, nota Süssekind, essa interrupção é vencida pelo narrador não pelo aprofundamento da questão e a certificação da verdade de sua ação, mas simplesmente pelo abandono da dúvida<sup>68</sup>, como faz, por exemplo, o mesmo Avé-Lallemant, retornando à sua narrativa de bases positivistas, sem desdobrar a dúvida aberta, pois teme “deter

<sup>67</sup> AVÉ-LALLEMANT. Op. cit., p. 52.

<sup>68</sup> “Nos relatos de expedições com fins científicos, o narrador já parece iniciar o trajeto formado, com sólidos conhecimentos de ciências naturais que apenas testa e amplia diante de novos espécimes e terras desconhecidas. O aprendizado aí não é, pois, exatamente de si mesmo, mas da própria capacidade de resistência e trabalho mesmo em condições por vezes bastante adversas. Aliás, é um narrador que pouco se define que costuma relatar tais expedições. Sabe-se de antemão o seu papel no grupo itinerante, mas é como uma espécie de voz impessoal e sempre em movimento que costuma se apresentar ao leitor. (...) O ‘eu’ que narra quase se apaga e o narrador passa a se figurar, ora num plural impessoal - ‘Nós, estrangeiros’ -, ora numa imagem genérica, atemporal, a que chama apenas de “o viajante”. Como se até à própria subjetividade colasse etiqueta classificatória semelhante às que atribui a tudo o que vê. (...) E, mesmo quando alguma paisagem parece surpreendê-lo, observa-a atentamente, mas para em seguida iniciar capturas, coletas e listagens.” SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo : Companhia das Letras, 1990, p. 110-1.

meus leitores por longo tempo na floresta e no rio de Cametá com minudências. Terminemos, pois, com o lindo mundo das palmeiras!”<sup>69</sup>.

## **Inocência e civilização: os antípodas do exotismo romântico**

Mas o que há de tão perturbador na auto-reflexão para ser evitada, suspensa? Será que essas passagens onde os autóctones passam a não mais ser inferiormente descritos pela inutilidade que dão ao seu mundo ou à Amazônia e deixam de se apresentar como o antípoda para ser o antídoto às obrigações civilizadas, essas passagens onde a auto-reflexão expõe uma subjetividade vacilante, será que elas não testemunhariam, como a manifestação de uma corrosão íntima, o conflito de diferentes perspectivas do narrador diante de atribuição de sentido, positivo ou negativo, ao curso do desenvolvimento antropológico culminado, não na mente esclarecida, mas na consciência reificada?

Há um preço que se deve pagar, afirmam Adorno e Horkheimer, quando o esclarecimento põe em dúvida a honestidade dos mitos. Assim como a mente emancipada se ergue sobre a crítica dos mitos enquanto antropomorfismos a que o homem venera com sua fé ingênua, a própria pretensão de verdade, de universalidade dos valores desta mente vai se mostrar, através da mesma auto-reflexão, um artigo de fé. Os conceitos universais sucumbem ante o processo autofágico da dúvida esclarecida que acaba por denunciar na perspectiva de neutralidade que os alimentaria, apenas uma perspectiva subterrânea, uma fé dissimulada: “A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba por fatalmente sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, verdade e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista”<sup>70</sup>. Esse processo de autocorrosão é o resultado de uma condução da razão aos seus limites, aí onde ela se percebe tão antropomórfica quanto os mitos de que por isso ela duvidara. A iconoclastia do esclarecimento surpreendentemente volta-se contra a própria autoconfiança dele.

<sup>69</sup> O retorno à descrição positiva também a sequência narrativa do pensamento de Wallace exposto acima: “o vale do Rio Negro é superior a qualquer outra parte da Amazônia, sendo provavelmente a melhor área de todo o Brasil, em virtude de caracterizar-se seu clima pela existência de secas prolongadas.” WALLACE. Op. cit., p. 210.

<sup>70</sup> ADORNO, T & HORKHEIMER, Op. cit., p. 26.

Não vamos encontrar a auto-reflexão levada até sua crítica extrema da neutralidade da razão ou do sentido positivo da civilização no relato de Wallace: ela é suspensa antes que qualquer catástrofe possa ocorrer. Contudo, como vimos acima, a *desconfiança* do próprio papel civilizador não deixa de ser uma posição assumida, mesmo que de passagem, pelo narrador ilustrado da literatura de viagem. Quando isso acontece, é possível perceber a emergência relativa de uma subjetividade romântica na narração. Na esteira do processo de reificação da natureza, em contraposição ao enfoque anterior dado pela revisão crítica dos mitos presentes nas narrativas de descobrimento e no pensamento animista dos índios, o modo romântico aparece como nostalgia de uma fé, ou estágio natural já não mais possíveis, interditados pelo próprio processo crítico do esclarecimento.

Exemplar para explorarmos os dilemas que essa emergência romântica põe em cena é um poema escrito por Wallace na mesma Yavita para onde se dirigia quando foi surpreendido pela noite repentina e os temores imaginários<sup>71</sup>. Como o próprio diz, tratava-se do “ponto mais setentrional de meu planejado trajeto”<sup>72</sup>. Nessa vila venezuelana, Wallace permaneceria 40 dias ampliando suas coleções, principalmente no que se refere a borboletas e peixes, e convivendo exclusivamente com “índios puros”, não miscigenados, embora semicivilizados.

Em virtude da ação de missionários que viviam antigamente num convento próximo, os mais velhos sabiam espanhol, porém os jovens falavam apenas a língua nativa da tribo. Isso gerava dificuldades para Wallace se fazer compreender; “os brancos aqui chamados racionales” entendiam seu *portunhol*, mas os únicos índios com quem podia conversar decodificavam pouco do que dizia naquela “linguagem híbrida”. Para combater o tédio provocado pela ociosidade das noites, quando não podia se dedicar às tarefas de naturalista, resolve escrever um poema que intitula “Descrição de Yavita”.

Esse exercício poético para ludibriar a monotonia das horas escuras, a solidão provocada pela dificuldade de comunicação, possui nove estrofes com número irregular de versos ( no original, com apenas cinco estrofes, a menor tem 14, a maior, 61 ). Esses decassílabos brancos “por certo muito mal feitos”, autocrítica-se Wallace, refletiriam a desconfiança de seu “estado de espírito naquele momento” em relação às contradições da civilização :

---

<sup>71</sup> Cf. início deste capítulo.

<sup>72</sup> WALLACE. Op. cit., p. 59.

Em vista disso, transcrevo-os aqui, ao invés de dar uma descrição *mais sóbria e objetiva* [sober and matter-of-fact view of the matter], o que por certo faria se fosse descrevê-la agora que já transcorreu algum tempo desde que ali estive. Preferi reproduzi-los ‘ipsis litteris’, *conquanto os tenha escrito num estado de excitada indignação contra a vida civilizada em geral*, reação que presumo ter surgido *como decorrência* da vida monótona que eu ali estava levando. Os pontos de vista que então expus não concordam “in totum” com os meus atuais, agora que os transcrevo em Londres, no ano de 1853.”<sup>73</sup> [grifo meu]

É de se notar a reserva de Wallace ao publicar o poema. Ele evidentemente destoaria do tom descritivo mais “sóbrio e objetivo” que animaria o restante do relato; contudo, os maiores cuidados são desdobrados para atrelar o nexos causal entre as condições solitárias de existência que sustentou em Yavita e a “indignação contra a vida civilizada em geral”. A crítica que o poema efetiva, insiste, não seria a mesma agora que encontra-se em meio aos seus, na refinada Londres; há já uma distância entre a perspectiva do exilado e do regressado à civilização. Wallace, assim, parece querer para si a benevolência que seus pares devem ter diante de alguém que teve que carregar solitariamente suas origens civilizadas, cerceado pela repetição de uma rotina que inibe a iniciativa e embota o sentido prático. Envolto pela atmosfera exótica de Yavita, ele parece querer como justificativa para sua dúvida poética a mesma explicação que Bates deu aos devaneios da feiteira Cecília com quem conversava freqüentemente quando esteve em Santarém: “Sua vida solitária e a melancolia que a mata inspirava pareciam ter enchido sua cabeça de fantasias e superstições”<sup>74</sup>.

Essa posição, cuidadosamente circunscrita à determinada situação adversa, também nos revela um pouco do uso exótico que o viajante faz do índio e da região amazônica. Esta categoria irá desempenhar agora o papel de mediador da estranheza radical, função que, nas novas condições de verdade exigidas pela *praxis* científica, o maravilhoso, vimos, já não mais pode ocupar *senão enquanto artifício ficcional*. Todavia, a busca de um conhecimento objetivo dos habitantes da Amazônia não deixa de incorporar uma concepção idealizadora das propriedades destes. Na esteira da valorização romântica da natureza, os índios se prestam a encarnar uma imagem alternativa aos críticos da civilização ocidental. Essa idealização permite perceber alguma continuidade e ruptura entre o maravilhoso e o exótico, paradigmas de reconhecimento do desconhecido amazônico. Quando contempla o vigor do seu remeiro, por exemplo, o Príncipe

<sup>73</sup> Id., *ibid.*, p. 162.

<sup>74</sup> BATES. *Op. cit.*, p. 155



Adalberto enfatizará a beleza harmonizada com a natureza que o seu olhar europeu percebe incontaminada pela artificiosidade da sua civilização:

O artista plástico devia vir a estas selvas! À vista destas figuras bronzeadas, viris, se recordaria instintivamente das obras de arte da antigüidade, das nobres formas do tempo dos gregos e dos romanos; porque aqui também estes povos, onde nem roupas nem efeminações impedem o livre desenvolvimento das formas e forças, e uma mente sã habita um corpo são, tudo é natureza, e toda a afetação na atitude e nos movimentos lhes é estranha.<sup>75</sup>

O mito do bom selvagem repousa na mesma matriz clássica das amazonas de Carvajal. A referência à Antigüidade dá o salvo-conduto que aproxima a alteridade indígena ao código cultural do viajante. Mas, esta referência, conforme foi empregada nos seus respectivos contextos históricos por Carvajal ou pelo Príncipe Adalberto, esta referência engendrou em cada um destes narradores uma imagem particular. Para o primeiro, as amazonas eram uma *presença real* que valorizava o heroísmo cristão; para o segundo, o índio é uma *lembrança* “das obras de arte da antigüidade” que questiona o valor do processo civilizatório. Diferentemente do *Descobrimento do Rio de Orellana*, onde a natureza amazônica e o discurso do viajante conciliam-se sob uma imagem circular da criação divina, o relato do Príncipe Adalberto testemunha o sentimento de perda da comunicação entre civilização e natureza. Ao invés de afirmar sua cultura e seu valor diante da exterioridade amazônica, o mito do bom selvagem lamenta a alienação européia de uma inocência permitida só no seio da natureza, capaz de gerar homens a que “toda a afetação na atitude e nos movimentos lhes é estranha”.

Wallace, que menciona as opiniões do Príncipe Adalberto acerca da superioridade dos índios amazônicos sobre os do sul do Brasil, Wallace também acusa os efeitos degeneradores da civilização sobre os índios; à medida que o autóctone vai “adquirindo os preconceitos da civilização”, praticando os ritos católicos do colonizador, “torna-se logo um ser diferente daquele que constitui o genuíno habitante da selva”. Para apreender a pureza selvagem, faz-se necessário subtrair o olhar às contaminações civilizadas, às “rotas normais do comércio”. É preciso dirigir-se aos sertões ínvios para ali surpreender o primitivo em sua relação imaculada com a natureza. Projeção invertida do descontentamento com o farisaísmo da sociedade burguesa, a imagem do selvagem foi investida de um apelo escapista, de um convite à paisagens distantes da familiaridade da Europa:

<sup>75</sup> ADALBERTO, Op. cit., p. 187.

Durante minhas viagens, não me recordo de outro fato para mim tão novo e surpreendente, e que de modo tão completo satisfizesse todas as minhas expectativas, do que o do meu primeiro contato com os legítimos selvagens do Rio Uapés. Embora já estivesse há 3 anos nessa terra, havendo encontrado índios de todo o tipo de tez e nos mais diversos estágios de civilização, senti que por fim entrara de chofre no meio de algo inédito e chocante, como se estivesse sido subitamente transportado para um país longínquo e desconhecido!<sup>76</sup>

A “inclinação para o maravilhoso”, anteriormente acusada nos índios e espanhóis, torna-se desejo de exotismo, sintoma de cansaço da convivência de uma cultura consigo própria. Em substituição ao maravilhoso, situado agora pela crítica esclarecida na *exterioridade* do real, a *imanência* exótica “de um país longínquo e desconhecido”<sup>77</sup>, capaz de conduzir a um outro mundo dentro do mundo.

É esse viés exótico que caracterizará o poema sobre Yavita. A distância geográfica, sua localização em meio a dois rios grandiosos<sup>78</sup>, o Orinoco e o Negro, são as informações iniciais que visam colocar Yavita numa atmosfera carregada de solenidade. A vila dos índios está situada “em meio à mata infinda, escura e eterna./ Palmeiras majestosas se destacam/ Dentre árvores dos nomes mais estranhos/ Prá nós, os da Inglaterra, que os ouvimos”<sup>79</sup>. Nesse ambiente de natural pomposidade, o sábio sabe menos que o mais comum dos nativos. A natureza estranha e ainda não codificada revela-se em nomes para os locais, mas essas designações ainda portam um não-saber para os ouvidos ingleses do naturalista. Porém, essa estranheza que ainda se intensifica pelo estatuto de homem branco, estrangeiro de Wallace, vivendo entre índios “duzentos mais ou menos”<sup>80</sup>, sofre uma modificação que abriga ( e obriga ) o outro numa conversão ao mesmo: o mito do bom selvagem tematiza os índios da aldeia de Yavita. Eles já não correm arriedamente a qualquer contato com a civilização, vítimas do medo de dominar a natureza. Em relação ao sentimento utópico que o poema de Wallace representa, os “half-wild men”, os “semicivilizados”

<sup>76</sup> WALLACE. Op. cit., p. 291.

<sup>77</sup> Veja-se a proximidade com uma passagem do Príncipe Adalberto: “Pouco a pouco foram-se juntando mais índios em redor de nós, vindos das cabanas vizinhas, que nos cumprimentavam amistosamente. Pode-se bem imaginar a impressão peculiar que se tem ao *sentir-nos de repente transportados para uma outra vida e outro meio inteiramente diferente*, para o meio dessa gente escura nua, que se move com toda naturalidade e sem embaraçosas cerimônias em volta de nós, em cuja natureza há tanta cordialidade, tanta bonomia, como antes nunca poderíamos ter esperado. E estes eram os chamados “selvagens!””. [grifo meu] ADALBERTO. Op. cit., p. 179.

<sup>78</sup> “Two mighty rivers of our globe”. A partir daqui, apresento as passagens da versão original do poema de Wallace todas às vezes que citar a tradução brasileira.

<sup>79</sup> “There is a Indian village; all around, the dark, eternal, boundless forests spreads / Its varied foliage. Stately palm-trees rise/ On every side, and numerous trees unknown/ Save by strange names uncouth to English ears”.

<sup>80</sup> “Among perhaps two hundred living souls.”

ocuparão uma posição tanto superior ao degenerado burguês materialista, quanto inferior ao culto homem da civilização, de quem eles afinal são uma invenção. Paradoxalmente, a nostalgia de uma reconciliação com a Natureza, que o desvio civilizatório provocou, e a radicalização da diferença civilizada vão conduzir a fabulação exótica em “Descrição de Yavita”.

Todorov diz que o exotismo é o primeiro exemplo onde o outro assumirá um valor superior ao mesmo. Contrariamente à perspectiva etnocêntrica do nacionalismo, na qual o mesmo, por sê-lo, torna a diferença numa justificativa cada vez menor conforme a distância de si, a perspectiva exótica depositará no mais separado de si uma valoração superior, por este ser outro. Todavia, essa superioridade atribuída àquele que não se é sustenta-se menos “numa valorização do outro que numa crítica de si, menos na descrição de uma realidade que na formulação de um ideal”<sup>81</sup>. O exotismo medeia a relação entre o mesmo e o outro, não como uma forma precisa de conhecimento deste - pois conhecer significa diminuir a estranheza do desconhecido, assimilá-lo ao mesmo-, mas, como um elogio que se faz àquele que não se conhece, àquele que vive numa distância não percorrida pela vontade de verdade. Nasce desta circunstância um conflito entre o desejo de fazer apologia e a reivindicação de desconhecimento, do outro; dilema que Todorov irá chamar de paradoxo constitutivo do exotismo<sup>82</sup>. Vejamos como essas condições se realizam particularmente no poema de Wallace, como a imaginação produz um quadro ideal do outro para o mesmo falar criticamente de si.

“Semicivilizados”, “half-wild men”: o termo original e sua tradução já ilustram essa transitividade que os yavitanos desempenharão entre o mesmo e o outro, a natureza e a civilização. Afinal eles não serão nem civilizados, nem selvagens; sua falta de identidade talvez resulte do próprio questionamento da teleologia do progresso que eles articulam. Catequizados pelos missionários, os yavitanos freqüentam uma singela e bem-cuidada igreja todos os domingos; seus lares e as ruas estão sempre limpos; nos cultos, eles se apresentam com asseadas roupas simples de algodão para rezar a Deus humildemente, sentados os homens de um lado, as mulheres

<sup>81</sup> “Les attitudes relevant de l'exotisme seraient donc le premier exemple où l'autre est systématiquement préféré au même. Mais la manière dont on se trouve amené, dans l'abstrait, à définir l'exotisme, indique qu'il s'agit ici moins d'une valorisation de l'autre que d'une critique de soi, et moins de la description d'un réel que de la formulation d'un idéal”. TODOROV, Tzvetan. *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Editions du Seuil, 1989. p. 297.

<sup>82</sup> “La connaissance est incompatible avec l'exotisme, mais méconnaissance est à son tour inconciliable avec l'éloge des autres; or, c'est précisément ce que l'exotisme voudrait être, un éloge dans la méconnaissance.” Id., *ibid.*, p. 298.

doutro. Ora, não parece que estamos em uma aldeia camponesa, em algum lugar da Europa, ou mais precisamente nas lembranças wallacianas de sua terra natal? “Contente, eu contemplava aquele quadro,/ Lembrando o lar distante e bem-amado”<sup>83</sup>. Porém, haveria uma diferença entre as paisagens de sua memória e a presença terna de Yavita: a vila venezuelana está *conciliada com a natureza*. No final da primeira estrofe, em meio à solenidade da cerimônia religiosa, revela-se o desabrochar de uma vida radiosa, no seio de um ambiente não menos solene:

Do lado esquerdo, as jovens e as adultas,  
De tranças bem lustrosas e compridas,  
Trazendo, no pescoço, alegres lenços,  
E, às vezes, lindas fitas nos cabelos.  
Exceto pela pele cor de bronze,  
Como elas me lembravam um grupo alegre  
De jovens aldeãs lá da Inglaterra!  
Contudo, mais graciosas, mais bem feitas,  
Pois cintas e corpetes não lhes tolhem  
O livre crescimento de seus corpos.  
Comida simples, banhos, exercícios,  
É tudo o que precisa a Natureza  
Pra dar-lhes corpos belos e saudáveis.<sup>84</sup>

A diferença da cor da pele torna-se um detalhe diante da harmonia natural que as jovens índias encarnam. Comparadas às tolhidas “jovens aldeãs lá da Inglaterra”, coibidas pelos embaraços e amarras da civilização, as yavitanas desenvolvem-se superiormente sob um regime simples, porém capaz de responder ao que “precisa a Natureza” para tornar-se exemplar, perfectiva. O caráter negativo da civilização relativamente à natureza nos é sugerido pelas “cintas e corpetes” (*straps or bands*) que sufocam o que seria um crescimento espontâneo, por si mesmo, dos corpos; a artificiosidade da civilização faz a voluntariedade natural prostrar-se aos limites impostos à sua expansão.

Porém, não é a *ausência* de artifícios para acomodar a natureza às necessidades de autopreservação o que constitui a essência dessa diferença superior de Yavita. Seus moradores também possuem recursos com os quais transformar o ambiente selvagem onde vivem ou dele extrair o que lhes é preciso. Anzóis, lanças flechas, redes, cestos, o pão de mandioca estão nessa

<sup>83</sup> “It was a pleasing sight, that Sabbath morn, / Reminding me of distant, dear-loved home.”

<sup>84</sup> “On the other side were women and young girls, / Their glossy tresses braided with much taste, / And on their necks all wore a kerchief gay, / And some a knot of riband in their hair. / How like they look’d, save in their dusky skin, / To a fair group of English village maids! / Yet far superior in their graceful forms; / For their free growth no straps or bands impede, / But simple food, free air, and daily baths/ And exercise, give all that Nature asks/ To mould a beautiful and healthy frame.”

coleção de objetos representativos de uma cultura e que aparecem na estrofe seguinte. Obedecendo a um vício taxionômico, os versos consecutivos parecem ter sido escritos para oferecer uma descrição da vida cotidiana dos yavitanos, através da qual ver-lhe-íamos em ação no seio da natureza. Não numa ação alienante, que faça a natureza sucumbir na reificação do “número”; mas numa *ação harmoniosa, conciliada*. Pelo menos, este é o esforço da ilusão poética de Wallace. Desse modo, as plantações de mandioca, por exemplo, são apresentadas como um trabalho cuja artificiosidade é atenuada pelo emprego de técnicas primitivas sobre um solo selvagem, “fértil terra virgem, não ferida/ Jamais por pá, charrua, ancinho ou grade”<sup>85</sup>. Ainda mais exemplar dessa harmonia é a descrição das jovens índias que, ao tomarem seus banhos matutinos ou ao anoitecer nas águas do rio, “brincando em bando alegre, quais sereias”<sup>86</sup>, são por essa metáfora colocadas num duplo plano. Seus corpos estão tão bem conformados ao ambiente que se mostram providos de uma ancestralidade ictiológica.

Na estrofe seguinte, a disposição urbana da vila, os recursos arquitetônicos das casas indígenas e seus hábitos alimentares, tudo isso estará revestido de um comércio saudável com a natureza. As estreitas ruas que partem centrifugamente da praça onde situa-se a igreja local, parecem alamedas edênicas; entre as casas, com seus frutos doces provocam-nos bananeiras, ingazeiros, limeiras. Somando-se a isso, laranjas, goiabas, cocos pendem em eterna primavera nesse pomar que é Yavita, além de outras frutas “cujos nomes/ Só mesmo os índios sabem, mais ninguém”<sup>87</sup>. Para a construção de suas casas também a natureza tudo lhes dá, desde o barro e a taipa para as paredes até o telhado de palmeiras “que enfrentam vendavais e tempestades”<sup>88</sup>. Palmeiras que também lhes oferecem a fibra para seus arcos, redes e pesca. Se suas casas provêm dos materiais favoravelmente dispostos pela floresta, sua alimentação também é por ela generosamente satisfeita. Frutas, peixes, caça, a mandioca e seus derivados fazem da aldeia uma singela organização econômica auto-suficiente, ou quase, pois “de fora só recebem mesmo é o sal”. Este é que permite a inserção de Wallace na rede de trocas interna de Yavita.

Assim, quando trazem broas, peixes,  
Ou cachos de bananas bem maduras,  
Insetos aves, ovos, tartarugas

<sup>85</sup> “Earth all untill’ed, to which the plough, or spade, / Or rake, or harrow, are alike unknown.”

<sup>86</sup> “And sport like meimards in the sparkling wave.”

<sup>87</sup> “And there are many more which Indians/ Esteem, and which have only Indians names.”

<sup>88</sup> “Impervious to he winter’s storms and rain.”



Só querem receber, em troca, sal.  
 Duas xícaras bem cheias valem um frango,  
 Ou mesmo um grande cachos de bananas,  
 Ou broas de mandioca em profusão!<sup>89</sup>

Ora, em meio a uma natureza pródiga, fértil na provisão de recursos o que mais fazer senão celebrar essa convivência abençoada? Na penúltima estrofe do poema, Wallace põe-se a descrever as festas em Yavita, nas quais os índios “assim como nossos camponeses,/ Se encharcam de cerveja, que fabricam/ Da massa de mandioca fermentada”<sup>90</sup>. Artifício literário empregado para suspender qualquer conotação diabólica que as festas indígenas já puderam assumir na literatura de viagem, a comparação com os campônios bretões também realiza a ponte, via mito do bom selvagem, entre a alteridade indígena e a tradição bucólica ou o mito da Idade de Ouro. Embriagados por tudo o que a natureza lhes proporciona, esses índios ‘gargalham, gritam e cantam satisfeitos’<sup>91</sup>, dançam alegres varando a noite, esquecidos de si na lembrança de uma inocência primitiva que encarnam para o viajante europeu.

Lembrança que será ainda mais avivada na descrição das crianças de Yavita. Se os adultos ainda usam algum tipo de roupas, os curumins venezuelanos se agitam livremente por todos os lados com sua distintiva nudez coroada de autoconfiança:

Que bom ficar olhando esses meninos  
 De rubras peles lisas e brilhantes!  
 Seus ágeis movimentos são repletos  
 De graça e de saúde - e como correm!  
 Que gritos! Que pinotes! Como enfrentam  
 Sem medo as mais velozes correntezas!  
 Às vezes, sem chapéu, com o sol a pino,  
 Se arrastam pelo chão com arco e flecha,  
 Ou com a zarabatana, e vão caçar?  
 Os belos passarinhos da floresta,  
 Ou vão ao rio e lá ficam pescando.

As crianças de Yavita dão ao olhar a contemplação de uma inocência robusta abrigada por uma natureza generosa. Já a lembrança da artificiosidade imposta à infância britânica ilustra como, para Wallace, a civilização pode desviar da grande saúde:

<sup>89</sup> “And but one foreign luxury, which is salt. / Salt here is money: daily they bring to me/ Cassava cakes, or fish, or ripe bananas, / Or birds or insects, fowls or turtle’s eggs, / And still they ask for salt. Two teacups-full/ Buy a large basket of cassava cakes, /A great bunch of bananas, or a fowl.”

<sup>90</sup> “Just like, / Our villagers at home, they drank much beer, / Beer made from roasted mandiocca cakes.”

<sup>91</sup> “And then they takes much, shouted and sang.”

Que pena eu sinto então dos inglesinhos  
 Tolhidos por incômodas roupagens,  
 Com os pés encarcerados em botinas  
 Que tornam seus dedinhos deformados,  
 Mantendo sempre baixas suas cabeças  
 Vergadas pelo peso dos chapéus,  
 O corpo inteiro, enfim debilitado,  
 Por causa desse luxo inconseqüente.<sup>92</sup>

A diferença entre as crianças índias e as inglesas repousa na força e agilidade que as primeiras exibem por seguirem práticas simples, e o debilitamento que o luxo produz nas segundas. Retomando a idéia da artificiosidade repressora da civilização que os corpetes das moças inglesas davam a entender, vemos agora a inocência destemida varando uma floresta que lhe recolhe fraternalmente, sem suspeitas e, por meio dessa identidade, o mais nu de adereços tornar-se o mais conciliado com a natureza, o mais investido de pureza. Um sutil limite entre o recurso artificioso dos yavitanos e da sociedade inglesa poderia ser depreendido aqui: quando a técnica torna-se exacerbada, excessiva, a natureza e o desenvolvimento espontâneo que ela implica sentem as restrições impostas de modo negativo. O artifício indígena destinado à autopreservação equilibrada e o luxo desmedido ( portanto, debilitador ) são os parâmetros respectivos de um boa e má convivência com a natureza, a posse e a perda da *medida justa*:

E assim vive essa gente: simplesmente  
 Em paz e amor, sem crimes, sem maldades.  
 Jamais cometem furtos, assassinios,  
 E desconhecem as torpes vilanias  
 Do homem que se diz civilizado.<sup>93</sup>

Na interpretação do exotismo primitivista, Todorov afirma funcionar uma pressuposição de que o estado de natureza é superior ao civilizado, e que este seria uma decorrência desviante. Há uma veneração das culturas pelo seu próprio passado, um certo enfoque épico que projeta na origem delas uma valoração superior ao presente “que é sempre vivido como uma queda”<sup>94</sup>. O mito da Idade de Ouro ou do Paraíso Terrestre, continua Todorov, retomados na época das

<sup>92</sup> “How I delight to see those naked boys! / Their well-form’d limbs, their bright, smooth, red-brown skin, / And every motion full of grace and health; And as they run, and race, and shout, and leap, / Or swim and dive beneath the rapid stream, Or, all bareheaded in the noonday sun, / Creep stealthily, with blowpipe or with bow. / To shoot small birds or swiftly gliding fish, / I pity English boys; their active limbs/ Cramp’d and confined in tightly-fitting clothes; / Their foreheads aching under heavy hats, / And all their frame by luxury enervate.”

<sup>93</sup> “And thus these people pass their simple lives. / They are a peaceful race; few serious crimes/ Are known among them; they nor rob nor murder, / And all the complicated villainies/ Of man called civilised are here unknown.”

<sup>94</sup> TODOROV, Op. cit., p. 299-300.

descobertas, buscavam criar uma ponte entre os primitivos habitantes do Novo Mundo e os ancestrais idealizados da cultura européia. Um desejo utópico moveria tal tipo de exotismo.

Porém, para o utopismo de Wallace não se trata de defender uma inversão de valores pela qual o selvagem estaria acima do civilizado. Ele contesta essa posição. Assevera, na sequência dos versos acima, não ser “um desses que desejam/ Que a vida retroceda aos velhos tempos/ Dos nossos ancestrais de priscas eras”<sup>95</sup>. Ora, o índio pode ter desconhecimento de uma série de males entranhados na civilização. Ele desconhece o que sejam miséria, luxúria, crimes, desgostos, loucura, trabalho mal remunerado, ganância. Todavia, continua Wallace, há toda uma dimensão positiva da civilização a que o índio, lamentavelmente, também não tem acesso; uma infinidade de “prazeres/ Que só mesmo a cultura proporciona”<sup>96</sup>. Entre estes estão a contemplação da beleza - seja na arte ou na natureza -, o gozo intelectual proporcionado pela leitura, a vida moderna permeada por mudanças que suprimem a rotina. Esse duplo aspecto do desconhecimento que os índios viveriam é transportado então para o próprio centro da civilização, enquanto questão indagadora do seu sentido:

De fato o bom selvagem não desfruta  
De tais prazeres, já que os desconhece.  
Mas vale perguntar: Será preciso  
Que deva coexistir um Bem tão grande  
Com o Mal monstruoso e enorme, eternamente?  
Acaso é necessário haver milhões  
Sofrendo essas misérias tenebrosas,  
Enquanto os privilégios são restritos  
A uns pouco felizardos? E, além disso,  
Não vivem nas metrópoles tão ricas,  
E mesmo em nossos campos mais fecundos,  
Milhões de desgraçados inferiores  
Em físico e moral aos próprios índios  
Das ínvias solidões? E ao lado deles  
Não há também milhares, cuja vida  
Só gira em torno da ávida procura  
Do vil metal? E cujo pensamento,  
O tempo todo, visa a uma só meta:  
Dinheiro! Mais dinheiro! Mais dinheiro!  
Que podem conhecer essas pessoas  
Dos mínimos prazeres do intelecto?<sup>97</sup>

<sup>95</sup> “Or wish that we could retrograde, and live? As did our forefathers ere Caesar came.”

<sup>96</sup> “The joys, the pleasures and delights, / That the well-cultivated mind enjoys.”

<sup>97</sup> “All these the savage knows not and enjoys not. / Still we may ask, ‘Does stern necessity/ Compel that this great good must co-exist/ For ever with that monstrous mass of ill? / Must millions suffer these dread miseries, / While but a few enjoy the grateful fruits?’/For are there not, confined in our dense towns, And scattered over our most

Eis que os selvagens passeiam pela ruas de Londres, alheios ao ideal do conhecimento, aos deleites das artes. Como os índios, eles desconhecem as mais altas realizações da cultura, obstinados que estão na acumulação de riquezas. Porém, por isso mesmo esses “civilizados” seriam, para Wallace, mais selvagens que os índios de Yavita. Para estes se pode dizer que seu desconhecimento é inocência, para aqueles, atrofia mental. Incapazes de imaginar qualquer valor que não seja materializado economicamente, numa estreiteza gananciosa que reduz tanto a natureza quanto o intelecto aos aspectos exclusivos do “número” monetário, serão esses cidadãos aparentemente civilizados um “Mal monstruoso e enorme eternamente?” Não se prostrarão jamais ao idealismo científico, à desinteressada contemplação estética, os quais representariam as mais altas aspirações civilizadas? Para Wallace, parece haver uma contradição na civilização que opõe o ideal utópico dos ilustrados à acumulação capitalista. Todavia, esse descontentamento de Wallace com as contradições do processo civilizador não é ele próprio ainda uma consequência nefasta do programa de desencantamento do mundo?

A contrapartida da reificação da natureza observada por Adorno e Horkheimer é o aprisionamento do pretense senhor no ciclo inevitável da quantificação: a reificação do mundo é a reificação de si mesmo. Operada pela razão instrumentalizada a natureza torna-se destituída de fascínios e terrores, matéria manipulável para fins utilitários; seu conteúdo enigmático e onírico desaparece dela da mesma maneira que o homem se equivalerá apenas a positivities mensuráveis. Consequentemente, a natureza já não pode ser mais inocente, ela se tornou o uso que dela se faz.

Num escrito da juventude de Marx, escrito dez anos antes do poema de Wallace queixar-se da obtusidade burguesa, também encontramos uma crítica à sujeição do homem ao mundo das coisas sublinhada pelo processo alienante que o dinheiro introduz nesta relação. Enquanto *medium* da troca, o dinheiro possibilita a atividade mediadora pela qual os homens efetivam entre si o comércio dos seus produtos. Mas, nota Marx, ele só faz isto ao preço de alienar tanto a essência da propriedade privada quanto a das trocas dos produtos humanos. A primeira, porque seu valor deixa de ser assegurado pessoalmente pelo seu atual proprietário para ser medido abstrata e

---

fertile fields, / Millions of men who live a lower life-/ Lower in physical and moral health-/ Than the Red Indian of these trackless wilds? / Have we not thousands too who live a life/ More low, through eager longing after gold, / Whose thoughts, from morn to night. from night to morn,/ Are - how to get more gold?/ What know such men of intellectual joys?.” Vê-se que, arbitrariamente, o tradutor traduz *savage* por *bom selvagem* e *gold* por *dinheiro*.

exteriormente pela forma do dinheiro; a segunda, porque a autêntica vida comum gerada no exercício de uma atividade criativa particular a cada homem, devido à mediação monetária, inverte-se numa exterioridade coercitiva, quando tomamos não a particularidade do trabalho, mas a abstração do dinheiro, como a essência das trocas sociais.

No mundo de Yavita, Wallace delicia-se com uma economia de trocas baseada no valor imediato das coisas para os homens e não no equivalente abstrato da moeda. Ali, a autêntica vida comum cumpre-se pelo comércio direto dos produtos, e o sal que insere Wallace neste mundo o ilustra precisamente. Todavia, esse mesmo sal, embora evoque uma ancestral forma de moeda, enquanto não foi produzido pelo naturalista, já anuncia o ocaso da primitiva Yavita devido à necessidade de aperfeiçoamento da mediação monetária para o comércio da diversidade crescente de produtos feitos pela comunidade humana. Quando a propriedade privada cessa de valer pessoalmente e assume o valor abstrato do dinheiro, o homem perde os vínculos efetivamente humanos com os demais homens e as coisas: sua própria ação laborativa e o meio social autêntico que ela engendrava medem-se então apenas enquanto coisas aproximadas pela alienação monetária. Tal processo só é levado a cabo pela reificação alienante que o dinheiro faz da natureza particular da propriedade privada e da personalidade do seu proprietário, culminando, conclui Marx, na “dominação geral da coisa sobre a pessoa, na dominação do produto sobre o produtor”<sup>98</sup>. Mas, já para o jovem Marx, o valor de uso torna-se valor de troca necessariamente, e a relação social anterior efetivada pela relação direta de uma propriedade privada a outra fatalmente alienar-se-á no equivalente monetário, torna-se abstrata; ela será “o valor cuja atual existência enquanto valor é primariamente dinheiro”<sup>99</sup>. Ora, esse processo de monetarização das trocas, em que pese a nostalgia da essência perdida, é de todo modo, para Marx, necessário e está vinculado ao desenvolvimento da moderna sociedade capitalista. Na esteira da expansão global do capitalismo, eis uma “fatalidade” que - a começar pelo sal - consumirá a harmonia de Yavita.

Se a dúvida esclarecida retirara aos mitos seu valor de verdade, denunciando neles uma forma de fetichismo que o ideal de transparência científica prometia superar, ela - na sua crítica romântica da coisificação capitalista do homem e do mundo - acabou por lamentar a distância da natureza que os valores seculares da sociedade burguesa abriram. A consciência alerta só torna-se

<sup>98</sup> MARX. *Writings of the Young Marx on Philosophy*. Translated and edited by Loyd and D. Easton and Kurt H. Guddat. New York: Anchor Books, 1967, p. 276.

<sup>99</sup> Id., *ibid.*, p. 267.



enquanto tal à medida que submete à crítica as percepções e representações legadas. Mas, nesse mesmo distanciamento crítico que exige a desconfiança para proceder a avaliação, a possibilidade de reconciliação com a natureza só possui uma realidade utópica ou atópica, pois a má-fé parece grassar em todos os lugares.

Recorrer ao antigo modelo dos primeiros viajantes, aquele através do qual Carvajal e Acuña povoavam a Amazônia de promessas totalizadoras, também já não é mais possível. Nas novas condições delineadas pela tradição esclarecida de relatos, ou crê-se nas promessas da evolução civilizada ( os prazeres da cultura ), ou lamenta-se uma inocência perdida, chora-se uma autoconfiança que agora se mostra tentadoramente ingênua na sua pertinência a uma imagem de totalidade ( a imaginada harmonia dos yavitanos com a natureza). O exotismo romântico de Wallace põe em cena a suspeita sobre os “falsificadores” da moeda ilustrada, e a nostalgia de algo representado pelos índios que já não pode ser e, *a rigor*, nem poderia ser: sua imanência abençoada junto à natureza.

O sentido eminentemente utilitário da expedição científica confronta-se com o posicionamento romântico do ego diante da natureza. Tal oscilação de um pólo de desenvolvimento progressista do poder do homem sobre a natureza, de uma parte, e de retorno e nostalgia de um modo de vida não contaminado pela reificação capitalista, de outra parte, funda-se, nesses relatos, sobre a complexa questão do sentido da civilização ocidental que o aspecto primitivo da região e habitantes amazônicos suscita.

Assim, sob o respaldo de uma filosofia da história evolucionista típica do século XIX, Bates, vimos, condena os mitos indígenas como “rudes teorias que a humanidade, na infância do conhecimento, inventa para explicar os fenômenos naturais”. Tal eixo temporal linear que culminaria na sociedade burguesa e seus valores torna-se o paradigma de avaliação do que não é ocidental, distribuindo as diferenças sociais percebidas como fases que precisam ser ultrapassadas para a realização da civilização na Amazônia. Ainda essas distintas fases de desenvolvimento cultural observadas pelos naturalistas servem para legitimar as hierarquias próprias da sociedade industrial burguesa, sendo os índios freqüentemente comparados a um proletariado ocioso carente de direção superior que os incite à transformação utilitária da pródiga natureza amazônica pelo

trabalho<sup>100</sup>. Todavia, às vezes, o pólo do utilitarismo civilizado divide a disputa da discursividade com o pólo romântico que questiona essa mesma civilização fundada na produção e acumulação de excedentes, na mercadoria de troca ( “Dinheiro! Mais dinheiro! Mais dinheiro” ( “how to get more gold” )), situação que, entre outras, o poema de Wallace ilustra.

Seria uma desatenção, contudo, compreender essa duplicidade somente como um antagonismo essencial ao ser humano. No seio dessa polaridade, há uma complementaridade sustentada pela imagem ausente de totalidade de que o discurso mesclado de utilitarismo e romantismo de Wallace e Bates se fazem valer: ambas as perspectivas são, enquanto compensação, fruto do vácuo aberto pela dúvida radical. Pois, por um lado, o trabalho de naturalista é realizado como um fragmento a inserir-se e completar uma consciência capaz de integrar toda a natureza numa ordem lógica universalmente válida; por outro lado, essas emergências da subjetividade romântica lamentam a perda de uma natureza dada plenamente ao homem num silêncio inocente. Completar ou resgatar tal imagem de totalidade se dão como tarefas antagônicas e complementares, porque tanto a ciência só pode reivindicar tal completude como ideal científico, como também essa subjetividade deslocada só pode pretender a abolição do presente como nostalgia romântica. Enquanto no utilitarismo a imagem de totalidade é projetada num futuro sempre por vir, no sentimento nostálgico ela repousa num passado irresgatável.

Diante dessa dupla impossibilidade de efetuar no presente a integralidade do saber científico ou da alma patética, a linguagem dos relatos de Wallace e Bates tende mais freqüentemente para o aperfeiçoamento da sistematicidade do código classificatório da natureza e, por conseguinte, do poder da sociedade secular sobre a Amazônia de modo que “essa soberba região possa ter o promissor futuro que o seu ameno clima e sua exuberante fertilidade parecem oferecer a ela, tornando-se o núcleo de uma numerosa população civilizada e feliz.”<sup>101</sup>; ou, de modo mais raro mas não menos real, para o retorno a um silêncio não conspurcado pela

<sup>100</sup> Essas considerações de Bates, aproximando os indígenas ao proletariado, carregam nossa reflexão para a abordagem sociológica do mito do Bom Selvagem realizada por White. Segundo este historiador, tal mito teria sido usado pelos interpretes da burguesia da segunda metade do século XVIII menos para valorizar o selvagem no Novo Mundo que para minar o privilégio hereditário da nobreza. Isso porque o mito do Bom Selvagem permitiria que a propriedade nobiliárquica fosse compartilhada por toda a humanidade e não mais se restringisse apenas à aristocracia. Porém, essa generalização da nobreza para além dos laços hereditários teria sido defendida pela burguesia somente até que a sua distinção enquanto classe fosse solidificada. A hierarquia posteriormente haveria de ser de novo articulada, agora entre burgueses e proletários, sendo estes, nessa visada classificadora, por vezes considerados tão selvagens quanto o índio das Américas. Cf.: WHITE, H. “The noble savage theme as fetish”. In: *Tropics of Discourse: essays in cultural criticism*. Baltimore; London : John Hopkins University, 1990.

vulgaridade do capitalismo, uma natureza pródiga e sem valor monetário que estimula Wallace a dizer como conclusão de “Descrição de Yavita”:

A ter que vegetar como um dos tais,  
Ser antes índio aqui, vivendo alegre,  
Pescando, andando ao léu e vendo  
Crescer os filhos, livres como corças;  
Com paz na mente e corpo sem saúde,  
Feliz, por ter tudo o que preciso,  
E rico, sem contudo ter vintém!<sup>102</sup>

Se noutro momento do poema, Wallace demonstrava-se avesso àqueles que colocavam o selvagem acima do civilizado, agora, nos termos pelos quais o civilizado pode tornar-se tão bárbaro quanto o índio, a inversão pode ser efetivada como valor. Entre os primitivos, ignorantes e inocentes, e os contemporâneos ingleses, gananciosos e embotados, melhor não ser civilizado, não carregar o peso de assumir o aspecto doentio da sociedade burguesa. Melhor viver em Yavita, sem dinheiro... apenas com sal...

A inversão de valores, de modo menos manifesto, também ronda as páginas do relato de Bates. Embora não tome contornos poéticos tão nítidos, a posição do narrador diante da natureza amazônica também abre espaço para a emergência indagativa do sentido civilizatório. Quando ele, em 1859, está voltando para a Inglaterra depois de uma estadia superior a uma década nas florestas da Amazônia, refere-se aos sentimentos que o invadiram ao perceber “que se havia rompido o último laço que me prendia àquela terra da qual eu levava tantas e tão agradáveis recordações”<sup>103</sup>. Nesse momento, Bates tem literalmente recordações, pois seu navio está ancorado à espera de vento num ponto do gigantesco estuário do rio onde não mais se avistava terra alguma. Entre as lembranças afetuosas da floresta “a cuja exploração eu havia dedicado tantos anos” e a expectativa de seu retorno à Inglaterra, ele confessa que na “última noite passada no Rio Pará, inúmeros e desusados pensamentos me cruzaram a mente”. Bates dilacerava-se naquele momento de transição: lembranças do clima frio e sombrio do lar natal, da fumaça saindo das chaminés, dos sujos operários despertados para o trabalho pelo sino das fábricas, dos indigentes mal assistidos, dos frios e duros convencionalismos britânicos. Estas lembranças

<sup>101</sup> BATES, Op. cit., p. 211.

<sup>102</sup> “Rather than live a man like one of these/ I’d an Indian here, and live content/ To fish, and hunt, and paddle my canoe,/ And see my children grow, like young wild fawns,/ In health of body and piece of mind,/ Rich without wealth, and happy without gold!”

<sup>103</sup> Id., *ibid.*, p. 298.

deixam-no apreensivo diante do retorno ao antigo e “melancólico ambiente”. Afinal, estava deixando uma terra que lhe proporcionara ser o “Paraíso do Naturalista”, como ele próprio designou<sup>104</sup>. Ali, vivera como um cigano, em meio a um verão inextinguível, percorrendo majestosas e intermináveis florestas, navegando sobre rios caudalosos.

À maneira acima de Wallace, Bates também usará do posterior retorno à civilização, desse lugar já abrigado de qualquer intervenção do ambiente enganoso das selvas equatoriais, como o ponto privilegiado para compreender essa fraqueza momentânea:

Era natural que eu me sentisse um pouco abalado diante da perspectiva de uma mudança tão radical. *Agora*, porém, depois de três anos de um renovado contato com a Inglaterra, *verifico* como é incomparavelmente superior a vida civilizada, em que as emoções, os gostos e o intelecto encontram onde nutrir-se fartamente, quando comparada com a esterilidade espiritual de uma existência semi-selvagem, ainda que vivida no Jardim do Éden<sup>105</sup>. [grifo meu]

A possibilidade de encontrar maior número de caminhos para o desenvolvimento intelectual dão à civilização, novamente como em Wallace, seu distintivo valor superior. Embora, o clima europeu seja menos bondoso com seus habitantes, sua inamistosidade teria incitado-os a superarem, com maior engenhosidade, as condições adversas. Daí também a promessa de um gozo por vir que a região de clima menos rigoroso significaria para os europeus, segundo Bates. Pois, se a benevolência amazônica fez acomodar o desenvolvimento da civilização entre os autóctones, a sua colonização por povos que teriam alcançado um estágio mais elevado devido às “inclemências da natureza”, dá ocasião a Bates de supor que seja “unicamente no Equador que a raça perfeita do futuro irá alcançar a fruição total da bela herança - a Terra”<sup>106</sup>.

Se Bates diz ter escapado aos encantos de uma vida no ambiente selvagem reconsiderando o valor da cultura ocidental comparada às poucas realizações dos autóctones amazônicos, no decorrer de seu relato ele não poupará críticas aos casos de reversão que se teriam operado com

<sup>104</sup> Na verdade, tal epíteto foi originalmente atribuído às terras brasileiras e por extensão à Amazônia por SPIX & MARTIUS. Para Lisboa, a viagem destes bávaros serviu para reverter as opiniões negativas sobre a natureza americana, disseminada por uma tradição que percorre Buffon, De Pauw e Hegel. Superando o aspecto sombrio também evocado em suas viagens, o epíteto também definia um valor particular e real para as paisagens brasileiras: “Para o naturalista, o Éden, ou mesmo essa ‘nova atlântida’, presenteia generosamente os naturalistas com sua riqueza e variedade, ampliando os gabinetes de história natural e sobrelevando os padecimentos de viajar nos trópicos. Essa parte do mundo, outrora considerada débil, imatura, decadente e insalubre, que na visão de Hegel ainda tinha certa razão de ser assim, revela-se como um paraíso para o naturalista. E não há lugar que melhor represente essa inversão das concepções detratoras além da região do equador, considerada por SPIX & MARTIUS como ‘terra da promessa’”. Cf.: LISBOA. Op. cit., pp. 111-6

<sup>105</sup> BATES. Op. cit., p. 298.

<sup>106</sup> Id., *ibid.*, p. 299.

os colonizadores portugueses. Ele não via com bons olhos, por exemplo, o hibridismo de culturas que algumas festas locais apresentavam. Para ele, tais festejos seriam sintoma de uma paralisia, ou mais agudamente de um declínio da civilização; fato explicável pelo tipo de imigrante que se estabeleceu na região: seu baixo nível de instrução fez com que “ao invés de implantarem ali a civilização européia, o que ocorreu foi que eles desceram quase ao nível do indígena, adotando muito de seus costumes”<sup>107</sup>. Se ilustrados viajantes, como o próprio Bates, podem capitular diante de uma ambiente tão avesso ao mundo civilizado, envolto numa recordação de irresponsabilidade inocente que faz pensar “numa existência vivida no Jardim do Éden”, o que esperar de europeus cuja formação intelectual seja insignificante? Não se pode achar que o declínio relativo desses colonizadores à vida selvagem seja impossível. Contudo, ainda mais curioso é como a imaginação destes deixa-se facilmente levar pelas superstições indígenas. Ao invés de manterem o programa emancipador do desencantamento do mundo, admira-se Bates que os conterrâneos europeus depositem ingenuamente sua fé em quimeras locais. Isso ele constatou quando o canal do Jaburu encontra as águas do Amazonas, ali “se realizam estranhas práticas, originadas nas credences dos canoeiros”. Supondo que esse lugar seja assombrado pelo espírito de um pajé, os viajantes se vêem na obrigação de depositar algum objeto nos ramos das árvores para aplacar as forças sobrenaturais, caso queiram ter a garantia de sua viagem transcorrerá sem atropelos, de que conseguirão retornar incolumemente.

De todas as árvores ao redor pendiam trapos, camisas, chapéus de palha, cachos de frutas, etc.. Embora essa superstição tenha se originado entre os aborígenes, ainda assim pude observar, nas minhas duas viagens, que eram *unicamente* os portugueses e brasileiros incultos que depositavam alguma coisa ali. Os índios que nos acompanhavam nada ofereceram, parecendo encarar a história toda como uma *conversa fiada*; mas eles eram todos *tapuias civilizados*.<sup>108</sup> [grifo meu]

Observação que parece depor contra a superioridade racial dos europeus, ou, ao contrário, comprovar o efeito emancipador da civilização sobre os tapuias? A civilização aperfeiçoa ou degenera?

Sublinhe-se que o perigo de possível reversão a que povos num estágio mais avançado de civilização estariam sujeitos diante do contato prolongado com primitivas comunidades não se reduz aos portugueses. Apesar do mal disfarçado preconceito nacionalista de Bates, a angústia civilizada preocupou intimamente o império britânico. Ela atravessaria, segundo Griffith, toda a

<sup>107</sup> Id., *ibid.*, p. 212.

<sup>108</sup> Id., *ibid.*, p. 97.



era vitoriana como uma reflexão antropológica advinda na esteira das experiências coloniais acerca do sentido da civilização, da degenerescência ou aprimoramento dos súditos da rainha envoltos na empresa imperialista.

No plano literário, contrapondo-se à expectativa mais geral da literatura de viagem, ou seja, “de somente entreter e excitar os gostos vitorianos pelo exótico”<sup>109</sup>, Conrad absorveria, para Griffith, especialmente em *Heart of Darkness*, esse dilemas suscitados pela transculturação: a figura de Kurtz, o negociador de marfim instalado por uma companhia inglesa no Alto Congo que perde sua identidade cultural absorvido numa regressão aos costumes das tribos africanas locais, esse personagem exemplificaria o temor da aparentemente autoconfiante sociedade vitoriana: “Confrontada com culturas estranhas a questão emergiu, seriam os europeus capazes de manter suas identidades culturais, ou degenerariam do mesmo modo que Kurtz?”<sup>110</sup>. A reversão colocava sob suspeita o ideário de um progresso contínuo a que a civilização conduziria, temor e fascínio causados pelo contato com outras culturas que acenariam com promessas utópicas e dúvidas sobre a universalidade dos valores. “De modo oposto à impressão corrente sobre uma era vitoriana confiante e perfectível, a exploração de outras culturas como as africanas, fez com que os vitorianos tivessem refletida sobre si perturbadoras imagens de recidividade, as quais, às vezes, abalaram a fé deles na própria idéia de progresso”<sup>111</sup>.

Na era de Conrad, uma duplicidade envolvendo o sentido do termo “primitivo”, continua Griffith, permitia por sua vez que as críticas à teleologia do progresso desdobrassem-se de dois modos. Contemporaneamente, referia-se aos “selvagens” a que a expansão colonizadora - como a uma prova - expunha os cidadãos britânicos, revelando assim que “um estágio de elevada civilização é tão difícil de manter quanto de conquistar”.<sup>112</sup>, e este esforço reiterado mostrava-se ele próprio edificante; mas, numa perspectiva romântica, “primitivo” deixava de designar os povos selvagens das colônias para ser “uma lembrança do próprio passado da Europa”<sup>113</sup>. De um lado, o “primitivo” acenava com os perigos de uma barbárie que só a civilização, num alerta constante,

<sup>109</sup> “...only entertain and titillate Victorian tastes for the exotic”. GRIFFITH, John W. *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma: 'Bewildered Traveller'*. New York: Oxford university Press, 1995, p. 25.

<sup>110</sup> “Faced with alien cultures, the question was raised, would Europeans be able to maintain their cultural identities, or would they degenerate in a kurtzian manner?”. Id. *ibid.*, p. 06.

<sup>111</sup> “Contrary to the impression of the Victorian era as confident and melioristic, the exploitation of other cultures such as Africa mirrored back to the Victorians disturbing images of recidivism that sometimes shook their faith in the very idea of progress”. Id. *ibid.*, p. 77.

<sup>112</sup> “...a state of high civilisation is difficult to keep as well as to gain”. Id. *ibid.*, p. 08.

conteria; de outro, a vigilância desdobrada gerava um sentimento nostálgico de uma origem que a vida moderna lamentavelmente renegara. Esta crítica romântica dirigir-se-ia notadamente para a perda dos vínculos autenticamente comunitários entre os civilizados europeus, de modo a apresentar as tribos primitivas sob uma ótica relativamente positiva:

Muitos escritores vitorianos reconheceram e admiraram nos povos ‘primitivos’ o sentido de comunidade que eles achavam estar faltando numa Europa urbana e cospolita cada vez mais fraturada. Acreditava-se que enquanto comunidade coesas existiam fora das áreas urbanas, os cidadãos tornavam-se cada vez mais alienados. Assim, A. R. Wallace, a quem Conrad admirava profundamente, terminava seu relato do arquipélago Malaio com um encômio aos valores da comunidade ‘tribal’ - a qual Tönnies teria chamado *Gemeinschaft*. Wallace avisava que a Europa, degenerada em *Gesellschaft* de indivíduos competitivos, poderia aprender com o exemplo dos Dyaks, os quais ele idealmente retratava, quase como uma comunidade utópica: ‘Muitos acreditam que nós, as raças avançadas, progredimos e estamos progredindo (...). Agora é notável que entre pessoas de um baixo estágio de civilização nós encontremos alguma proximidade a uma sociedade perfeita. Eu tenho convivido com comunidades selvagens na América do Sul e no Oriente que não têm nem leis nem tribunais a não ser a opinião pública na vila, livremente expressada. Cada homem respeita escrupulosamente os direitos alheios e alguma infração àqueles direitos raramente ou nunca acontece. Numa tal comunidade, todos são intimamente iguais. Não há nenhuma daquelas distinções, tais como educação e ignorância, riqueza e pobreza, senhor e servo, produtos de nossa civilização; não há nenhuma divisão de trabalho entre eles que, enquanto aumenta a riqueza, produz também interesses conflitantes; não há nenhuma competição severa ou qualquer luta pela sobrevivência, ou por riqueza, que a obtusa população das nações civilizadas cria.’<sup>114</sup>

Justificador de tão longa citação aqui é - afora a possível influência sobre Conrad - o fato de reconhecermos no Arquipélago Malaio, onde Wallace continuaria suas pesquisas sobre a origem das espécies, os “mesmos” yavitanos que, nas suas tediosas e solitárias noites distante da civilização, ele descrevera no Alto Amazonas.

<sup>113</sup> “...a reminder of the past of Europe itself”. Id., *ibid.*, p. 31.

<sup>114</sup> Many Victorian writers recognised and admired in ‘primitive’ peoples the sense of community which they found to be profoundly lacking in an increasingly fractured urban and cosmopolitan Europe. While cohesive communities were believed to exist outside of urban areas, the occupants of cities had become increasingly alienated. Thus, A. R. Wallace, whom Conrad deeply admired, ended his account of Malay Archipelago with an encomium to the values of ‘tribal’ community - what Tönnies would have called the *Gemeinschaft*. Europe, which has degenerated into a *Gesellschaft* of competing individuals, Wallace warns, could learn from the example of the Dyaks, which he portrays in an idealised fashion as an almost utopian community: “We most of us believe that we, the higher races, have progressed and are progressing (...) Now it is very remarkable, that among people in a very low stage of civilisation, we find some approach to such a perfect social state. I have lived with communities of savages in South America and in the East, who have no laws or law courts but the public opinion of the village freely expressed. Each man scrupulously respects the rights of his fellow, and any infraction of those rights rarely or never takes place. *In such a community*, all are nearly equal. There are none of those wide distinctions, of education, and ignorance, wealth and poverty, master and servant, which are the product of our civilisation; there is none of that widespread division of labour, which, while it increases wealth, produces also conflicting interests; there is not that severe competition and struggle for existence, or for wealth, which the dense population of civilised countries inevitably creates. Id., *ibid.*, p. 205.

## O pitoresco e o sublime

Nesse momento em que Bates e Wallace trafegam pelas florestas amazônicas não é uma natureza percebida apenas por leis objetivas que encontraremos em seus relatos. O desconhecido também é um elemento apreendido esteticamente: sua estranheza é mediada pela instância subjetiva que relativamente a sente, contrapondo-se a ela. De antemão, creio que se faz perceber que fracassaríamos caso quiséssemos inseri-los dentro das fronteiras de um gênero puro. A impossibilidade de conceder aos relatos de viagem ilustrados a irredutível fronteira científica é uma constatação generalizada na crítica literária contemporânea<sup>115</sup>. Sob a pretensa neutralidade da ciência, os relatos flutuam ao sabor das ideologias nacionais, das teorias racistas. Entre páginas de uma sobriedade realista, às vezes cintilam arroubos poéticos ou preconceitos étnicos. Convivendo com os interesses de colecionador, há também uma relação romântica com a natureza que volta e meia se manifesta nas impressões desses naturalistas ingleses. Nesses momentos, a sensibilidade dá ao objeto contemplado um valor que extrapola o sistema da coleção. Tal é a situação narrada por Wallace quando junto com Bates deparam-se pela primeira vez com o curso das águas do rio Amazonas alguns dias depois de deixarem Belém:

Foi com um *misto de admiração e temeroso respeito* [admiration and awe] que contemplamos a poderosa massa líquida desse célebre rio. *Nossa imaginação* transportou-nos às suas nascentes, lá nos distantes Andes dos *incas peruanos de antanho*, das argêntas montanhas de Potosi, dos caçadores de ouro espanhóis e dos *índios selvagens* que hoje habitam a região de suas incontáveis fontes. Era incrível que *estivéssemos agora contemplando* [what a grand idea it was think] o trecho derradeiro de um curso d'água de três milhares de milhas, o resultado final das neves andinas derretidas e coletadas por 1200 milhas de rios e torrentes, e agora congregadas naquela *vastidão de águas doces* que se espalhavam à nossa frente! Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia e Brasil: seis poderosas nações que se estendem por *um território maior que o da Europa*, cada qual contribuindo com sua parcela para formar aquela *imensidão líquida* em meio à qual agora tranqüilamente penetrávamos!<sup>116</sup> [grifo meu]

<sup>115</sup> "... a condição *sine qua non* para que um texto seja considerado literatura de viagem é o deslocamento físico do autor pelo espaço geográfico, por tempo determinado, e a transformação do observado e do vivido em narrativa. Mas essa premissa não esgota a abrangência do gênero. Sua história revela inúmeras formas de errância e inúmeros estilos de descrições. Diferenças que, demarcadas pelas condições históricas e pela dimensão subjetiva dos autores, como já mencionado, dificultam em parte qualquer definição muito rigorosa do gênero. Suas manifestações caminham entre a crônica, a epístola, o romance, a poesia, o diário e o relato científico, acrescentado não raramente do correspondente iconográfico." LISBOA, Op. cit., p. 34. Cf. também: PORTER, Dennis. *Haunted Journeys. Desire and Transgression in European Travel Writing*. New Jersey : Princeton University, 1991. p. 5-6 e PRIETO, Adolfo. *Los Viajeros Ingleses y la Emergencia de la Literatura Argentina (1820-1850)*. Buenos Aires : Sudamericana, 1996, p. 15-6.

<sup>116</sup> WALLACE. Op. cit., p. 92.

Dois componentes da estética romântica podem ser observados na descrição wallaciana do encontro com as águas do Amazonas. Um diz respeito ao exotismo no tempo ( os incas envoltos numa atmosfera pretérita e insidiosamente mágica) e no espaço ( como os selvagens do Alto Amazonas sugerem). É para esses lugares e povos que nascem na sensibilidade do naturalista que a imaginação transporta: a expectativa de deparar com *o que não se é* conduz a fantasia do viajante. Anteriormente já nos dedicamos a uma interpretação do exotismo em Wallace e Bates. O outro componente da arquitetura desse olhar é o sentimento do sublime. Esse “misto de admiração e temeroso respeito” provocado pelo rio, as elevadas cifras numéricas de sua extensão e afluência, sua “vastidão de águas doces”, sua “imensidão líquida”, a referência ao seu curso por entre nações possuidoras de “um território maior que o da Europa”, todos esses sentimentos e informações traçam uma paisagem cujos limites transbordam a capacidade de apreensão imediata do olhar.

Porém, como essa nova atitude diante da natureza se tornou? Quais foram as modificações que a engendraram? Que novas condições de possibilidade da enunciação permitiram a manifestação do sublime dentro do relato destes viajantes? Trata-se, afinal, de um sentimento que não entrevemos em Alexandre Rodrigues Ferreira ou em La Condamine: a atitude destes para com a natureza reduz-se perfeitamente a uma perspectiva sóbria, desprovida de qualquer olhar senão daquele pautado pela utilidade objetiva. Tampouco Wilkens deixa manifestar qualquer relação marcadamente subjetiva com o meio que lhe cerca em seu poema, o qual é, em última análise, apenas um produto estético obediente aos preceitos da poética clássica e guiado por uma disposição colonialista. Neles, no limite, a utopia da língua universal - a qual implicitamente dava sustentação ao mensageiro celeste do poeta, ao sistema taxionômico do naturalista e a medida única do matemático - suprimia a temporalidade e o caráter precário, finito da relação sujeito-objeto. Ora, a instância de enunciação de tal língua utópica é a eternidade de Deus, lugar onde seria imaginável o comparecimento simultâneo e ordenado de todo o universo. De modo que, num determinado momento em que a crítica aos limites do saber se impôs<sup>117</sup>, a suposição desafiadora de se poder reduzir de todo a natureza a uma nomenclatura que a cobrisse, tornando-a plenamente disponível ao uso do homem, acabou por mostrar-se desvencilhada das reais condições históricas

<sup>117</sup> Sobre a ausência de correspondência entre a ordem dos objetos e as representações do sujeito cognoscente, no âmbito da biologia, cf.: JACOB, François. *La Logique du Vivant: une histoire de l'hérédité*. Paris : Gallimard, 1970. p. 102. O autor explora em seu campo de estudos as consequências da chamada revolução copernicana que a crítica Kantiana encetou.



do objeto e do sujeito que conhece. Fazer ciência é reconhecer os limites da experiência como o único campo de conhecimento efetivo dos objetos.

Também um novo campo de experiências emerge junto com a subjetividade romântica. Do ponto de vista da criatividade poética, Costa Lima vê também na crise dos universais o acontecimento que provocará os desdobramentos do romantismo e do realismo. Estes manifestar-se-ão “a partir do momento em que a arte deixa de ter uma destinação obrigatória e em que a aliança divino-humano já não permite conceberem-se valores universalizados, a automática subordinação do subjetivo individual a uma ordem preestabelecida é sentida como intolerável repressão”<sup>118</sup>. Como contraparte e complemento na abdicação da ciência de abarcar uma totalidade inacessível, a imaginação reivindica sua libertação de um regime ancestral para ceifar-se nas entranhas da interioridade. Com seus humores pessimistas, seus desejos nostálgicos, sua revolta diante da mediocrização do homem e a busca da sinceridade poética, o romantismo descortinava o domínio da pesquisa artística moderna.

Por isso, penso que não devemos ceder facilmente a uma avaliação ingênua e disseminada que situa o romantismo como o antípoda das Luzes, o pólo irracional diante da racionalidade clássica. Omitimos os processos dinâmicos de formação quando situamos de forma compartimentalizada o romantismo - mais precisamente, de forma *privativa* - como o *sem razão*. No rastreamento das significações assumidas pela retórica ao longo da história da cultura ocidental, Wellbery também verá o Iluminismo e o Romantismo como concepções que nascem de uma mesma *atitude crítica* diante daquele legado da Tradição. Num tácito e lento movimento coincidente, a busca de objetividade que fez Descartes encontrar apenas na auto-reflexão do *cogito* um princípio imune à dúvida, também estava anunciando os limites da poética clássica, do “ensino da poesia como habilidade retórica. Sua noção [de Descartes] de que o talento e a imaginação poéticos apenas habitam na interioridade do sujeito antecipa em cento e cinquenta anos a eliminação da retórica como base da teoria poética pelo Romantismo”<sup>119</sup>. Entre a

<sup>118</sup> LIMA, Luiz Costa. *O Controle do Imaginário; razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1989, p. 86.

<sup>119</sup> “Há uma razão para essa prolepse histórica: o *cogito* cartesiano inaugurou o discurso filosófico e cultural centrado no sujeito que viria encontrar seu ápice no pensamento romântico. Talvez possamos captar aqui a afinidade entre Iluminismo e Romantismo na destruição da retórica. O *cogito*, o fundamento inquebrantável da certeza, gera ao mesmo tempo o sujeito impessoal ou abstrato da ciência e o sujeito criativo, autoformador do Romantismo. Uma vez que essas funções subjetivas tomaram o comando do campo do discurso e da representação, a retórica não pôde mais manter sua predominância cultural. A subjetividade fundadora - seja ela o sujeito enquanto



*Aufklärung* e o romantismo, crítica e tacitamente se acordou que a retórica era um inconveniente tanto para o estabelecimento de um método de investigação objetiva quanto uma ociosidade para a criatividade da expressão subjetiva.

Assim, nas novas condições que se constituíram, o passeio de Bates pela floresta virgem ou a contemplação wallaciana do imenso caudal do rio Amazonas ou sua caminhada até Yavita surpreendida pelo medo noturno, podem se condensar numa experiência pela qual a natureza relaciona-se tensamente com uma subjetividade que se vê diante do que lhe ultrapassa. Nesta experiência, a provocação do mundo imprime uma imagem superior à apreensão subjetiva; esta, forçada dolorosamente a superar-se, treme deleitosamente quando, por fim, a imagem é mediatizada: eis o paradoxo do sublime, sentimento e técnica romântica.

Porém, ainda antes de avançar sobre o sublime - que imagino ter se tornado um sentimento pouco freqüente nos relatos de Wallace e Bates, porque a concepção predominantemente utilitária deles prefere o prazer descortinado pelos quadros pitorescos e dóceis da natureza - não podemos deixar de nos perguntar sobre o trajeto das influências, sobre o condutor pelo qual as novas concepções românticas chegaram até os relatos de viagem destes naturalistas ingleses. Sobre este ponto, é comum acordo na crítica estabelecer que na raiz desse novo olhar dirigido à representação da natureza pelos viajantes do século XIX encontra-se a figura de Humboldt e o seu discurso híbrido de poesia e ciência utilizado para dar conta das paisagens de planícies, montanhas e florestas sul-americanas.

Beluzzo, por exemplo, registra os contatos e indicações que Humboldt efetivou com vários viajantes que visitaram o Brasil; nessa lista encontraremos os nomes do Príncipe Adalberto da Prússia, Avé-Lallemant, Martius, Spix e Agassiz. Mas, muito mais além dessa “intervenção política”, a influência do botânico alemão se espalha internamente nos relatos daqueles viajantes, enquanto *chave perceptiva da natureza*. Para Beluzzo, juntamente com Goethe, Humboldt teria dado um enfoque mais agudo “aos aspectos dinâmicos e vitalistas da existência”; ambos especulariam “sobre o sentimento de conexão elementar do ser com o todo”<sup>120</sup>. De modo que tal

---

*res cogitans* ou enquanto origem criativa, enquanto personalidade individual única ou enquanto agente livre desinteressado no interior da esfera política - erode as premissas ideológicas da retórica”. WELLBERY, David. “Retoricidade: Sobre o retorno modernista da retórica”. In: *Neo-Retórica e Desconstrução*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1998, p. 11-47.

<sup>120</sup> BELUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo ; Metalivros; Salvador : Fundação Emílio Odebrecht. 1994, p. 21.

sentimento tomaria os contornos do sublime quando da representação da grandiosidade da paisagem, pois a percepção desta pelo “homem o levaria a se reconhecer como um ser mínimo e experimentar uma comoção diante do universo, identificando sua condição de ser no mundo, que participa e conhece as forças da natureza”<sup>121</sup>.

Já para Pratt, Humboldt seria uma espécie de reinventor da paisagem sulamericana, oferecendo dela uma perspectiva muito diferente daquela até então vigente na História Natural. A natureza a que Humboldt se lança a estudar não é mais aquela

accesible, recolectable, reconocible, categorizable de los linneanos, sino una naturaleza impresionante, extraordinaria, un espectáculo capaz de sobrecoger la comprensión y el conocimiento humanos. No una naturaleza que espera sentada que la conozcan y posean, sino una naturaleza en acción, dotada de fuerzas vitales, muchas de las cuales son invisibles para el ojo humano; una naturaleza que enpequeñece a los seres humanos, demanda su ser, despierta sus pasiones, desafía sus poderes de percepción.<sup>122</sup>

Todavia, Pratt não omite o componente propriamente ideológico, de expansionismo que o discurso romântico de Humboldt encerra simultaneamente. A contemplação de uma natureza selvagem também revela a escamoteação da história sendo efetuada pela mesma atitude romântica de Humboldt. Lembra Pratt que assim como o encontro edênico de Colombo com a América virgem deu respaldo à anexação automática das terras descobertas ao projeto de crescimento europeu, o colonialismo é cumprido do mesmo modo no discurso romântico de viagem escrito pelo naturalista alemão<sup>123</sup>. Exemplar dessa filiação é uma passagem do prefácio de seu livro, onde Humboldt imagina um futuro no qual “el habitante de las orillas del Orinoco y el Atabaco verá com enajenamiento que ciudades populosas y comerciales, que campiñas labradas por manos libres, ocupan los mismos lugares donde, en la época de mi viaje, no se hallaban sino selvas impenetrables o terrenos anegadizos”<sup>124</sup>. Como em Wallace e Bates, romantismo e teleologia do progresso também se articulam em Humboldt.

<sup>121</sup> Id., *ibid.*, p. 24.

<sup>122</sup> PRATT, Op. cit., p. 215.

<sup>123</sup> Id., *ibid.*, p. 224-8.

<sup>124</sup> Id., *ibid.*, p. 231. Pratt procura oferecer uma interpretação que ultrapasse uma leitura exclusivamente literária, de pura reflexão do movimento romântico europeu em Humboldt. Para contrapor-se a tal leitura delimitada pelo pressuposto da irradiação centrípeta da cultura, Pratt propõe uma inversão pela qual o romantismo em particular seria o resultado de um processo incessante de trocas com o resto do mundo. “En la misma medida en que ‘el romanticismo modela los nuevos discursos sobre América, Egipto, África del Sur, la Polinesia o Italia, es también modelado por ellos’” (p. 243). Em sua interpretação a autora procura enfatizar os aspectos políticos e ideológicos próprios da literatura de viagem e sua participação na constituição do romantismo, fazendo uso para isso do conceito de zona de contato: “espacio de los encuentros coloniales, espacio en que pueblos geográfica e

Outros viajantes ingleses que percorreram os pampas argentinos na primeira metade do século XIX também foram, para Prieto, tributários da inovação humboldtiana. Esta particularmente seria mais notável porque conseguiu reunir o modelo da aventura pessoal e o da anotação utilitária, modelos que se apresentavam ao gênero de literatura de viagem ao longo do setecentos sem que uma síntese deles fosse efetivada. Humboldt torna-se um novo paradigma quando efetua “la combinación final del discurso racionalista com diversas inflexiones del discurso romántico” de modo a “tratar estéticamente los sujetos de la Historia Natural”<sup>125</sup>.

Mas, concentrando-nos nessa síntese entre poesia e ciência que os relatos de Humboldt efetivariam, cumpre-nos indagar se a atribuição do sentimento sublime às suas descrições da natureza seria de fato pertinente. No século XVIII, foram as análises de Burke e Kant que retomaram e inovaram o antigo conceito do sublime, todavia, compreendendo-o a partir de pontos de vista diversos. Para Burke, a dor e o perigo seriam as paixões mais intensas porque estão ligadas à autopreservação. Quando experienciadas de modo imediato são elas apenas dolorosas; mas, quando mediatizadas por alguma representação que permita vivê-las sem a exposição direta do sujeito, elas proporcionam uma espécie de deleite. Este, porque nascido da dor, é “muito diferente de uma idéia de prazer positivo. Chamo de *sublime* tudo que incita esse deleite”<sup>126</sup>. Vê-se que, tributária do *empirismo* de Locke, essa interpretação enfatiza as causas naturais através das quais o espírito receberia mecanicamente as impressões sublimes. Na perspectiva *idealista* kantiana, porém, tal sentimento embora não deixe de compreender uma afetação do exterior sobre o sujeito, concentra-se sobre os limites da imaginação para refletir formalmente o grandioso e a potência. Diante da imensidade sensível que não se reduz à reflexão formal, aparentemente a imaginação experimenta sua impotência diante da natureza sensível. Contudo, a razão aí intervém exigindo que a imaginação supere seus limites reunindo tal disformidade num todo, numa Idéia do sensível. Desta violência dolorosa a que a imaginação se vê submetida pela razão surge um prazer: “quando a imaginação é posta na presença de seu limite por alguma coisa que a supera por todos os lados, ela mesma supera o seu próprio limite, é verdade que de maneira negativa, representando-se a inacessibilidade da Idéia racional e fazendo

---

históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto” ( p. 26 ).

<sup>125</sup> PRIETO. Op. cit., p. 16.

<sup>126</sup> BURKE, Edmond. *Uma Investigação Filosófica sobre a Origem de Nossas Idéias do Sublime e do Belo*. Campinas : Papirus : UNICAMP, 1993, p. 58.

desta própria inacessibilidade algo de presente na natureza sensível”<sup>127</sup>. Em ambos os pensadores, porém, é o sentimento de inadequação às pretensões humanas de dominar integralmente a natureza o que caracteriza essencialmente o sublime.

Pois bem. Num dos quadros em que trata da vida noturna nas florestas tropicais, Humboldt, depois de ressaltar os avanços e involuções que a linguagem descritiva sofre em decorrência do convívio freqüente com a natureza, afirma que o “meio mais apropriado” de entesourar as formas lexicais consiste na investigação, pelo próprio observador, da impressão causada pelo ambiente até encontrar-lhe a representação mais conveniente. Nessa exploração do efeito circunstancial gerado pela natureza, a subjetividade não obstrui o rigor científico, ela o complementa:

As grandes leis da física, os resultados gerais da experiência, entram na doutrina do Cosmos, e tal doutrina não é ainda para nós, a dizer a verdade, senão uma ciência de indução; mas onde buscar os elementos senão na descrição animada dos corpos orgânicos, animais ou plantas, desenvolvendo-se como exemplos da vida universal, no meio dos diversos acidentes da superfície terrestre, nas condições da paisagem e do lugar em que os colocou a natureza? Elevadas à altura de obras artísticas e aplicadas às grandes cenas do mundo, comunicam tais descrições fecundo impulso ao espírito.<sup>128</sup>

Neste parágrafo é possível entrever a reunião de arte e conhecimento científico tão aludida pela crítica. Contudo, ele também nos revela o acordo harmônico que o descritivismo estético assume em relação ao domínio da “doutrina do Cosmos”. Entre as indutivas leis que regem o sistema dinâmico do universo e os elementos particulares que se oferecem à percepção, a arte atua como a ponte que coliga a natureza à ciência, a diversidade aparente ao esquematismo universal. Ora, nesse caso em que entendimento e a imaginação associam-se equilibradamente para nos proporcionar através da descrição da natureza o “sentimento do infinito”, a rigor, não estamos frente ao prazer doloroso que caracteriza o sublime, mas sim frente a outra experiência estética: não há sublime nos quadros da natureza que Humboldt delineia, o dinamismo inegável que surpreende ele nas manifestações da “vida universal” testemunha, antes, uma forma da experiência do *belo*. Ao invés da natureza cuja inacessibilidade diminui os seres humanos, desafiando-lhes a capacidade de representação e provocando, ao fim, a emergência do sublime, a natureza nas

<sup>127</sup> DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976, p.58.

<sup>128</sup> HUMBOLDT. *Quadros da Natureza*. Vol. I. Trad. Assis Carvalho. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre : W. M. Jackson, 1950.

descrições de Humboldt revela uma afinidade entre a vontade humana de sistematização e os “exemplos da vida universal” percebidos, o que suscita, repito, o sentimento do belo. Ninguém notou melhor essa harmonização da imaginação aos fins práticos a que o homem subjuga a natureza através do descortino de leis universais que Costa Lima:

De acordo com Humboldt, tudo se passa como se a arquitetura da razão kantiana não fosse uma dilacerada razão e a experiência estética de fato harmonizasse o entendimento das leis e o reconhecimento do sentido da experiência humana. Isso supõe por certo um Kant talvez restrito. Em termos kantianos, para que a descrição não só minuciosa mas cientificamente eficaz despertasse um regozijante “sentimento do infinito”, era preciso que não provocasse a sensação de desgarre, a impossibilidade de uma síntese, sensação e impossibilidade do sublime. Em vez do abismo do sublime, para Humboldt a descrição física do mundo suscita o equilíbrio da imaginação e do entendimento, caracterizador da experiência da beleza.<sup>129</sup>

E estas considerações dirigidas ao naturalista prussiano também podem ser estendidas aos relatos de Wallace e Bates. Neles dá-se preferência também ao tipo de descrição da natureza que suscite antes o harmônico sentimento do belo que a tensão do sublime. Claro que essa relação de fragilidade ante ao irrepresentável do mundo amazônico está presente nos relatos desses ingleses; contudo, sua presença nunca é dominante nas descrições paisagísticas.

Wallace que de todo modo não deixa de mencionar textualmente o nome de Humboldt, às vezes, vimos acima, também nos descreve seu assombro diante de uma natureza intensamente viva. Fato que volta a acontecer quando o senso de observação alerta deste viajante colhe das vibrações sonoras emanadas do meio ambiente que percorre os elementos que procura agrupar numa sinfonia: quando observa a salga e a secagem ao sol dos peixes executada pelos habitantes da ilha de Marajó, Wallace ouve o zumbido constante das moscas que se apinham sobre as postas. Esta situação faz encadear-se notações sobre o “concerto de gritos dissonantes” das aves acompanhado “pelo lúgubre contracanto dos ararapás e das rãs” que ocorriam igualmente nesse lugar, e durante a noite eram substituídos pelos sons dos jacarés e peixes que incessantemente a toda hora mergulhavam nas águas do lago. Wallace aí também experimenta a impotência da expressão diante da natureza. Num revezamento constante, aos barulhos noturnos sucedem outras manifestações da vida:

Mas é com o romper da aurora que começam os sons *mais extraordinários*. Numa só voz, dez mil periquitos de asas brancas entoam seu toque de alvorada, numa tal confusão de gritos

<sup>129</sup> LIMA, Luiz Costa. *Terra Ignota: a construção de Os Sertões*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1997. p. 222.



agudos que *é até impossível descrevê-la*. Posso tentar dar uma *pálida idéia* do que seja, comparando-a com o barulho que fariam *cem amoladores de faca trabalhando simultaneamente*.

Passado algum tempo, escuta-se um outro som: as moscas, que à noite dobravam com seu peso as folhas de capim, despertam e, num *sonoro zumbido*, iniciam o ataque às postas. Estas, depois de algumas horas, ficam cobertas de ovos e moscas que formam glóbulos do tamanho de nozes.<sup>130</sup> [grifo meu]

A referência ao incomum dos ruídos matinais gerados pelos periquitos, a confissão de fragilidade dos meios descritivos para dar conta das sensações experimentadas, o recurso final à surpreendente metáfora dos amoladores de faca, a dinâmica ininterrupta da vida selvagem que o retorno do zumbido das moscas ilustra, a reprodução abjeta destes insetos sobre o futuro alimento, tudo isto nos conduz através dos movimentos de elaboração estética do sublime. Esforço para dar conta de uma imensidão cuja objetividade escapa à apreensão formal da imaginação. Esta, somente pela auto-superação dos seus próprios limites, exigida pela razão, consegue oferecer “uma pálida idéia” da simultaneidade sonora. De maneira que teríamos nessa passagem, de maneira exemplar, a realização de todas as etapas engendradoras do sentimento sublime segundo Kant. Contudo, não posso deixar de observar que tal sentimento estético parece se mostrar na narrativa menos como uma *comoção piedosa* diante do sentido irredutivelmente enigmático de uma natureza que afinal atravessa também aquele que a contempla, do que como um eventual assombro que será subjugado pelo poder cognitivo do naturalista.

Em seguida mesmo, por exemplo, às considerações de teor sublime lançadas acima, Wallace se põe a comparar a área de mondongos da ilha de Marajó com as florestas tropicais. Pouco antes, ele já havia se referido como um “verdadeiro mistério” o fato de se poder observar ali uma quantidade espantosa de jacarés num lago de águas rasas com uma largura em torno de 30 metros: como tantos animais daquele tamanho num espaço tão diminuto conseguiam “sobreviver e encontrar alimento suficiente!”<sup>131</sup>. Wallace agora propõe uma hipótese explicativa para esse fenômeno sustentada pela relação entre as formas vivas e o meio ambiente onde elas se encontram:

É de fato notável a abundância de indivíduos de todas as espécies animais, aglomerados nesse reduzido espaço, especialmente quando a compararmos com a *escassez e a dispersão dos espécimes nas florestas virgens*. Isso parece levar-nos à conclusão de que a *exuberância da vegetação tropical* não seria favorável à proliferação e à sobrevivência da vida animal. As planícies campestres são sempre mais densamente povoadas do que as áreas de florestas, e a zona

<sup>130</sup> WALLACE. Op. cit., p. 73.

<sup>131</sup> Id. ibid., p. 72.

temperada, como Darwin já observou, parece mais adaptada à sobrevivência dos grandes animais terrestres do que os trópicos.<sup>132</sup> [grifo meu]

Conclusão que estabelece conexões entre os seres vivos e o ambiente em que existem, anunciando os princípios da origem das espécies a partir da seleção natural, ela também esvazia um pouco a aura fascinante que Humboldt ajudou a moldar em torno das florestas tropicais. O naturalista alemão que havia incitado os europeus a saírem para conhecer a “exuberância da vegetação dos trópicos”<sup>133</sup> parece ser lembrado implicitamente nas observações acima de Wallace. Porém, o que quero realçar é que o olhar deste inglês, diante do “verdadeiro mistério” da luta pela sobrevivência, como que refreia os arroubos subjetivos precedentes para se concentrar no reconhecimento das leis interiores à organização das formas viventes, como se nessa seqüência entre o sentimento sublime anterior e a hipótese científica posterior, um observador sóbrio e pragmático estivesse se destacando da tensa piedade romântica em proveito do encontro harmônico da percepção com a sistematização histórica da vida.

De seu lado, Bates também segue uma atitude comedida diante do cânone magnífico das florestas tropicais. Por vezes, queixa-se de que a promessa de aventuras anunciadas pela viagem acaba se consumindo no exercício de uma rotina monótona, na atividade diária de explorar territórios para coleta de espécimes destinados à coleção, no preparo destes e dos registros necessários. Bates como que insinua que nada aí poderia lembrar o encontro com um mundo extraordinário, do modo como a fantasia de um europeu em seu continente imaginasse. Para demonstrar tal monotonia, dedica-se ele então a descrever efetivamente o cotidiano vivido por ele e Wallace entre 15 de junho e 26 de agosto, quando chegaram a Belém.

Os dias pouco se diferenciavam um do outro, de forma que uma descrição geral da *série de fatos ocorridos num dia*, inclusive a *seqüência de fenômenos naturais*, bastará para dar uma idéia sobre a maneira como um naturalista passa os seus dias nos trópicos.<sup>134</sup> [grifo meu]

Bates descreve então a sucessão de fatos que compõem seu cotidiano. Levanta-se com a aurora e, depois de uma xícara de café, as próximas duas horas até o desjejum são dedicadas à ornitologia; em seguida, entre o meio da manhã e o da tarde, os trabalhos voltam-se para a entomologia devido ao condicionamento da aparição dos insetos a este horário; o jantar é degustado às 16 horas e o chá às 19, sendo as noites aproveitadas na organização das coleções e

<sup>132</sup> Id., *ibid.*, p. 74.

<sup>133</sup> HUMBOLDT. *Apud*: BELUZZO. *Op. cit.*, p. 24.

em apontamentos, ou numa visita ocasional a algum vizinho próximo (existiam vários ingleses em Belém). Mas, ainda mais surpreendente é sua decisão de inscrever dentro do seu cotidiano de naturalista todo o ciclo da natureza nos trópicos. Em seu diário, entre o começo e o fim dessa rotina costumeira de naturalista, *circunscrita aos mesmos hábitos encadeadores*, Bates descreve longamente “a seqüência de fenômenos naturais” ocorridos nos trópicos e a influência dela sobre os seres vivos.

Sob um céu sem nuvens, toda manhã o sol começava a evaporar o “espesso orvalho, ou a chuva da noite anterior”. Nesse momento,

tudo se mostrava fresco na Natureza, com folhas novas e botões se abrindo rapidamente. Às vezes uma árvore amanhecia em flor, isoladamente, no meio do que havia sido uma uniforme massa de verdura na tarde anterior, sua copa transformada num imenso ramallete surgido de súbito como se por um passe de mágica.

Nesta hora primaveril da *manhã*, a temperatura estaciona entre 72°. a 73°. F.. À proporção que as horas passam, o calor invariavelmente aumenta, diz Bates, para 92°. a 93°. F., quando são duas horas da *tarde*. Nesse momento, uma inércia geral se estabelece: a consistência das flores e das folhas, a gritaria dos pássaros, o movimento dos mamíferos, o trabalho dos homens, tudo cessa sob o torpor estival e só se ouve eventualmente “o canto áspero e rascante de uma cigarra” lembrando que o verão é chegado. Tormentas tropicais então surgem na atmosfera trazendo vento e chuva que refrescam a tarde, mas também gerando o outono que acumula sob as árvores “montes de folhas e pétalas de flores”. Em seguida, a *noite* começa a se estender sobre a mata enquanto que “tudo se reanima outra vez, e o ressoar dos cantos, silvos e pios brota novamente do meio das árvores e das moitas de arbustos. Na *manhã seguinte*, o sol surge de novo num céu sem nuvens, completando-se o ciclo primavera-verão-outono, por assim dizer, num único dia tropical”.

Há uma ínfima variação dessa rotina no decorrer do ano, continua Bates, a qual diz respeito às estações de chuva e de seca; mas, sem que o sol deixe de aparecer durante a primeira ou algum aguaceiro de molhar a terra na segunda. O naturalista então se põe a comparar os ciclos anuais das regiões temperadas e equatoriais e a influência exercida por estes sobre as formas viventes. Reflete que enquanto na Europa de clima temperado “as periódicas transformações naturais” são vividas simultaneamente por todas as espécies, ou “todos os indivíduos de uma mesma espécie”, e a vegetação manifesta visivelmente a ação das estações anuais, nas regiões

---

<sup>134</sup> BATES. Op. cit., p. 32.

equatoriais de florestas, onde a uniformidade domina, “a floração, frutificação e a queda das folhas estão sempre ocorrendo com uma espécie ou outra. A atividade dos pássaros e insetos continua sem interrupção, cada espécie tendo sua época para as diversas fases de seu desenvolvimento”. E conclui que embora os ciclos da vida atinjam todas as espécies destas florestas de forma descontínua, a natureza persegue monótona e extraordinariamente seus mesmos passos:

E nunca estamos especificamente na primavera, no verão ou no outono, pois cada dia é uma combinação dessas três estações. Com o dia e a noite contando com o mesmo número de horas, e as alterações atmosféricas neutralizando-se antes de cada amanhecer; com o sol seguindo o seu curso exatamente no meio do céu e a temperatura se mantendo sempre constante durante o ano inteiro, com variações de apenas dois ou três graus - não podemos deixar de achar extraordinária, em seu perfeito equilíbrio e simplicidade, a marcha da Natureza sob o equador!<sup>135</sup>

Assim como o dia de Bates se regula por uma rotina monástica, a natureza equatorial cumpre seu percurso ciclicamente idêntico. Distribuídos textualmente entre o café da manhã e o chá, os fenômenos naturais sucedem-se identicamente com a precisão do mesmo relógio que administra as atividades do naturalista. O micro e o macrocosmo parecem se espelhar na reiteração de um ciclo rotineiro, a natureza nada possuindo de mais extraordinário que sua previsibilidade cotidiana. A floração de uma árvore como “num passe de mágica”, os ciclos reprodutivos particulares das espécies são variações que se manifestam dentro do “perfeito equilíbrio e simplicidade” do Todo. Este executa uma marcha invariavelmente compassada assim como os passos do cientista na natureza guiam-se diariamente pelas determinações preestabelecidas.

Ora, enquanto enquadrado e não *desenquadrante* parece ser também o modo de aparição do sublime no texto. A princípio, descreve Bates, a brisa refrescante que soprava do mar a partir das dez horas, ia aumentando paulatinamente com a temperatura até que, no meio da tarde, naquele momento de inércia generalizada que se reflete em toda a atividade dos seres vivos, o vento cessava completamente.

O calor e a tensão elétrica da atmosfera tornavam-se então insuportáveis. O torpor e o desconforto se apossavam de todo mundo, e até os animais da floresta demonstravam o seu mal-estar. Nuvens brancas começavam então a aparecer no leste, formando cúmulos que iam tornando cada vez mais negros na sua parte inferior. O horizonte inteiro, para os lados do leste, escurecia repentinamente, e esse negror ia subindo e se espalhando pelo céu até encobrir finalmente o sol. Ouvia-se então o rumor de uma forte ventania varrendo a floresta e agitando o topo das árvores. O vívido clarão de um relâmpago cortava o céu, seguido do estrondo do trovão,

<sup>135</sup> Id., *ibid.*, p. 33.

e a chuva desabava em torrentes. Essas tempestades são de curta duração, deixando apenas algumas nuvens negro-azuladas e imóveis no céu até a noite.<sup>136</sup>

A esta breve manifestação da tempestade, situada pelo naturalista inglês entre o meio da tarde e antes do anoitecer, o ambiente inunda-se de frescor.

Destaco que, paradoxalmente, no meio dessa descrição rotineira da vida natural e dele mesmo sob o Equador, Bates expõe-nos seqüencialmente a formação de uma temporal nas regiões amazônicas. Ora, a tempestade, fenômeno natural tipicamente sujeito à elaboração paisagística segundo o sentimento sublime, representativo para os românticos de um acontecimento físico indomável e, por isso, símbolo da impotência humana diante das forças caóticas desencadeadas pela natureza, assume um espaço demarcado, enquadrado pelo cotidiano do naturalista e do ciclo equatorial. Manifestação interior a este duplo encaixe *emoldurante*, o motivo da tempestade acaba também por sofrer já o desgaste da rotina previsível. Diz Bates ser ela diária e se constituir “de uma maneira sempre uniforme”, logo, da mesma forma que antes, é possível concluir que “uma descrição de fatos ocorridos” na formação de uma tempestade “basta para dar uma idéia sobre a maneira como” elas se formam quotidianamente. Preso na reiteração habitual, sem nenhum espasmo de terror, desdobra-se uma emergência do sublime condicionada à previsibilidade cíclica que se enraíza no todo cósmico e na rotina do naturalista.

Acredito que é possível pensar que internamente aos relatos de viagem de Wallace e Bates, camufla-se um conflito entre posições narrativas, uma disputa pelo domínio descritivo da natureza que também não cessa. No mesmo relato, podem-se enxergar diferentes lugares de enunciação e, como vimos, por vezes defendendo pontos de vista aparentemente contraditórios. Dentro do campo de embate, apresentam-se também pretensões à estratégia mais eficiente para a representação estética da paisagem, aos modos pelos quais a exterioridade é mais verdadeiramente captada. Nada há de tão extraordinário, enfim, nessas aspirações já que se tratam de relatos de viagem, afinal, executados por pretendentes da objetividade científica. Por isso, em algumas passagens dos relatos de Wallace e Bates é possível descortinar sintomas de que a percepção sublime da natureza tropical parece estar freqüentemente posta em questão, acossada por um narrador pragmático que reivindica seu domínio estético sobre os fenômenos.

---

<sup>136</sup> Id., *ibid.*, p. 33.



É Wallace quem, no final do seu relato, critica mais frontalmente o sentimento sublime despertado pelo desencontro do naturalista com as florestas tropicais. Não nega ele que há “grandeza e solenidade na floresta tropical amazônica”, porém nada muito colorido, brilhante, enfim global e agradavelmente belo. Neste último aspecto, Wallace afirma que as paisagens européias seriam mais agraciadas.

As gigantescas raízes tabulares, os troncos fendidos, as extraordinárias raízes aéreas, os serpenteantes cipós entrelaçados e as elegantes palmeiras indubitavelmente chamam a nossa atenção e enchem-nos os olhos *de admiração, surpresa e fascínio*. Não obstante, tudo aí *é escuro e solene*. A gente chega a *sentir-se aliviado* quando deixa a floresta e reencontra o azul do céu, sentindo na pele as ardências dos raios de sol.

A *verdadeira beleza* [all the beauty] da vegetação tropical só é vista à beira das estradas e dos rios. Ali encontramos tufos, moitas e touceiras de todas as dimensões, podendo encontrar as plantas que crescem umas sobre as outras, todas *expostas à refulgente luz e às correntes de ar*. Os frutos e as flores brotam ao *alcance de nossas mãos*, e não como no coração da floresta, onde temos de nos limitar a *contemplá-los* nas inacessíveis grimpas das árvores. As coloridas flores e as folhagens verdejantes combinam seus encantos. (...) No entanto, se selecionarmos todos os locais mais *pitorescos* e apazíveis, aqueles onde desabrocham as mais deslumbrantes flores tropicais [pick out the loveliest spots, where the most gorgeous flowers of the tropics expand their growing petals, and for every scene of this kind], então veremos que, para cada cenário escolhido *existe outro em nossa terra* que se lhe equipara em beleza, em colorido e em esplendor.<sup>137</sup> [grifo meu]

O aspecto terrível e insubordinado do sublime parece ser aqui objeto de ressalvas por parte do naturalista inglês. A se considerar as reflexões acima, “a verdadeira beleza” estaria não nos ambientes impenetráveis à luminosidade da floresta, mas, pelo contrário, sob os raios do sol; não na contemplação distante permitida “no coração da floresta”, mas “ao alcance de nossas mãos” e do olhar nos espaços onde nos sentimos *aliviados* da dolorosa visão obscurecida.

Talvez possamos aqui empregar as mesmas categorias com as quais Beluzzo identifica as produções pictóricas de paisagens brasileiras do século XIX: o pitoresco e o sublime. Enquanto a frequência deste último seria relativamente menor no conjunto de representações paisagísticas, o pitoresco teria uma maior presença em virtude de ser uma visão afirmativa “da ordem humana na paisagem, do controle e supremacia do homem sobre a natureza”<sup>138</sup>. Particularmente em relação às florestas tropicais do Brasil, afora as chaves de representação pitoresca ( que dispunha “plantas decorativamente arranjadas como se estivessem num jardim” ) e a sublimadora ( que, embora não deixe de apreender a natureza dinamicamente numa “agitação anímica”, também “apoia o

<sup>137</sup> WALLACE. Op. cit., p. 271.

<sup>138</sup> BELUZZO. Op. cit., p. 158.

conhecimento científico” ) “é preciso considerar outro sentido mais profundo e ancestral, o sentido da floresta como região do desconhecido, lugar impenetrável de todos os medos, que fica após os campos, muito além dos muros da cidade”. Ora, é justamente nesse último sentido e não em relação ao dinamismo da natureza, que se deve compreender o sentimento do sublime estético. As ondas do mar, para Humboldt, também obedeceriam a leis cósmicas e seu movimento não se insurgiria ao encontro harmônico da ação legislativa do homem com a dócil submissão dos fenômenos naturais. É o prazer doloroso que emana quando a expressão sucumbe ante a esfinge o que caracteriza o sublime<sup>139</sup>. Na citação de Wallace acima vê-se o quanto a escuridão da floresta atormenta a consciência alerta do naturalista.

A preferência manifestada por Wallace pelo cenário pitoresco ao sublime radica-se numa concepção de arte vinculada ao valor utilitário. Daí também sua defesa da paisagem já transfigurada da Europa ante à barbárie das floresta tropical amazônica. O olhar interessado do naturalista tende a reconhecer beleza onde a ordem luminosa se reflete. Curiosamente, segundo Wallace, mesmo Humboldt teria uma percepção afinada com a dele de que as regiões temperadas seriam mais cheias de encantos que os trópicos<sup>140</sup>; como se quisesse ele sugerir que tal avaliação laudatória da exuberância da região tropical foi inventada muito mais pela interpretação exagerada dada aos relatos do botânico prussiano que ao próprio. Wallace admite que na vegetação desta região existe maior variedade de formas e número de espécies que nas regiões temperadas, e, dentro dessa diversidade, indivíduos excepcionalmente belos. Todavia, o aparecimento destes é insular em meio a uniformidade da vegetação tropical, não conseguindo esses vegetais registrar numericamente sua presença no ambiente, “como sói acontecer nas

<sup>139</sup> “Ao invés da beleza, onde o estímulo da imaginação não interfere na intervenção do entendimento, onde, com efeito, as duas faculdades se equilibram e provocam uma síntese harmonizadora, o sublime, ao traspasar a força de síntese do sujeito, é o brilho-que-extrapola. Por isso, o sublime não caberia nas linhas da estética hegeliana, onde o elogio da arte como *Schein* se mostra antes como a de um brilho-que-conduz, que conduz à Idéia e, daí, justifica a subordinação da arte ao discurso da filosofia. Ser o brilho-que-traspassa significa diretamente: que não cabe nas dimensões do sujeito, que por ele então já não se deixa *expressar*”. LIMA. Op. cit., 1999, p. 232.

<sup>140</sup> “Humboldt, na sua obra ‘Aspectos da Natureza’, refere-se repetidas vezes ao contraste, entre as estepes da Tartária e os *llanos* do Orinoco. As primeiras, em plena zona temperada, exibem aspecto alegre, devido às maravilhosas flores que sempre as revestem; já as outras, nos trópicos, nada mais oferecem à visão que não seja sua monótona extensão de gramíneas e ciperáceas, aqui e ali surgindo uma flor sem coisa alguma de belo ou de especial”. Na sua argumentação, Wallace também cita a Darwin como tendo mesma opinião. WALLACE. Op. cit., p. 272.

campinas e nos bosques das regiões temperadas”<sup>141</sup> com uma quantidade menor e menos notável de plantas.

Na continuidade, Wallace justifica mais precisamente os motivos pelos quais a Europa teria, dentro do gênero pitoresco que tanto lhe apraz, mais belas paisagens. Não contemplamos qualquer objeto da natureza, diz ele, sem que intervenha uma “associação de idéias” que estabelece o valor do observado a partir do que sabemos de sua utilidade, história ou novidade. Assim, um campo de trigo tem uma beleza extra para nós, exemplifica Wallace porque nós o relacionamos ao uso que dele fazemos e ainda à simbologia religiosa que ele encarnou. Ora, não é diferente o que aconteceu nas florestas tropicais quando começou a ser freqüentada por naturalistas, conclui. O olhar deslumbrado destes, diante das novidades que o ambiente exótico lhes mostrava, fez com que, “sempre examinando este ou aquele exemplar”, tudo ali estivesse “revestido por essa aura extra de beleza”. Os objetivos taxionômicos do naturalista confundiram “o que não passa de interesse particular” com uma experiência estética plena de beleza, mas “que, na realidade, só *existe para ele*” [grifo meu]. Para defender a beleza das paisagens européias, a singularidade não menos digna de contemplação delas e que teria sido desprezada pelo hiperbolismo dos naturalistas, Wallace critica a visão romântica que de tal exagero brotou: “como a maior parte dos viajantes é constituída de naturalistas, seria talvez essa a causa das generalizadas idéias errôneas acerca dos trópicos, advindas da leitura de suas obras”<sup>142</sup>.

De sua parte, uma cansativa uniformidade é também o que Bates afirma depreender das paisagens que observa depois de dias navegando sobre o rio Amazonas no caminho das praias de Santarém:

No Amazonas, as perspectivas são de *permanente monotonia*, a menos que o barco navegue junto à margem, onde a *maravilhosa variedade e a beleza da vegetação* oferecem uma distração constante. Caso contrário, o que há para ver é a monotonia da vasta e pardacenta corrente, e a *interminável linha* das árvores da floresta, que se vai diluindo ao longe, no horizonte - semelhante ao mar - e se repete sempre à medida que o viajante avança, cansado da sua *uniformidade*.<sup>143</sup> [grifo meu]

Fugir à monotonia da “interminável linha” só com a penetração do olhar nos sítios promissores da floresta, “onde a maravilhosa variedade e a beleza da vegetação oferecem uma distração

<sup>141</sup> Id., *ibid.*, p. 272.

<sup>142</sup> Id., *ibid.*, p. 273.

<sup>143</sup> BATES. *Op. cit.*, p. 139.

constante”. Todavia, se aí a uniformidade se desfaz, não é por uma comoção diante do *conjunto* da natureza, mas sim pelo *isolamento* objetivo das formas nas grades da classificação taxionômica.

É o que fica demonstrado numa determinada passagem anterior do relato, quando Bates encontra-se na região de Cametá, entregue à observação dos beija-flores que encontra diariamente nos pomares cultivados por ali. Nesse lugar, é possível deparar-se com uma grande quantidade dessas aves, mas Bates só consegue discernir três espécies. Numa ocasião vê “um minúsculo espécime pertencente ao gênero *Phaethornis*”,

ele mergulhava depois ruflava as asas e alisava as penas, dando a impressão de que se divertia muito, sozinho ali naquele ensombrado cantinho protegido pelas largas folhas das samambaias e *Heliconiae*. Ao observá-lo, refleti que os poetas não precisavam inventar elfos e gnomos uma vez que a Natureza colocava ao alcance da nossa mão tão minúsculos seres<sup>144</sup>.

Somente na perspectiva de conjunto, a natureza pode se oferecer como potência superior à apreensão do sujeito. Quando um recorte nesse conjunto é efetivado, a linguagem taxionômica então pode novamente retomar seus direitos sobre o perceptível. Enfim, nessa pequena passagem, no deslizamento entre o “*phaethornis*” e os “gnomos”, parece ecoar todo a crítica - de que já tratamos - sobre a origem dos seres fantásticos no medo do homem não esclarecido diante dos fenômenos naturais; só que, agora, ultrapassando o âmbito da evolução da Razão entre os povos, apontando na direção do que seria uma exacerbada criatividade artística, demonstrando aos sonhadores poetas que a beleza também se revela na objetividade dos fenômenos naturais. Esta é a deixa para que exploremos o diálogo da Ilustração viajante com alguns escritores brasileiros envolvidos na Geração de 70 e voltados, em sua literatura, ao conhecimento e modernização da Amazônia.

---

<sup>144</sup> Id., *ibid.*, p. 72.

## **TERCEIRA PARTE**

**Dois escritores da Geração de 1870 e a Ilustração viajante**



## INGLÊS DE SOUSA

### Modernização social da Amazônia

Se dermos devida atenção às palavras de Flora Süssekind, o relato de viagem ilustrado já se impusera às primeiras gerações românticas como a mediação decisiva para o plasmar da identidade de uma nação que acabara de tornar-se independente. Claro que, nesse esforço romântico para dar a si uma *imagem integral* do Brasil, tratava-se menos de uma descrição objetiva que de uma proposta de conciliação política representada no campo literário: a imaginação meio educada pelo discurso científico daria às contradições efetivas da sociedade brasileira o véu harmonizador das paisagens pitorescas. Emergidos nessa terra de promessa, os brasileiros contemplariam nessa natureza romanticamente exibida, não os vestígios dos retoques da palheta apaziguadora, mas sua verdade telúrica. Para efetivar esse pacto social, seria necessário “produzir novos mapas político literários em que se retorn[asse] às ‘origens’, ‘essências nacionais’ e se figur[asse] um Brasil-nação pitoresco e unificado. Figuração que ao mesmo tempo que significa o ‘começo histórico’ de uma imagem, precisa negar que é algo que se ‘funda’”<sup>1</sup>, precisa simular-se como uma substância que imemorialmente ali estivesse. Usando das técnicas e valores da “ciência da viagem”, o narrador de ficção romântico estaria habilitado a figurar-se a essência nacional. Daí decorreria, segundo Süssekind, a importância pedagógica dos relatos ilustrados de

viagem para a literatura romântica brasileira: “o fato de o viajante ensinar a ver, organizar para os olhos nativos a própria paisagem e definir maneiras de descrevê-la. E desenhá-la”<sup>2</sup>.

Nessa altura de nossas indagações cabe perguntar-se acerca do diálogo tácito que os viajantes ilustrados da Amazônia mantiveram com os intelectuais brasileiros que se dedicaram também a conhecer e revelar os habitantes e características dessa região para um público que, a despeito da localização em seu próprio território, percebia aquela hintelândia equatorial ainda sob lentes do maravilhoso, do exótico. Fronteira interior às próprias fronteiras do país, a Amazônia clamaria por cartógrafos que a inserissem nos mapas esclarecidos de uma consciência soberana, que subtraíssem às especulações da imaginação as potencialidades reais que poder-se-iam ali rentabilizar. O juízo de Alexandre Rodrigues Ferreira de que se tratava de uma terra abandonada a si mesma chegava ao final do século XIX como uma constatação ainda válida. Na esteira da geração de 70, é no intuito de espriar luzes sobre uma Amazônia recalcitrante às penetrações civilizatórias que, com modulações específicas, os textos de Inglês de Sousa e Euclides da Cunha se efetivaram. Veremos que para estes dois escritores o modelo de investigação científica era a matriz das formas representativas com que a literatura deles dialogou. Primeiramente, dediquemo-nos à abordagem da fortuna crítica e do romance mais celebrado de Inglês de Sousa, *O Missionário*, como também a alguns de seus contos; depois serão os textos resultantes da viagem de Euclides da Cunha pela Amazônia nosso novo objeto.

Já na abertura do prólogo que fez para a segunda edição de *O Missionário*, de 1889, Araripe Júnior cita o nome de vários viajantes que percorreram a Amazônia. Seu objetivo é aproximar a qualidade paisagística do romance em questão com a fidelidade estética de uma série respeitável de viajantes amazônicos:

*O Missionário* é um livro que entontece, embriaga e farta como uma bebida forte do Amazonas. Em suas páginas encontra-se a vida que pode existir em uma obra copiada do natural. Embora se trate de um trabalho feito por um escritor sóbrio e comedido em suas manifestações, vê-se que o autor de *O Missionário* possui grande vigor de imaginação, intensidade passional e esse colorido quente peculiar a todos que têm convivido com os habitantes da zona equatorial. Paraense nascido em Óbidos, o Dr. Inglês de Sousa, durante os primeiros anos de sua vida, perlustrou as margens do grande rio e aí recebeu as impressões que deviam enriquecer a palheta do paisagista. Grande analogia existe entre a placa fotográfica e a sensibilidade humana. Exponha-se qualquer poeta ao sol abrasador daquelas regiões majestosas e tê-lo-ão transformado em um colorista de primeira ordem. Foi o que sucedeu com o escritor de que me ocupo. A força sugestiva da Amazônia

<sup>1</sup> SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é Longe Daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo : Cia das Letras, 1990, p. 61.

<sup>2</sup> Id., *idid.*, p. 39.

dominou-o o que é um fato celebrado por todos os viajantes. Não há livro escrito sobre o Amazonas que se não ressinta de um colorido singular. É ao maravilhoso dessas tintas que devem todo o seu valor artístico os livros de Emile Carrey, de Gomes de Amorim, de Agassiz, de Bates, de Herbert Smith.

Araripe serve-se de uma intuição entusiasmada com a natureza amazônica que, fundando-se num pressuposto mesológico, conclui que o que dela se possa dizer, só confirma seu efeito dionisiaco sobre aqueles que a experimentam. Um silogismo articula as declarações: Uma obra de arte pode copiar o natural; o Amazonas é natureza de uma qualidade pitoresca; logo, “não há livro escrito sobre o Amazonas que se não ressinta de um colorido singular”. Tal silogismo revelar-se-ia em toda enumeração de viajantes a que o maravilhoso das cores amazônicas impregnou e na qual encontramos o nome de Bates, justamente ele que, como vimos, confessava-se por vezes entediado com a monotonia daquela floresta equatorial. É que na ênfase dada por Araripe à ação arrebatadora do selvagem ambiente amazônico sobre aqueles que o penetram, a monotonia transforma-se em entusiasmo. Metamorfose íntima que o próprio crítico biograficamente assinala:

Eu mesmo que escrevo estas linhas, ainda hoje quando me recordo das cenas que ali observei, menino, sinto o arrepio de uma forte sensação retrospectiva; e, no soçobro do entusiasmo, julgo antever a frase emotiva que revigora a expressão literária. Ainda hoje e com a mesma grandeza vejo passarem por diante dos meus olhos aquelas misteriosas e selvagens florestas dominadas pela monotonia soberana de rios infindáveis.<sup>3</sup>

Araripe narra então um episódio vivido na grande foz do Amazonas quando menino. Numa canoa tripulada por tapuios tiveram de refugiar-se celeremente nos recônditos de um igarapé antes que a pororoca os apanhasse. A narrativa apresentada por ele expressa uma experiência sublime vivida na vastidão surpreendente da Amazônia. O medo suscitado pela noite que agita a floresta num pulular fantasmagórico inscreveu-se na alma do infante “como se o sobrenatural ali estivesse acenando do escuro”. O fenômeno natural da pororoca é descrito sob uma atmosfera onírica, onde os espíritos da mata ainda não se retraíram à incredulidade dos homens, mas passeiam naturalmente ante os olhos febrilmente excitados da criança:

Era a pororoca que enfim chegava. Um rugido indescritível atroou nos ares, propagando-se em outros mil tons que se perdiam pelas arcarias da selva sem limites; e num crescendo diabólico, ao qual pareciam assistir todas as bigornas do inferno invisível, a onda alva e espumante, de longe mal pressentida, aturdiu-me até a paralisação do sentido auditivo. E assim passou por junto de nós todos transidos o pesadelo da natureza amazônica.

<sup>3</sup> SOUSA. Inglês de. *O Missionário*. Prefácio e apêndice de Aurélio Buarque de Holanda; prólogo de Araripe Júnior. Rio de Janeiro ; Tecnoprint, s/d.

O objetivo de Araripe, exposto o efeito maravilhoso da Amazônia sobre os que a conhecem *in loco*, é elogiar a capacidade de representação pictórica de *O Missionário* e marcar uma diferença “saúdável” entre o melancólico romantismo e o naturalismo então considerado a expressão literária dos valores da ciência. Do ponto de vista antropológico, o naturalismo revelaria o fundo instintivo sobre o qual o homem negativamente se ergueu ao mesmo tempo que poria no ridículo a santidade dos heróis construídos, ingenuamente, à margem do inevitável mundo natural.

Já se disse, porém, que na literatura brasileira romantismo e realismo-naturalismo não se delimitam exclusivamente; que há imbricações, misturas diante das quais a descontinuidade se retrai, torna-se difícil de ser apontada. Assim também acontece com os argumentos de Araripe para situar a diferença naturalista de *O Missionário* face à melancólica representação romântica da natureza: o critério avaliativo ainda era romântico e consistiria no vínculo telúrico do paraense com a terra onde nasceu.

Ora, tal argumento que vincula o mérito de uma obra naturalista ao fato de ser “copiada do natural” não deixa de implicar a crença romântica na reflexão da especificidade da natureza no gênio de um povo. O valor da natureza amazônica como matéria paisagística em Araripe denuncia essa exageração nacionalista. Qualquer poeta exposto àquela região, como uma placa fotográfica, revelar-se-ia em suas imagens “um colorista de primeira ordem”. Menos o poeta romântico. Quando compara Inglês de Sousa e Chateaubriand, o primeiro será infinitamente superior, moderno, não porque as paisagens da América do Norte descritas em *Atala* produzam, ao contrário da Amazônia, um efeito na “alma merencório e triste”, mas porque o segundo não era nem americano, nem naturalista. O nativo, este, quando se esquece das leituras dos “livros torturados da decadência européia”, volta-se num fulgor de atividade, entusiasmado para a contemplação das paisagens da terra natal. Chateaubriand, vítima da melancolia romântica, faria a natureza americana enlutar-se das mórbidas paixões contrariadas de Rene. Já Inglês de Sousa, norteado pela objetividade científica, apreendendo a paisagem amazônica no negativo de sua sensibilidade, faria Pe. Antônio, o protagonista do seu romance, cantar hinos eufóricos de louvor à natureza, quando da redescoberta de seu “temperamento genital” de amazônida reprimido pela educação monástica que recebera. Em suma, o argumento nativista da diferença nacional gerada a partir da particularidade da terra defendido pelos românticos, é retirado a eles para, transvestido

numa retórica otimista e maquiadamente naturalista, cumprir a mesma função ideológica de sugerir identidade entre a terra e os habitantes que nela vivem. De qualquer modo, o nacionalismo vê-se dependente de duas correntes de idéias importadas para insuflar o orgulho local.

E na verdade, quando lemos o romance de Inglês de Sousa não encontramos nele esse poder de representação da natureza amazônica sublinhado por Araripe. Essa ausência a posteridade logo notou. Mesmo assim, na fortuna crítica que *O Missionário* desenvolveu depois de Araripe, a disputa pelo discernimento da qualidade característica deste romance, como pintura esmerada da natureza equatorial, ou como álbum de tipos da sociedade sertaneja do Amazonas, constitui o eixo das considerações. Discordando dos quadros coloridos que Araripe percebera, José Veríssimo, por exemplo, acreditava que o aspecto paisagístico de *O Missionário* fosse esmaecido porque Inglês de Sousa pintava de memória, faculdade que descoloria as vivíssimas impressões que o imediatismo da percepção proporciona<sup>4</sup>. Lúcia Miguel-Pereira, concordando implicitamente com Veríssimo, acusava falta de espontaneidade nas paisagens oferecidas por aquele autor paraense, o que o fazia cair nos clichês pitorescos. Contudo, nos seus romances anteriores, quando a experiência de sua infância em Óbidos não jazia numa lembrança nostálgica, a natureza amazônica possuía representações mais dignas de mérito. Porém, não a natureza em si, mas “nos seus efeitos sobre os indivíduos”, que só em *O Missionário* seriam malsucedidamente representados. No todo, o grande valor da obra de Inglês de Sousa seria o de “documento social, fixando aspectos vários da Amazônia”<sup>5</sup>.

Também na contramão das idéias de Araripe, Sergio Buarque de Holanda elogiará *O Missionário* justamente por aquilo no que ele, ironicamente, não foi fielmente naturalista como o fora Júlio Ribeiro<sup>6</sup>. Particularmente, porém, as considerações de Araripe serão julgadas sobretudo inconsistentes no que se referem às qualidades de paisagista de Inglês de Sousa. A Amazônia nunca aparece em *O Missionário*, argumenta Holanda, senão na miragem dos “chichês mais gastos”. Nada tem ela no romance desse “mundo cheio de mistérios e onde a vida civil parece mero acidente”. Tais considerações, contudo, mais atingem a desatenção de Araripe que o livro de

<sup>4</sup> VERÍSSIMO, José. “Um romance da vida amazônica”. In: *Estudos da Literatura Brasileira*. 3ª. Série. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1977, p. 21

<sup>5</sup> MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. “Inglês de Sousa”. In: *História da Literatura Brasileira: Prosa de Ficção de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro : Livraria José Olympio; Brasília : INL, 1973, p. 160.

<sup>6</sup> HOLANDA, Sergio Buarque de. “Inglês de Sousa: ‘O Missionário’”. In: *O Romance Brasileiro de 1752 a 1930*. Org. Aurélio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro : O Cruzeiro, 1952, p. 167-74.



Inglês de Sousa, pois a representação de paisagem nunca fora seu objetivo. Quando muito, contentava-se em descrever a floresta na sua generalidade, não na sua especificidade amazônica. Estas ponderações são decisivas para que ao escritor paraense seja atribuído o mérito maior de “fixador de tipos e costumes”, mas que “jamais passou de paisagista pobre”. Ainda acusando Araripe de “destemperado” pela comparação com Chateaubriand, Holanda frisava o quanto as paisagens descritas pelo escritor francês eram resultado menos da contemplação *in loco* que da reelaboração ficcional a partir de outras fontes<sup>7</sup>.

Relativamente a destoar dessa constante referência seja à pintura de paisagem, seja ao documentário social, estão as observações de Wilson Martins: sua ênfase interpretativa recai sobre a reflexividade histórica de um acontecimento social brasileiro, reflexividade que *O Missionário* executaria em si. Para Martins, o grande motor argumentativo do romance de Inglês de Sousa seria a reavaliação naturalista da “Questão dos Bispos”<sup>8</sup>. Esta polêmica que agitou o Brasil Imperial mais vigorosamente no terceiro vintênio do século XIX dizia respeito à participação da Igreja Católica - no Brasil, de feições predominantemente ultramontanas - nas decisões seculares<sup>9</sup>. O Bispo do Pará, D. Macedo, tornou-se célebre por suas atitudes que visavam a prática exclusiva do culto católico no Brasil, por sua perseguição aos padres em concubinato, sua reação aos liberais e republicanos que visavam desautorizar a influência da Igreja nas decisões políticas do Estado, além de coordenar um Seminário em Belém sob a doutrina ultramontana. No romance, presumivelmente vindo deste Seminário, Padre Antônio torna-se o novo pároco da vila amazonense de Silves, lugarejo já atravessado pela “Questão dos Bispos” e dividido entre o partido dos maçons e o dos padres<sup>10</sup>.

É envolto por essa polêmica em torno da secularização das ações do Estado que o novo eclesiástico vêm substituir o falecido Padre José: um pândego e amasiado que pouco se empenhara em sua vocação sacerdotal. Padre Antônio, um moço que acaba de sair do Seminário, onde aprendera verdades indemonstráveis, tem pela frente, a fim de “exercer as funções tão elevadas como as de pastorear um povo”... “o problema prático da vida”<sup>11</sup>. É essa falta de

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p. 169.

<sup>8</sup> MARTINS, Wilson. *História da Inteligência no Brasil*. Vol. IV. São Paulo : Cultrix. s/d, p. 379-84.

<sup>9</sup> VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília : UNB, 1980.

<sup>10</sup> A respeito das relações entre os maçons e os valores da *Aufklärung*, confira: BARATA, Alexandre M. “A maçonaria e a ilustração brasileira”. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. I (1) : 78-99, jul-out, 1994.

<sup>11</sup> SOUSA, Op. cit., p. 44.

embasamento numa cultura científica, ciente dos seus limites e da sua subordinação aos objetivos pragmáticos da nova sociedade republicana e industrial, que o narrador d'*O Missionário* acusa como responsável por fazer sucumbir o jovem padre aos mesmos vícios de seu antecessor.

Poderíamos ler *O Missionário* como o texto que, falando a partir de um governo já republicano, 'passa a limpo' cerca de vinte anos depois a "Questão dos Bispos". Mas, para não sucumbirmos a uma interpretação estreitamente reflexiva, refratemos a discussão para outro nível do jogo de forças histórico que não se limite à constatação de fatos da política nacional no romance. Tentemos lê-lo - enquanto experimento naturalista visando à modernização do país - como romance que defende a substituição do fundamento teológico pelo fundamento positivo como legitimador da ação prática. Devido a essa exigência moderna de compatibilizar a crença religiosa aos objetivos da razão de Estado que Padre Antônio compreender-se-á incapaz de agir segundo os mandamentos para a salvação da alma. A trama desse romance busca marcar que não há mais sentido para a ação política e moral legitimar-se em leis "advindas" do *outro mundo*, devendo esta fundamentar-se nas exigências práticas *deste mundo*. Acompanhemos o desenvolvimento da trama.

Diferentemente de seus predecessores, o ex-seminarista é exemplar no cumprimento de suas ações rituais para uma comunidade que saboreia essa novidade clerical. Contudo, o ardor da fé começa aos poucos a se esvaziar entre os fieis e a chegada da época da colheita de castanhas ameaça esvaziar também a vila e a igreja local, já que "muitas famílias, preocupadas com os arranjos da viagem, esqueciam os deveres religiosos"<sup>12</sup>. É essa submissão do mundo religioso ao mundo da economia capitalista que Padre Antônio não compreende e, aproveitando-se de um casamento que envolveu toda a vila, "sobre o parapeito do púlpito, trovejou contra a devoção do povo de Silves, condenando, numa eloquência cálida e correta, o amor do lucro que o levava a abandonar pelos negócios o caminho da salvação"<sup>13</sup>. O efeito do sermão sobre o povo se esvai, porém, com o tempo.

O jovem padre não aprendera a lição comteana de que é impossível ao homem conhecer de modo absoluto as causas primeiras e últimas, de que são os motivos práticos que ditam os objetivos especulativos, de que o estágio teológico foi necessário à evolução do homem mas que agora este percebeu através das investigações positivas que o mundo não fora "concebido como

---

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, p. 73

essencialmente ordenado para o seu uso”<sup>14</sup> e de que ele deve indefinidamente aperfeiçoá-lo sem esperança de furtar-se-lhe. Padre Antônio não tivera a educação necessária para evoluir até o esvaziamento das explicações sobrenaturais substituindo-as pela análise positiva dos fatos. Em função dessa deficiência especulativa incapaz de se dar os limites científicos, sua ação no mundo da crescente laicização industrial torna-se anacrônica, ou melhor, quixotesca<sup>15</sup>.

Padre Antônio, a fim de refrear os instintos de amazônida criado junto ao ambiente agreste, toma as histórias heróicas do cristianismo como modelo para ação no mundo. Diferentemente de seus colegas de seminário para quem “os exemplos de abnegação e de sacrifício dos Mártires da Igreja” não possuíam outra finalidade senão o uso prático nas pregações, Padre Antônio quer tornar as narrativas do cristianismo primitivo em outra coisa que fábula. Como Quixote ele quer viver no mundo esse ideal. Não compreende ele que se no âmbito da teoria do conhecimento sua posição religiosa está ultrapassada pelo pragmatismo industrial, como decorrência, no âmbito da conduta ética, o homem deve tomar consciência da cisão com o ilusório fundamento divino de sua existência.

Sob esse aspecto, o romance de Inglês de Sousa e *Discurso sobre o Espírito Positivo* de Comte dialogam e se complementam. É a substituição do fundamento teológico da moral por um positivo - o bom senso - o que ambos reivindicam como necessário para acompanhar eticamente a evolução científica do homem. Se na evolução antropológica os instintos animais se viram dominados a ponto de permitirem a sociabilidade por uma regra de fundo religioso, agora é necessário ultrapassá-la com uma moral laica, sem expectativas de um prêmio divino pelos atos socialmente abonáveis, mas apenas com a consciência do valor superior da espécie sobre o indivíduo. O homem descobre em si o incontido da vontade que ele deve conter sob as regras do convívio social para afastar-se da noite selvagem de onde proveio. A manutenção da ordem e o melhoramento progressivo do homem se realizam ao fazer prevalecer “os eminentes atributos que distinguem a mais nobre humanidade da simples animalidade”<sup>16</sup>. Para Comte, os deuses inventados pela imaginação serviram como espelho onde a religião fazia ver a natureza humana em forma superior. Para alcançar essa imagem, a ação moralmente orientada pelos sacerdotes servia de

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, p. 78

<sup>14</sup> COMTE, Auguste. *Comte* (Os Pensadores). São Paulo : Abril Cultural, 1978, p.46.

<sup>15</sup> Martins e Holanda observam também no romance de Cervantes uma matriz sobre a qual *O Missionário* se articula.

<sup>16</sup> COMTE. *Op. cit.*, p. 71.

mediação. Num universo laico, não há mais como sustentar argumentativamente essa justificativa transcendental para assegurar o valor da ação socialmente aprovável: tudo deve reportar-se à imanência utilitária. Numa perspectiva imanente, o homem é agora dilacerado pelo retorno dos instintos egoístas que a sociabilidade vigilante deve reprimir. O duplo do homem já não é transcendência divina, porém sua animalidade latente.

Padre Antônio, desde o seminário vive essa contradição em seu espírito. Menino criado livremente nos arredores da fazenda amazonense, junto à sensual natureza, quando é enviado para o Seminário de Belém, recebe toda uma formação disciplinar aplicada a fim de ‘domá-lo’. Essa nova vida acaba por deixá-lo melancólico e cheio de dúvida. “As lutas que sustentara consigo mesmo haviam robustecido a vontade, que sobrepujara o ardente temperamento de campônio livre, disciplinando os instintos egoísticos da carne jovem”, mas nada lhe garantia que sua alma alcançasse a salvação. Quando faz o “estudo dos tempos heróicos do cristianismo”, conclui que só uma ação extremada, sacrificando a si mesmo a testemunhar sua fé pelo martírio doloroso, poderia se revelar como uma ponte entre o aquém e o além, garantindo seu nome no rol dos eleitos.

Pensara, no seu terror, que nada eram esses sofrimentos, desde que com eles, rigorosamente, se comprava - dá cá, toma lá - a salvação eterna. Julgara-se então capaz do mais cruel martírio, e o próprio S. Quintino não lhe levaria a palma do prazer com que se banhara em azeite fervendo e se deixaria fritar em pez derretida.(...) E, mau grado seu, os ardores da sensualidade que procurara comprimir voltavam-lhe em bando sem disciplina, evocando a lembrança de grandes pecadores convertidos, e dando-lhes uma ânsia de cometer mais pecados ainda para remi-los todos por um arrependimento sincero, capaz dos maiores sacrifícios e tormentos. Uma vez requieimava no fogo da concupiscência, sonhando as maiores devassidões em que se atolasse numa assentada na plena imundície dos vícios mais desregrados, para saciar a fome de deleites que o devorava, e poder, morta de gozo a parte terrena e demoníaca do seu ser, elevar a alma às regiões sublimes do Amor Divino, pura de toda a mancha de interesse carnal. Outras vezes, queria imaterializar o corpo, dominando-lhe os apetites com o estoicismo de S. Vicente de Paulo ou de Santo Efrém, invejando as tentações que sofreram, somente pelo gosto de as colafizar (sic) sobranceiramente.<sup>17</sup>

Padre Antônio não descarta a possibilidade de contrariar a evolução positiva do século XIX, mostrando ser possível estabelecer verdades sobre o indeterminado, o divino. Em seus delírios solitários acredita que “com a eloquência da sua palavra, com a santidade de sua fé seria o traço de relação entre o Criador e a criatura, anjo do Senhor, baixando a terra para anunciar o Verbo, homem elevado acima da humanidade para prestar serviços a Deus”<sup>18</sup>. Com o intuito de restabelecer a ponte com o sobrenatural, Padre Antônio resolve empreender uma viagem ao Porto

<sup>17</sup> SOUSA. Op. cit., p. 52.

dos Mundurucus para catequizar os selvagens antropófagos e salvar, por um ato de mártir, sua alma.

Nietzsche afirma que as religiões primitivas se fundavam no postulado de que a matéria e o espírito mantinham relação, sendo esse postulado a origem nas crenças mágicas que coagiriam o espírito a realizar determinada ação, através de um elemento material associado, como o vodu, por exemplo. O catolicismo com todo o seu inventário barroco de promessas aos santos e templos êmulos do esplendor celeste é, sob certo sentido, o herdeiro desse postulado que estabelece vínculo comunicativo entre a materialidade tornada símbolo religioso e a aspirada transcendência divina, entre a obra orientada pela Igreja e a aprovação de Deus. Com o Protestantismo, o homem viu essa ponte ruir sob a pressão de uma razão que minou a possibilidade de uma ação condicionada neste mundo afetar o incondicionado mundo divino. Para Lutero, o valor atribuído às obras pela Igreja arrogar-se-ia de um poder de coação sobre Deus, obrigando-o a salvar o homem. Um absurdo! já que a salvação só a soberana graça divina consente. Toda ação efetuada pelo homem é uma ação restrita ao mundo e à servidão das coisas e, assim, pensa Lutero, impotente para resgatar nossa verdadeira origem divina. O calvinismo acaba por ser a consciência prática que supera a solidão abismal deflagrada pela exigência rigorosa do raciocínio de Lutero, legitimando a ação: mesmo que o absoluto não se possa realizar pelo homem, há algo que este pode realizar. Esse algo diz respeito à “extremidade do possível”<sup>19</sup>, à resolução do problema prático das necessidades do homem e sua satisfação com as coisas. A organização da vida social deixa de obedecer prioritariamente ao aspecto religioso para dar-se conformação segundo o interesse econômico. Incapaz de nos reconciliar com nossa verdade divina, a religião passa a ser mais ou menos tolerada por uma organização social cada vez mais voltada à utilidade exterior das coisas, à *sujeição das coisas a si*.

Essa silenciosa mudança histórica do papel da religião em relação ao Estado reflete-se na trama de *O Missionário*. Nela, também encontramos aquela mesma adequação do religioso à razão de Estado que vimos articular-se na *Muhuraida*. Contudo, já destituída essa tolerância de qualquer resquício de piedade sincera. Veja-se como a laicização dos fins da atividade humana é exposta pelo exator da fazenda geral e provincial de Silves, o capitão Fonseca, quando defende a busca do lucro ser um princípio fundamental para a manutenção do Estado:

---

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, p.115-6.



Sem castanhas e sem pirarucu, sem óleo e sem cacau, os cofres ficariam exaustos e onde iria parar o Estado? O Estado antes de tudo, Sr. Macário, porque o Estado somos todos nós. Não digo que não se seja religioso, isso não! A religião é uma coisa necessária ao povo. A religião é um freio, não há dúvida, eu o reconheço, mas enfim, concluiu com ironia fina, sorrindo discretamente na espessa barba negra, a religião não produz castanhas e sem castanhas não há impostos.<sup>20</sup>

Ora, diante da redução do homem ao mundo das coisas devido a sua impossibilidade prática de superar as condições materiais de existência, o que pode agir um pastor para guiar sua alma à salvação? Somente o absurdo da fé promete-lhe transcendência. Por isso, Padre Antônio arquiteta um ato voltado à catequização dos selvagens mundurucus para prová-la. Aqui começa o irônico aprendizado desse missionário.

No mundo republicano, a ação deve estar voltada para a sociedade e não mais para o além maravilhoso. Evidentemente, isso não deixa de ter conseqüências para a imagem que o homem faz de si e do universo onde existe. Daí que numa mistura de romantismo e naturalismo *O Missionário* parece uma espécie de romance de formação às avessas, cuja aprendizagem narrada não visaria mostrar a elevação enobrecedora do espírito do protagonista, mas a constatação da vileza incontornável. Desenvolver “*a conciliação da consciência às conveniências*” é, em suma, o aprendizado que Padre Antônio de Moraes vem experienciar em Silves e que é ironicamente narrado enquanto fracasso das aspirações humanas à bem-aventurança celeste. O destino de Pe. Antônio confirma a validade dos novos limites seculares a que a ação prática deve submeter-se.

Junto do maquiavélico sacristão Macário, o verdadeiro guia da aprendizagem<sup>21</sup>, o jovem padre parte em busca do seu pretense destino. Depois de muitos percalços, encontra alguns índios mundurucus que, longe de se subjugarem a ação catequética dos missionários, perseguem-nos. Logo depois, Macário covardemente abandona o padre na floresta quando toma, devido ao pavor impresso na alma pelo encontro anterior com os mundurucus, dois tapuios, Felisberto e seu avô, João Pimenta, por selvagens antropófagos. De volta a Silves, Macário inventa uma história milagrosa para ocultar sua covardia e justificar heroicamente a morte do padre, que crê realmente aniquilado nas mãos dos mundurucus. Enquanto isso, o missionário é acolhido no recôndito sítio

<sup>19</sup> BATAILLE, G. *A parte maldita*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro : Imago, 1975, p. 147-73.

<sup>20</sup> SOUSA. Op. cit., p. 73.

<sup>21</sup> Leia-se as declarações do personagem: “- Ah! Se eu não fosse, pensava o sacrista continuando nas suas cogitações, se não fosse o *macavelismo*, as coisas estariam piores do que estavam. Padre Antônio de Moraes poderia bem arrumar a trouxa, apesar de ser a pérola dos Padres, um homem que era uma coisa espantosa! Mas, franqueza, franqueza, não tinha prática da vida”. Id., *ibid.*, p. 71.

do falecido Padre João da Mata, uma espécie de *garçonnière* para os usos do sacerdote que antes ouvimos dizer que lá “morreu nos braços de uma mameluca”. Clarinha, neta de João Pimenta e filha do Padre João da Mata, perturba a decisão de vontade de Padre Antônio de tornar-se santo pelo martírio, fazendo-o por fim sucumbir à sua sensualidade cabocla, adensada pela atmosfera lúbrica do sítio amazônico. Quando resolve, fascinado com o reencontro da sexualidade reprimida, deixar a catequese dos mundurucus para depois, o missionário justifica-se maquiavelicamente com o argumento de que “o arrependimento lavava todas as culpas!”<sup>22</sup>. Porém, a notícia de sua sobrevivência ameaça chegar ao conhecimento de Silves, e Padre Antônio retorna para lá disposto a combinar convenientemente com Macário as versões mascaradoras dos fatos, pois “nem por estar vivo e são, nem por ter deixado de converter mundurucus, era menos digno dos elogios, da fama e da reputação [de missionário] alcançada nas duas províncias que o Amazonas banha”<sup>23</sup>. Mas não esquece, como outrora o Padre João da Mata fizera, de instalar Clarinha nas proximidades ocultas da vila para o seu eventual deleite sexual.

Termina a aprendizagem de Padre Antônio. A salvação se torna mundanidade; o altruísmo, egoísmo; a consciência, conveniência. Macário, o sacristão glutão que sabe usar do “*macavelismo*” para a “conciliação da consciência às conveniências” conduziu o “santo” Padre Antônio à ação prática, salvando-o do “puro subjetivismo dos mártires e dos loucos”, desatentos às condições objetivas da existência.

Sobre esse desfecho de velhacaria conjunta o narrador expõe suas opiniões acerca da fragilidade do fundamento religioso para assegurar o domínio moral:

E como os senhores Padres do Seminário haviam pretendido destruir ou, ao menos regular e conter a ação determinante de hereditariedade psico-fisiológica sobre o cérebro do Seminarista? Dando-lhe uma grande cultura de espírito, mas sob um ponto de vista acanhado e restrito, que lhe excitara o instinto da própria conservação, o interesse individual, pondo-lhe diante dos olhos, como supremo bem, a salvação da alma, e como meio único, o cuidado dessa mesma salvação. Que acontecera? No momento dado, impotente o freio moral para conter a rebelião dos apetites, o instinto mais forte, o menos nobre, assenhora-se daquele temperamento de matuto, disfarçado em padre de S. Sulpício. Em outras circunstâncias, colocado em meio diverso, talvez que viesse a ser um santo, no sentido puramente católico da palavra. (...) Mas nos sertões do Amazonas, numa sociedade quase rudimentar, sem moral, sem educação... vivendo no meio da mais completa liberdade de costumes, sem a coação da opinião pública, sem a disciplina de uma autoridade espiritual fortemente constituída... sem estímulos e sem apoio... devia cair na regra geral dos seus colegas de sacerdócio, sob a influência enervante e corruptora do isolamento, e entregara-se ao

<sup>22</sup> Id., *ibid.*, p. 195.

<sup>23</sup> Id., *ibid.*, p. 229.

vício e à depravação, perdendo o senso moral e rebaixando-se ao nível dos indivíduos que fora chamado a dirigir.<sup>24</sup>

Quero sublinhar que o ensinamento hedonista proporcionado a Padre Antônio por esse Sancho Pança equatorial, Macário, seria, na percepção de Inglês de Sousa, menos uma posição particular que uma constante moral dos habitantes daquele sertão potâmico. Os dilemas em que o jovem padre se envolve quando a atração pela mameluca e os deveres do ofício de sacerdote contrapõem-se só são resolvidos com o redespertar da concepção hedonista e cínica que correria no sangue do caboclo amazônico. O tapuio não desprezaria as vantagens que pode desfrutar no presente porque sabe sempre haver espaço no futuro para a remissão das faltas:

Felizmente o senso comum do campônio, que as teorias e a disciplina do Seminário não lhe haviam tirado, espancava as dúvidas da mente escaldada pelo terror dum castigo imediato e que nada fazia prever. Adormecer na segurança do bem-estar atual, reservando para mais tarde os cuidados da salvação eterna, era verdadeira filosofia prática que o amazonense adotava, que a floresta, o rio, toda a natureza amazônica ensinavam numa fresca madrugada. Adiar era ganhar tempo, sem perder coisa alguma; graças à infinita bondade do Criador sempre havia tempo para remir as graves culpas, e disso dera exemplo Cristo perdoando à Madalena os seus lúbricos amores.<sup>25</sup>

Ora, essa natureza generosa da Amazônia, paradisíaca em sua abundância de gêneros que se dão gratuitamente ao homem sem que o labor faça a mediação e que fora apontada pela ilustração viajante como a causa da indolência geral que ali se verificava, restando o progresso, é recebida pelos intelectuais brasileiros como um fato inquestionável. Sob essa ótica, Veríssimo reforça a visão depreciativa construída historicamente a respeito das populações amazônicas, ao ressaltar a exatidão e vivacidade com que Inglês de Sousa teria retratado esse aspecto moral degradado a que mesmo os homens mais eminentes, ali, deixam-se arrastar.

É constante em todos os observadores a nota de indiferença do caráter brasileiro. Em matéria religiosa essa indiferença é, parece-me, desmarcada. Essa indiferença geral, e especialmente religiosa não creio seja em parte alguma do Brasil maior que na Amazônia. Aliás a predominância acolá do elemento indígena, a grande facilidade da vida em uma gente acomodada a todas as circunstâncias e condições dela, explicam este saliente rasgo do seu caráter. O Padre Antônio de Moraes pertencia bem ao seu meio e, talvez, à gente nele dominante. Criara-se na vida solta e dissoluta dos sítios e fazendas de Igarapemiri, que deixou nome indigno na tradição paraense.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Id., *ibid.*, p. 207.

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, p. 195.

<sup>26</sup> VERÍSSIMO. *Op. cit.*, p. 22.

Deixemos, contudo, a análise da atitude dos intelectuais brasileiros em relação à cultura das populações amazônicas para um momento posterior. Refaçamos, agora, sucintamente o percurso de Padre Antônio. Ele faz uma viagem na exterioridade amazônica para obter a salvação integral de sua alma. Libertar-se de uma sociedade laica, sujeita ao amesquinamento da alma a que a servidão das coisas nos empurra, é o objetivo do sacrifício de si mesmo que Padre Antônio pretende empreender. Fugir do mundo profano pela destruição da “relação utilitária” a que estamos reduzidos pela necessidade prática, negar a si mesmo utilidade para resgatar sua distinção divina, tornam-se os motivos para a ação de mártir. É esse o sentimento que lhe percorre enquanto segue o seu destino de mártir catequizador de mundurucus, numa paisagem que gradativamente torna-se mais deserta de homens e de signos à proporção que avança na mata.

Naquela região inteiramente despovoada e sujeita às correrias dos índios bravos, entrava de repente num mundo novo, longe da vida social. (...) Ia, enfim, achar-se face a face com a grande e virgem natureza, num *tête-à-tête* misterioso em que poderia desabafar as dores secretas do coração dilacerado por sentimentos incompreensíveis; pensar e falar sinceramente, pondo o peito a nu, reconhecer-se a si próprio, ser franco consigo mesmo, propondo e resolvendo com lealdade, despido de todos os preconceitos, de todos os prejuízos de educação e de doutrina, o até ali insolúvel problema da natureza humana.<sup>27</sup>

Romanticamente, Padre Antônio pensa poder despojar-se de tudo com que o mundo lhe vestiu para reencontrar sua natureza purificada. Ora, depois que escapa “milagrosamente” do encontro com os mundurucus que natureza é essa que Padre Antônio encontra no sítio que foi do lúbrico Padre João da Mata? Um Éden pronto para pecar preparado por um antecessor, um paraíso para ser perdido novamente. “Longe da vida social”, ponto extremo da odisséia onde pensava encontrar a “catedral da natureza” esperando o pastor da mensagem divina, depara-se ele com a duplicidade da sua própria natureza humana, selva e jardim que se enfrentam, tal como o sítio que o acolhe:

A margem esquerda, em que estava o sítio, formava um contraste, a modo de propósito, com a banda fronteira, pois ao passo que esta oferecia imperfeito espécimen da mais virgem e rude mata do Amazonas, o que exaltava a imaginação de Padre Antônio de Moraes, o local do sítio do velho tuxaua fora completamente modificado por mãos inteligentes de homem de bom gosto.<sup>28</sup>

A exterioridade desse sítio é já a intimidade dilacerada do missionário. Essa natureza com a qual se defronta acaba por lhe roubar as pretensões de transcendência oferecendo, em contrapartida,

<sup>27</sup> SOUSA. Op. cit., p. 140.

<sup>28</sup> Id., *ibid.*, p. 182.

uma imagem de si fraturada pelo animal e o homem. Retorno da reprimida sensualidade de uma infância livre nas matas que ameaça romper o frágil hábito da educação do Seminário. Despido de todos os atributos sociais, de todas as suas funções práticas e da vigilância do outro, Padre Antônio não vê emergir-lhe o santo, mas a torrente de instintos que o fará desembocar nos braços da jovem Clarinha.

Padre Antônio descobre que o homem não pode resgatar na natureza a sua pureza íntima. No máximo, o homem só pode reiteradamente domar a natureza para, num dia sempre por vir, dispor livremente de si. Agora, só a servidão das coisas, dimensão exclusiva sobre a qual o homem pode agir. Àquele que busca furtar-se da ação obreira no mundo, àquele que põe a subjetividade sonhadora acima das condições objetivas da sua existência, o malogro fatalmente perseguirá com a loucura e a morte.

É assim que devemos entender o desfecho trágico que irá atingir um outro personagem do romance, o jovem apaixonado Totônio Bernardino. Ele é, na estrutura do romance, um duplo do desejo de transcendência de Padre Antônio. Só que enquanto este deixa-se acomodar às circunstâncias que lhe são mais convenientes, aquele persistirá num amor condenado pelos pais até dele só restar um suspiro no coração das mulheres de Silves: “ai! Coisa rara! Morrer um homem de amor!”. Através do desenvolvimento paralelo da ação desse personagem, pode-se depreender a crítica naturalista de Inglês de Sousa ao escapismo romântico, coisa que Araripe quis revelar fragilmente pelo efeito dionisíaco da paisagem amazônica nos leitores do romance. A superação do romantismo pelo naturalismo corresponde, no plano estético, à subordinação do especulativo ao prático no plano da organização social.

Quando tomã consciência de que seu fervor religioso pouco modifica a conduta de seus paroquianos, os quais sentem até um desconforto diante da sua retidão, Padre Antônio é invadido por uma grande decepção com o mundo que lhe rodeia. Uma atmosfera gótica instala-se nos seus pensamentos: “Andava preocupado e melancólico, sem apetite, passando horas compridas no cemitério, contemplando as campas mesquinhas, ornadas de cruzes toscas de madeira, e pensando na morte, na outra vida, no pouco que pesariam suas ações na balança do julgamento”<sup>29</sup>. Para pender o juízo divino a seu favor como para também permanecer vivo na memória dos homens, acima da morte que nada lembra, resolve, por instigação do publicista anticlerical da vila, Chico

<sup>29</sup> Id., *ibid.*, p. 106.



Fidêncio, catequizar mundurucus, ser herói da história do cristianismo. Por este ato garantiria ele a salvação eterna e a notoriedade mundana. Seria preciso arriscar a vida para obter a verdadeira vida junto a Deus e na lembrança das gerações vindouras.

De sua parte, enquanto o missionário era conduzido a essas conclusões, Totônio Bernardino apaixona-se loucamente pela jovem Milu. O casamento não interessa ao pai que quer ver o juvenzinho de volta aos estudos. É a interdição à realização amorosa que leva Totônio a se oferecer a Macário como remeiro da expedição à Mundurucânia. Também ele busca a morte e, se possível, a morte que no último momento da vida ainda garanta utilidade aos homens.

- Queria e quero morrer. A vida é-me insuportável. Jurei a Emília que preferia morrer a separar-me dela. Que posso contra o destino que nos separa, senão cumprir o meu juramento? Estou, pois, decidido a morrer, mas não queria ter uma morte inteiramente inútil como foi a minha curta vida. O meu desejo era morrer prestando um serviço, fazendo alguma coisa de bom, para deixar de mim alguma memória. Se ainda durasse a Guerra do Paraguai, ir-me-ia alistar como voluntário, e daria o meu sangue pela integridade de minha pátria. Infelizmente essa morte gloriosa está-me interdita. Que fazer! Hoje soube do grandioso projeto de Padre Antônio de Moraes, e disse comigo: se não morrer pela pátria, morro pela religião.<sup>30</sup>

Ao sacerdote e ao apaixonado desgosta a vida. Ela só assume sentido caso a sacrifiquem ao gesto heróico que admira aos homens e conquista, pela morte útil, a glória futura.

Holanda já advertira que *O Missionário* rigorosamente nada possuía de anticlericalismo como alguns críticos insistiram. O drama de Padre Antônio tem raízes individuais e não representa uma censura à manipulação ideológica do clero. É a vaidade que move esse sacerdote, portanto seu veículo é uma paixão condenada pela Igreja e que não compromete internamente o valor desta instituição<sup>31</sup>. Quando julga-se prestes a tombar morto pelos mundurucus, Padre Antônio desafortunadamente também percebe o quanto suas ações eram guiadas não pela motivação desinteressada de um santo, mas pela pretensão da fama, secular e vã: “um rápido clarão enchia-lhe o espírito de uma verdade amarga, rasgando-lhe os véus da consciência e patenteando a vaidade, o orgulho, a ambição do nome e de glória, que mais do que o Amor Divino, haviam motivado os atos da sua vida”<sup>32</sup>. Todavia, como os mundurucus que o matariam não são senão tapuios inofensivos ele escapará aos apelos da morte para reinserir-se maquiavelicamente no mundo dos homens.

<sup>30</sup> Id., *ibid.*, p. 122.

<sup>31</sup> Embora o próprio Comte, para não mencionar Nietzsche, já identificasse um impulso egoísta na origem da instituição religiosa.

Já Totônio persistirá no desejo de morte até o fim. Negando-se a comer e se medicar, alcança a recusa total do mundo, o qual menospreza por lhe interditar a realização do desejo amoroso. Na sequência narrativa, a tomada de consciência de Padre Antônio sobre os motivos egoístas de suas ações no momento que crê ser o derradeiro é seguida por um intervalo até que o leitor descubra o engano do sacerdote, acolhido pelos supostos índios selvagens, Felisberto e João Pimenta. Neste intervalo, o narrador expõe os acontecimentos que cercam o enterro de Totônio Bernardino. Diferentemente de Padre Antônio, ele não conseguiu escapar do apelo romântico da morte. E, todavia, seu aniquilamento não alterara em nada a vida medíocre e vilã dos homens que se reúnem em torno do seu corpo sacrificado ao amor ideal. A vila de Silves permanece tão cheia de personagens vulgares quanto antes: seu gesto nada transformara da constituição mesquinha de seus ex-vizinhos. Eles representam ainda uma “epopéia da vulgaridade” como notara Holanda dos personagens de *O Missionário*. Num último lance do funeral, o vaidoso Prof. Natividade ainda recita uma nêmia à Totônio, chamada “Morto por Amor”, que, nas circunstâncias descritas pelo narrador, menos comove do que expõe cinicamente a inação da idealizada morte romântica.

Como pressuposto naturalista não há gesto heróico possível, nem personagem superior às condições mesológicas e fisiologicamente hereditárias. A mediocridade alcança a tudo. *O Missionário* não foge à regra. Exarcebando a reação de Eça de Queirós ao romantismo, no mundo fictício de Silves descrito por Inglês de Sousa não há lugar para a grandeza humana: isto passaria por ser recusa da verdade animal que se agita insufocável no coração dos indivíduos.

Usando de mecanismos explicativos próprios da psicanálise, Norbert Elias avalia que as transformações da consciência são tanto de ordem antropológica como pessoal: as sociedades ou os indivíduos no decurso de seu desenvolvimento vão reprimindo seus impulsos de modo a tornar a sua descarga direta numa ação um ato cada vez menos digno de aprovação. A autonomia do indivíduo mantém liames com “esse crescimento do autocontrole individual no curso de um desenvolvimento social específico. O que nele se expressa é o desvio das tendências espontâneas para longe da descarga direta na ação pela interposição das funções mais rígidas e mais complexas de controle do próprio indivíduo”<sup>33</sup>. Em *O Missionário*, um poder autocontrolador também é referido como distinção civilizada, condicionando os desejos, arrebatando-os da “rebelião dos

---

<sup>33</sup> SOUSA. Op. cit., p. 159.

instintos” : “Para um homem sensato, o problema era dominar o prazer, regularizá-lo, utilizá-lo mesmo, e não se deixar julgar pelo gozo; tomá-lo como um acidente agradável na vida, como estimulante para os grandes combates da existência, e não como o seu objetivo principal”<sup>34</sup>. É o autocontrole ou o bom senso louvado por Comte que deve fundamentar o valor da ação moral, substituindo a legitimação religiosa. Com a concepção naturalista, não estamos só nos antípodas do idealismo romântico. Também é possível vislumbrar o valor problemático que a existência assumirá para o homem sem aquele véu mítico que, por exemplo, Carvajal usou para dar coerência aos acontecimentos da sua viagem pela Amazônia. Através do efeito ilusório de sua fé, ele via o Novo Mundo que se apresentava como promessa de reconciliação com o divino, e, desta forma, os atos da expedição pioneira eram narrados em chave épica. A natureza amazônica, por sua vez, tornava-se o espaço da manifestação do extraordinário. Por esses artifícios narrativos, Carvajal dava àqueles que o liam uma imagem heróica do homem. Já o destino amesquinizador sofrido pelos personagens de *O Missionário*, refletindo um outro contexto histórico, nos faz naufragar num grande desgosto pelo mundo e o próprio homem. Não há mais heroísmo nem ação sem fim ordinário nesse mundo de onde os deuses partiram. E a voz narrativa nos convida à resignação burguesa, não à explosão revolucionária.

Por fim, acho pertinente afirmar que *O Missionário* não deixa de nos despertar nessa manhã onde o homem se encontra diante de seu motor e seu monstro. Todavia, penso que outras questões se colocam para o exercício estético, além do consenso de “homens sensatos” e o “aprendizado” de Padre Antônio sobre a servidão dos instintos à positividade moral. Se o bom senso se tornasse o guia infalível das pesquisas estéticas, pergunto-me se, por exemplo, o retorno do maravilhoso deflagrado pelo movimento surrealista seria possível. Afinal, os problemas que realmente devemos propor à arte não se localizam para além de uma avaliação moral pelo bom senso? Questões como a de que se o desejo é somente a busca de satisfação das necessidades de autoconservação, como o desejo irrealizável de transcender as exigências das coisas pôde ser proposto? se a natureza dos desejos humanos nasce das necessidades imperativas do desejo animal, condicionado pela causalidade natural, o homem tem liberdade para agir soberanamente? assombrosamente, não seria a animalidade o lugar da liberdade de que o destino negativo da civilização, com mal-estar ou não, deve reiteradamente nos afastar? e se não há liberdade, o

---

<sup>33</sup> ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994.

homem pode começar algo, ele não está preso a um recomeço incontornável, coagido a agir enquanto elo determinado da cadeia natural? Questões que não se colocam ao “homem sensato”, que regula sua força para atuar na claridade do dia, mas que ressoam na noite onde a razão adormecida engendra monstros.

## Utilitarismo e cultura popular na Amazônia

No final do século XIX, o Barão de Santana publica na França e escrito em francês um livro destinado a atrair investimentos para a Amazônia. Embora não deixasse de criticar viajantes estrangeiros pelos seus relatos que teriam gerado uma visão distorcida daquela zona equatorial, o objetivo mais estratégico era firmar alianças com os franceses da Guiana para a colonização da região. Livro escrito para europeus, numa determinada altura o Barão se propõe satisfazer o desejo de exotismo desses leitores:

Mas repetimos que a civilização igualitária nivela todos os usos: e logo, de todas as tradições ancestrais, não restará nenhum traço. Se desejarmos encontrar ainda o pitoresco e o imprevisto na terra amazonense, é no meio do povo, na raça que descende dos índios, que devemos procurar (...). É aí nesse meio mais ingênuo e mais apegado às tradições, que são celebradas as festas cristãs sob aspectos de fetichismo, e que se acreditam ainda nas belas lendas herdadas dos antepassados.<sup>35</sup>

Em *O País das Amazonas*, esse sentimento ocasional de piedade pelo destino das culturas primitivas de modo geral convive com uma fé inquestionável na teleologia do progresso. Nisto, o Barão incorpora-se à tendência dominante. As exortações freqüentes nos relatos de viagem ilustrados são em prol do valor do trabalho, do seu poder de gerar riquezas a partir da transformação humana dos elementos naturais. Em decorrência, o pragmatismo dessa visão acaba por descortinar um campo antagônico de crenças irracionais que cumpre esclarecidamente trazer à lógica desenvolvimentista. Num tom trágico, o Barão ressalta o quanto as tradições locais estariam sofrendo um processo de modernização que culminaria no seu esquecimento absoluto. A civilização a tudo uniformiza, extirpando diferenças que não se inserem na ordem produtiva da sociedade industrial. Mas, o paradoxo tácito das declarações do Barão vem do fato dele no fim ser um agente promotor dessa civilização na Amazônia: ele lamenta a morte de uma cultura primitiva

---

<sup>34</sup> SOUSA. Op. cit., p. 200.

para cujo ocaso também contribui seu livro. A mesma civilização que deseja ele importar e que promete futuro à Amazônia também rompe definitivamente os liames que organizariam as comunidades locais; ela instaurará no passado a fé no valor de verdade das suas tradições.

Sob essa perspectiva, o viajante ilustrado traz a morte junto ao seu olhar quando percebe as tradições populares pré-capitalistas como um cadáver adiado. Essa piedade diante do moribundo é que incita tão freqüentemente o viajante a anotar aleatoriamente um ou outro elemento cultural das comunidades amazônicas que encontra. Avé-Lallemant refere-se como “lídima poesia selvagem” a representação do Boi-Bumbá que presenciara<sup>35</sup>. Bates comenta as narrativas populares que ouviu<sup>37</sup>. Wallace sugere como variação da lenda dos três desejos uma estória sobre a Morte que lhe contam em Breves<sup>38</sup>. Porém, o registro que efetivam não passa de um embalsamento para a exibição futura da múmia nos museus. Sintomático dessa piedade parcial e o vínculo com a razão pragmática que os relatos de viagem amazônicos articulam é, após narrar um mito indígena sobre a origem da mandioca, o convite do Barão de Santana: “Mas deixemos a poesia, e voltemos aos comestíveis”<sup>39</sup>.

Porém, de qualquer modo, por que a existência de uma cultura popular torna-se objeto de interesse desses viajantes<sup>40</sup>? Sem dúvida, a emergência do conceito de povo, e a percepção de suas expressões específicas, está vinculada à posição dos românticos diante da modernização social. Percebendo-se num mundo transformado pela economia capitalista, estes intelectuais buscam inspirar-se nos suspiros derradeiros de uma cultura moribunda, infeccionada por uma civilização secularizada e individualista: “Assim como o fosso entre as duas culturas ampliou-se

<sup>35</sup> NERI, Frederico José de Santana, Barão de Santana. *O País das Amazonas*. Trad. Ana Mazur Spira. Belo Horizonte ; Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1979, p. 113.

<sup>36</sup> AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No Rio das Amazonas*. Belo Horizonte Itatiaia; São Paulo ; EdUSP, 1980, p. 108.

<sup>37</sup> BATES, Henry Walter. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, p. 65.

<sup>38</sup> WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos Rios Amazonas e Negro*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte : Itatiaia. 1979, p. 237.

<sup>39</sup> NERI. Op. cit., p. 82.

<sup>40</sup> Na verdade, os viajantes só refletem uma manifestação mais geral própria ao final do século XVIII e início do XIX, designada por Peter Burke como a “descoberta do povo”. Se até o Renascimento, nota o historiador, a cultura popular era um universo de que todos participavam, após o Século das luzes haverá um abismo entre uma cultura superior e outra de domínio popular. Na Renascença, as elites apesar de disporem de um código cultural próprio ainda não deixaram de tráfegar pelos jogos, festas e costumes das classes inferiores. O cisma religioso e a disseminação da Aufklärung delimitaram como oposto aos protestantes, católicos e esclarecidos um conjunto de práticas irracionais que devia ser reformado. Atitude que atravessou o seiscentos e setecentos, Burke a interpreta como a retirada das elites da cultura popular. BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna, Europa, 1500-1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paul : Cia. das Letras. 1989.



gradativamente, da mesma forma algumas pessoas cultas começaram a encarar as canções, crenças e festas populares como exóticas, curiosas, fascinantes, dignas de coleta e registro”<sup>41</sup>. Segundo Burke, as razões históricas para tal interesse dos românticos pelo povo sustentam-se na sua reação contra a arte clássica, na sua rejeição ao elitismo intelectual da *Aufklärung* e no seu engajamento à constituição do Estado-nação<sup>42</sup>.

Para o pensamento romântico, a cultura popular, valorizada como expressão original do espírito de um povo, aparecia como a matéria temática e formal por excelência, através da qual seria possível o autoconhecimento, a consciência de si da diferença nacional que ali subsistiria pura apesar das transformações sociais introduzidas pela Revolução Industrial e a Revolução Francesa. A arte popular seria mediação naturalizada, transparência intersubjetiva. Nela falaria o espírito daqueles ancestrais a quem primordialmente a natureza se revelara em sua nudez desinteressada. A ação cumulativa do tempo poderia tornar a arte rebuscada e fragmentada nos círculos de eruditos ilustrados, mas na arte das populações ainda infensas aos convencionalismos da civilização moderna, ali, porém, poder-se-ia perceber a simplicidade de uma alma que fala do coração para o coração.

Porém, não obstante essa percepção da cultura popular iniciada com os românticos alemães concedesse a esta uma incipiente dignidade de objeto de saber, sua devida investigação colocava problemas sérios acerca do valor que efetivamente ela poderia assumir no mundo moderno. A filosofia do esclarecimento surgira por meio de um gesto crítico que a posicionava à distância do saber legado pela Tradição, gesto que questionava, em nome da objetividade dos fenômenos naturais, a fabulação mitificante operada por uma subjetividade tragada pelo medo do desconhecido. Tornar-se esclarecido é destruir as atribuições maravilhosas concedidas à natureza, desmascarando-as como produtos antropomórficos. No entanto, na esteira do desencantamento do mundo, à medida que a consciência alerta percebe a si mesma como vulnerável ao gesto crítico que interpela a validade universal de seus conceitos, aqueles mesmos mitos parecem romanticamente revestir-se de uma empatia com a natureza já inacessível ao saber das elites ilustradas. Ora, aí as perspectivas do desencantamento do mundo tornam-se ambíguas: ou reafirma-se a possibilidade de comunicação mágica com a natureza - o que dá margem ao advento

---

<sup>41</sup> Id., *ibid.*, p. 301.

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 37 e ss.

da ‘ingenuidade’ ou ‘charlatanismo’ românticos -, ou afinam-se mais os instrumentos críticos, estes sim, capazes de conduzir a ação humana um dia ao encontro soberano com a natureza.

Tendo em vista, nesse contexto problemático, a ambigüidade do valor dos mitos e crenças populares para a consciência esclarecida, ambigüidade resultante da cisão que a autoreflexão introduz entre as representações humanas e a natureza, gostaria de fazer algumas considerações sobre a assimilação literária de elementos da cultura popular amazônica, de modo a relevar nesse processo uma tensão própria à expansão das Luzes e do Capitalismo e que diz respeito à transição cultural que substituiu a *explicação mágica* dos povos primitivos pela *racionalidade pragmática*. Tal tensão reside na ambivalência que historicamente o desencantamento do mundo articula: ele seria condição para uma consciência autônoma, mas quando guiado pelos interesses acomodados e estreitos da burguesia, tornou-se apenas a sujeição dos homens aos limites da coisa. A auto-reflexão emancipadora definha em reprodução resignada da razão instrumental<sup>43</sup>.

Estudando o processo de modernização na América Latina, Angel Rama situa por volta de 1870 um esforço por parte da comunidade de intelectuais de cada país no sentido de “integrar o território nacional sob a norma urbana da capital”<sup>44</sup>. Isso porque diante das mudanças implementadas pela nova organização produtiva e social dos tempos modernos, nos quais a América Latina começava a se inserir, toda uma cultura popular de transmissão oral encontraria seu declínio gradativo. Dessa maneira, a literatura desempenharia o duplo papel de, por uma parte, colher e conservar do esquecimento inevitável as produções culturais populares transmitidas sem a perenidade da palavra escrita, e, por outra, inserir esses elementos compilados no conjunto imaginário que reunia a totalidade de aspectos constituidores da diferença nacional. A literatura, nessa perspectiva, pode ser compreendida como agente do pacto social. É ela que vai selecionar os elementos de uma cultura destituída do código da escrita tentando, por meio dessa colheita, promover a unidade nacional.

Registrar a diversidade para construir a unidade, este é o paradigma que orientará, diz-nos Rama, o trabalho de Sílvio Romero<sup>45</sup>. Ciente, contudo, do papel que já desempenhara o

<sup>43</sup> É essa a tônica que atravessa toda análise do esclarecimento que realizam Adorno e Horkheimer.

<sup>44</sup> RAMA, Angel. *A Cidade das Letras*. São Paulo : Brasiliense, 1985. p. 87.

<sup>45</sup> “No hemisfério brasileiro da América Latina, a recopilação (segregadora e limitadora do contínuo) esteve a cargo de um intelectual de ardente espírito modernizado, imbuído das diferentes escolas científicas européias de seu tempo, de Gervinus, Buckle y Curtius, a Scherer e Julian Schmidt. Trata-se do famoso São Paulo da escola teuto-sergipana, Sílvio Romero (1851-1914), que procurou dominar o instrumental científico, rigoroso e eficiente de que

romantismo na realização dessa tarefa e, para marcar a diferença de sua abordagem, Romero empreende inicialmente a crítica dos procedimentos daquele com relação à poesia popular. Esta, concorda, também lhe parecia revelar “o caráter dos povos”, porém aos românticos teria faltado a noção dos limites que esta poesia poderia efetivamente significar para os círculos da moderna literatura: “a ressurreição da poesia popular, em um livro de erudito era coisa exequível; mas continuá-la, fazê-la viver sua vida romanesca, era impossível”. E Romero ainda acrescenta que tal “ressurreição” literária seria sobretudo irrealizável no Brasil, “onde não existia uma genuína poesia popular olvidada pelo tempo”<sup>46</sup>.

Estas declarações, de 1870, são retomadas por Romero em 1879 de modo a torná-las mais flexíveis no que se refere à existência de uma poesia nacional, sem, contudo, abrir mão do uso limitado que dela poderia fazer a literatura:

Todavia, é a ocasião de declarar que a reação [contra o romantismo] foi bastante além de seu alvo. Nas palavras transcritas está reconhecida a existência entre nós de uma pequena poesia herdada, ao lado de outra quase insignificante que mais de perto nos pertence e *individualiza*. Mantenho ileso a minha nota de falta de profundidade e originalidade nesta última, restringindo, porém, o caráter de rigor negativo que tinha a minha primeira declaração. Nós possuímos uma poesia popular especificamente *brasileira*, que, se não se presta a bordaduras de sublimidades dos românticos, tem contudo enorme interesse para a ciência. Um estudo mais aturado e desprevenido trouxe-me, durante os últimos quatro anos, esta convicção. Minhas pesquisas foram até muito além de meu cálculo.<sup>47</sup>

Romero marca sua distância em relação à concepção acalentada pelos nossos românticos. Estes, por um lado, superestimariam o valor da poesia popular brasileira; por outro, não perceberiam objetivamente este fenômeno cultural. Estas posições críticas frente ao romantismo brasileiro assentam-se no engajamento científico a que Romero queria que o pensamento nacional se voltasse, de modo a sincronizar-se com as modernas sociedades industriais<sup>48</sup>. Crítico para com

---

era capaz a cultura européia da época, para aplicá-lo à recopilação das literaturas orais do Brasil: os *Contos Populares do Brasil*, em 1883, e os *Contos Populares do Brasil*, em 1885, precedidos pelos *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil* aparecidos na Revista Brasiliense, 1879-80.” Id., Ibid., p. 91.

<sup>46</sup> ROMERO, Sílvia. *Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 31.

<sup>47</sup> Id., *ibid.*, p. 32.

<sup>48</sup> “Comprometidas com as transformações históricas prenunciadas pelo pensamento europeu, nossas letras prestam-se à função utilitarista, procurando desenvolver uma ciência sobre o Brasil que não somente nos sincronize com a Europa, como também oriente as formulações legislativas e administrativas da nação, em vias de se reformarem. Pensadores e escritores são impelidos a participar do debate político sobre os rumos do país, não só pela própria vocação de reflexão e questionamento lógico e ético, como também pelas circunstâncias institucionais: enquanto produtores de fórmulas ideológicas capazes de sustentar o novo *statu quo*, é-lhes oferecido um papel de protagonistas no processo. MATOS, Cláudia Neiva de. *A Poesia Popular na República das Letras: Sílvia Romero folclorista*. Rio de Janeiro: FUNARTE, UFRJ, 1994, p. 94.

aqueles que pretendiam *adivinhar* o gênio nacional em qualquer quadrinha coletada em uma festa de aldeia, insuflando-a de “fulgores líricos e supra-humanos da musa popular”, desde as primeiras considerações de 1870, Romero se dispunha buscar na poesia popular “as leis de formação de nossa vida mental”<sup>49</sup>. Este objeto positivo é que caracterizaria a diferença de método entre o folclorista sergipano e os românticos. Ou melhor ainda, para Romero, e injustamente, estes não tiveram nem método para lidar com a poesia popular; quiseram antes se valer de flutuante inspiração. Como poderia ocorrer-lhes que o espírito de um povo não se revelasse imutável através dos tempos, mas que seguisse condicionamentos históricos passíveis de serem revelados pelas versões que um mito fosse assumindo<sup>50</sup>?

No entanto, cabe lembrar que embora seus métodos e concepções empregados para estudar e avaliar a poesia popular fossem divergentes dos românticos, a suposta cientificidade dos trabalhos de Romero perseguia os mesmo objetivos: encontrar, na diversidade aparente, a unidade que a traspassa. Se esta unidade não se apresenta *sub especies eternas* como pretendia o romantismo nacional ao reinventar literariamente o mito indígena de nossa origem<sup>51</sup>, sua abordagem pode se fazer de modo mais crítico ao levar em conta as transformações históricas pelas quais as tradições culturais dos diferentes segmentos raciais passaram até constituir o amálgama presente da individualidade brasileira.

Assim, o trabalho de folclorista constituir-se-ia na execução de duas etapas: a coleta de dados e a sua interpretação sintética pela qual seria possível reconhecer a gênese do “genuíno nacional”. O trabalho de campo da primeira etapa é complementado pela percepção hermenêutica que transfigura os dados dispersos coletados ao inseri-los numa organização integrativa superior. Se a modernização desagrega quando a tudo uniformiza, segundo o Barão de Santana, para Romero a literatura na sua função social integra pelo registro documental que executa. Contudo,

<sup>49</sup> ROMERO. Op. cit., p. 31.

<sup>50</sup> Sob essa ótica é que a crítica de Romero a José de Alencar se orienta. Este incorreria em grave falta metodológica ao refazer as cinco variantes de um romance de vaqueiro, *Rabicho da Geralda*, numa síntese que as fundia em nome do restabelecimento, diz Alencar, do “traço primitivo”. Para Romero, tal procedimento é inaceitável, deturpando o documento da cultura popular em nome de “um pastiche arranjado para agradar a literatagem: Quem o autorizou a reunir, amalgamar, a seu bel-prazer, as suas cinco versões de províncias diferentes? Não sabia Alencar que o interesse da poesia popular é todo etnográfico, e que para esse fim o mais apreciável são as variantes de um mesmo canto, porque são elas que nos habilitam a conhecer como cada população modificou, adaptou ao seu meio a lição primitiva?”. Cf. Id., *ibid.*, p. 129.

<sup>51</sup> Para Romero, a ação inovadora de José de Alencar no romance brasileiro “foi profunda e não poderá ser apagada. Seu brasileirismo, porém, tinha às mais das vezes uma feição exclusiva: o amor, o entusiasmo pelo índio. Hoje sabemos quanto isto encerra de falso ou de fantástico. O índio por si só não é o brasileiro”. Cf. Id., *ibid.*, p. 104.



tal síntese hermenêutica poderia ser alcançada pelo olhar metódico da ciência etnológica que Romero se jacta de praticar? Questão por demais importante, deixemo-la por enquanto suspensa para antes situarmos essas considerações críticas de Romero no ambiente da cultura popular amazônica.

Esta região é mencionada por Romero quando diferencia o valor do trabalho de coleta dos “mitos e crenças selvagens” realizado por missionários na época colonial daquele empreendido pelos viajantes do século XIX. Aqueles teriam sido inaptos “pelo aferro fanático à sua própria religião e pelo obscurantismo de seu tempo para questões de tal ordem”. Já “os viajantes e escritores deste século” mostraram-se enfim mais esclarecidos, efetivando um trabalho de coleta das tradições locais que até então teriam sido negligenciadas. Porém, apesar do valor superior atribuído à realização dos ilustrados do século XIX, sua atenção concentrara-se sobremaneira nas tradições indígenas, segmento que diretamente, diz Romero, não interessaria ao estudo da poesia popular brasileira. O autor afirma isto fundado na exclusão do índio do que seria o genuíno nacional. O silvícola puro - assim como “o português *nato*” e “o negro da *Costa*” - seria um estrangeiro e não um brasileiro. Desta forma, justifica-se o pouco relevo que assumiriam os estudos existentes no século XIX sobre a poesia popular amazônica. Porque ainda – e aqui uma imprecisão se revela – quando não são estrangeiros, isto é, índios puros que os viajantes ilustrados ali pesquisam, são comunidades corrompidas pela ação colonizadora, mas que, todavia, ainda não são compostas por brasileiros: “são populações sempre desviadas de suas antigas idéias, sem contudo poderem ser contadas como parte de nosso povo: as tribos semibárbaras das margens de alguns dos rios do vale do Amazonas que vivem, há três séculos, em contato com as populações vizinhas”<sup>52</sup>.

Contribuir para uma melhor noção da particularidade amazônica à luz de orientação da ciência contemporânea foi uma meta também perseguida pela literatura de Inglês de Sousa. Embora não deixasse de intervir na matéria popular, apropriando-se literariamente dela, dedica a

<sup>52</sup> Id., *ibid.*, p.37. A imprecisão de Romero é a seguinte: se essas comunidades não são formadas por índios, já perdida esta natureza pelo contato corrompedor com o colonizador, por que também não são brasileiros? Porque concebe o “genuíno nacional” como o resultado de um processo de miscigenação que culminaria no futuro com o branqueamento do brasileiro, tal imprecisão com relação à identidade dessas “tribos semibárbaras” parece se pôr como uma contradição de Romero, para a qual só posso expor uma explicação que contorne essa autorefuturação de conceitos se levar em conta que, apesar do contato cultural dos índios amazônicos em questão, não houve mistura racial, e, por isto, não adquiriram eles o fator híbrido que caracteriza o brasileiro. Sob o influxo das idéias do



Sílvio Romero o último livro que publicou, *Contos Amazônicos*, de 1893. Afora a crítica similar ao romantismo que já vimos anteriormente, Inglês de Sousa nessa obra enfileira-se às idéias do folclorista sergipano, dando uma representação àquela terra negligenciada pelos estudos brasileiros, e, assim, alargando os horizontes positivistas do autoconhecimento nacional. A tarefa a que se dedicava o autor era tanto integrar a esquecida região amazônica ao país como também perfazer uma recuperação memorialística de episódios envolvendo sua família, ouvidos quando criança na sua cidade natal.

O livro apresenta nove contos que poderíamos dividir, grosso modo, em dois gêneros distintos. “A Feiticeira”, “Acauã”, “O Gado do Valha-me Deus”, “O Baile do Judeu”, são apropriações do folclore amazonense ambientadas em situações e personagens criados por Inglês de Sousa. Este grupo caberia no gênero maravilhoso. O outro grupo de contos formado por “Voluntário”, “O Donativo do Capitão Silvestre”, “A Quadrilha de Jacó Patacho”, “O Rebelde” e “Amor de Maria”, narra, com exceção do último, casos atravessados por questões políticas do Império como a Cabanagem e a Guerra do Paraguai e pode ser considerado como manifestação do gênero realista. Apesar de curiosa essa peculiar convivência de gêneros que forma *Contos Amazônicos*, vou me ater aqui àqueles contos que contribuem para uma melhor análise e exposição do lugar ambíguo onde os mitos amazônicos eram situados: enquanto *objeto de estudo etnológico* assumiam valor para os círculos eruditos; porém, enquanto *teoria cognoscente da natureza* eram postos sob a suspeita esclarecida, denunciados como superstição de uma população ignorante.

A literatura, enquanto pesquisa e registro de manifestações populares, também perfaz um trabalho de selecionamento. Se ela articula tradições nas quais se poderia intuir o *Volksgeist*, ela é também um exercício de poder que controla criticamente o valor daquilo que ascende à palavra escrita, ao registro da sociedade moderna. No caso dos *Contos Amazônicos*, também é possível perceber uma separação do que seria, digamos, a “boa” e a “má” tradição amazônica sendo operada. Sob essa ótica é que se pode interpretar a discussão armada entre os narradores dos contos em torno do valor dos mitos e crenças populares, de seu estatuto de verdade ancestral ou de superstição. Veremos que para tal discussão, as opiniões divulgadas pelos viajantes ilustrados por-se-ão como decisivas na resolução da divergência.

---

darwinismo social. para Romero, a poesia popular nacional produzir-se-ia somente na encruzilhada das concepções

O primeiro conto do livro chama-se “Voluntário”, alusão irônica aos alistamentos forçados de tapuios para a Guerra do Paraguai. Numa passagem deste conto que visa descrever mesologicamente o caráter inativo do caboclo amazônico, ecoam as concepções antes vistas nos relatos de viagem.

É naturalmente melancólica a gente da beira do rio. Face a face toda a vida com a natureza grandiosa e solene, mas monótona e triste do Amazonas, isolada e distante da agitação social, concentra-se a alma num apático recolhimento, que se traduz externamente pela tristeza do semblante e pela gravidade do gesto.

O caboclo não ri, sorri apenas; e sua natureza contemplativa revela-se no olhar fixo e vago em que se lêem os devaneios íntimos, nascidos da sujeição da inteligência ao mundo objetivo, e dele assoberbada. Os seus pensamentos não se manifestam em palavras por lhes faltar, a esses pobres tapuios, a expressão comunicativa, atrofiada pelo silêncio forçado da solidão.<sup>53</sup>

De início revela-se a mesma percepção da Amazônia como uma imensidão monótona tão presente, vimos antes, nos relatos de viagem de Wallace e Bates. Tal ausência de variedade e colorido no espaço e no tempo imprimiria na alma do tapuio essa natural melancolia que a dispõe menos para a ação transformadora que para a contemplação silenciosa do ambiente em que existe. Afora esse “face a face” com uma desigualdade que sente infinitamente lhe ser superior, o caboclo, esquecido naquelas imensidões da convivência socializadora, e, diferentemente de um artista que daria uma expressão a esse sentimento num artefato sublime, ele se prostra calado “num apático recolhimento”. A apatia, outro atributo aplicado recorrentemente às populações sertanejas e indígenas do Amazonas desde La Condamine, é o resultado subjetivo desse combate ocioso entre essa particular região e seus habitantes, apatia que lança a estes numa contemplação incapaz de transfigurar-se em discurso, em negação para si da natureza inquietante. Ora, acovardado que seria pela imensidão amazônica, seu entendimento volta-se contra ele próprio porque, sujeita “a inteligência ao mundo objetivo”, sua mente predispõe-se apenas a “devaneios íntimos”, entrevistos no seu olhar inexpressivo. É de tal condicionamento mesológico que nascem os mitos que constituem matéria da cultura popular local:

Haveis de ter encontrado, beirando o rio, em viagem pelos sítios, o dono da casa sentado no terreiro a olhar fixamente para as águas da correnteza, para um bem-te-vi que canta na laranjeira, para as nuvens brancas do céu, levando horas e horas esquecido de tudo, imóvel e mudo numa espécie de êxtase. Em que pensará o pobre tapuio? No encanto misterioso da mãe d'água, cuja sedutora voz lhe parece estar ouvindo no murmúrio da corrente? No curupira que vagabundeia nas matas, fatal e esquivo, com o olhar ardente cheio de promessas e de ameaças?

---

étnicas e culturais, no “cruzamento das idéias a par do cruzamento das raças”. Cf. Id., *ibid.*, p. 33.

<sup>53</sup> SOUSA, Inglês de. *Contos Amazônicos*. Rio de Janeiro : Presença; Brasília : INL, 1988, p. 22.

No diabólico saci-pererê, cujo assovio sardônico dá ao corpo o calafrio das sezões? Em que pensa? Na vida? É talvez um sonho, talvez nada. É uma contemplação pura.<sup>54</sup>

Já vimos antes que para a mente esclarecida que se quer soberana um dia diante do medo provindo do que não domina, tais mitos seriam tão somente antropomorfismos próprios a um estágio primitivo do conhecimento. Em vez de ciência, linguagem que procura e expõe a causalidade dos fenômenos naturais, a mente do “pobre tapuio”, por sua inclinação passiva e veneradora da natureza, produz um discurso ocioso no caminho para a emancipação esclarecida. A exacerbação imaginativa atrofia o exercício produtivo da vontade.

Mas, aqui, podemos também perceber uma filiação de Inglês de Sousa às críticas que Romero fizera ao romantismo, à reverência deste movimento cultural à palavra do povo, como se nela existisse um discurso que outrora falasse da intimidade da natureza. É como *objeto de ciência* e não como chave fundamental do autoconhecimento que os mitos populares devem ser encarados; enquanto limitações supersticiosas do povo, principalmente, não devem ser endossadas, mas sim combatidas, caso queira-se que um pensamento modernizador crie corpo na população brasileira. O fato desta ainda possuir “uma larga porta aberta para o maravilhoso”<sup>55</sup>, para Romero, diminuía seu potencial produtivo num mundo onde o destemor industrial diante da natureza alavancava a economia de nações como a Inglaterra e os Estados Unidos. Nesse particular, a poesia popular, quando se oferecia como explicação do mundo, teoria do conhecimento, deveria ser posta no seu devido lugar de arremedo de ciência, assumindo, desta forma, somente um valor de curiosidade pitoresca para os círculos ilustrados que se propunham modernizar o país<sup>56</sup>.

É por essa via que situa a cultura popular numa ambígua posição, a de, por um lado, ser o espelho da alma do caboclo amazônico - portanto, traço constituinte da identidade da nação

<sup>54</sup> Id., *ibid.*, p. 23.

<sup>55</sup> ROMERO, *Op. cit.*, p. 51.

<sup>56</sup> É a ênfase no valor documental antes que estético da poesia popular que Matos também identifica em Romero: “Encerrada em sua própria organicidade, incapaz de romper a clausura dos condicionamentos raciais e mesológicos, a voz do povo é sempre voz passiva. O papel único da lenda popular ‘é repetir somente a verdade do meio histórico’. Aos olhos de Sílvio Romero, os documentos de literatura oral constituem um objeto de estudo tanto mais valioso quanto mais transparente em suas significações, mais conformado à realidade empírica e à teoria que pretende sistematizá-la, mais dócil à decodificação conduzida pelo critério etnográfico. Por isso a poesia popular não lhe parece, como parecia a Araripe Júnior, ‘difícil na verdadeira interpretação [embora] na aparência’. Ao contrário, um olhar totalizante e simplificador acomoda esta linguagem na categoria suavemente subalterna dos objetos naturais, que demandam classificação mas dispensam interpretação.” Cf. MATOS, *Op. cit.*, p. 164.

brasileira – e, por outro, de obstruir a emancipação esclarecida, é por essa via que as considerações de Inglês de Sousa fluirão. Veja-se o desdobrar dessa ambigüidade através do debate que os narradores dos contos de que falamos articulam entre si.

Na ordem seqüencial do livro, depois de “Voluntário”, o conto seguinte, “A Feiticeira”, inicia com a seguinte frase: “Chegou a vez do velho Estevão, que falou assim”. O que então se conta é uma história fantástica, na qual o protagonista, o tenente Antônio de Sousa, é apresentado como um sujeito desses que “zombam das coisas mais sérias e riem dos santos e dos milagres”, opinião que é contraposta pelo Velho Estevão, o narrador:

- Quereis saber uma coisa? Filho meu não freqüentaria esses colégios e academias onde só se aprende o desrespeito da religião. Em Belém, parece que todas as crenças velhas vão pela água baixo. A tal civilização imprudente e leviana afasta-se dos princípios que os pais lhes incutiram no berço, lisonjeando-se duma falsa ciência que nada explica, e a que, mais acertadamente se chamaria charlatanismo. Os maus livros, os livros novos cheios de mentiras, são devorados avidamente. As coisas sagradas, os mistérios são cobertos de motejos, e em uma palavra, a mocidade hoje, como o tenente Sousa, proclama alto que não crê no diabo (salvo seja, que lá me escapou a palavra!), nem nos agouros, nem nas feiticeiras, nem nos milagres. É de se levantar as mãos para os céus, pedindo a Deus que não nos confunda com tais ímpios!<sup>57</sup>

A história que se conta a seguir do infortúnio do tenente Sousa é exemplar deste ponto de vista defendido pelo narrador, o Velho Estevão. O protagonista do conto sofre a vingança da feiticeira Maria Mucoim porque provocou-a com zombarias e duvidou dos poderes da magia negra. Embora tenha abandonado o curso de medicina por falta de recursos, diz-nos o narrador que na cidade o tenente teve ainda tempo de aprender o mal moderno de pôr tudo o que era tradicionalmente venerável sob suspeita. Chegando de volta aos sertões amazônicos, dispõe-se a provar que o medo das pessoas de Óbidos à Maria Mucoim, velha tapuia que morava num sítio afastado da região, era apenas uma exageração infantil. Antônio de Sousa para lá partiu sozinho a fim de desmascarar a charlatã e disseminar luzes sobre uma população ainda entregue a concepções supersticiosas. Mas o que ele realmente estaria prestes a fazer, anuncia o narrador, seria uma transgressão de perigosas conseqüências.

A tarde estava feia. Nuvens cor de chumbo cobriam quase todo o céu. Um vento muito forte soprava do lado de cima, e o rio corria com velocidade, arrastando velhos troncos de cedros e periantãs enormes onde as jaçanãs soltavam pios de aflição. As aningas esguias curvavam-se sobre as ribanceiras. Os galhos secos estalavam e uma multidão de folhas despegava-se das árvores para voar ao sabor do vento. Os carneiros aproximavam-se do abrigo, o gado mugia no

---

<sup>57</sup> SOUSA. Op. cit., p. 34.

curral, bandos de periquitos e de papagaios cruzavam-se nos ares em grande algazarra. De vez em quando, dentre os trêmulos aningas saía a voz solene do unicórnio. Procurando aninhar-se, as fétidas ciganas aumentavam com o grasnar corvino a grande agitação do rio, do campo e da floresta. Adiantavam-se os sapos dos atoleiros e as rãs dos capinzais o seu concerto noturno, alternando o canto desenxabido.

Tudo isso viu e ouviu o tenente Sousa do meio do terreiro, logo que transpôs a soleira da porta, mas convencerá a um espírito forte a precisão dos agouros que nos fornece a maternal e franca natureza?<sup>58</sup>

A presunção esclarecida do tenente, isso permite concluir as alusões do narrador, o velho Estevão, faz perder a capacidade de decifrar as mensagens que a “maternal e franca natureza” lhe insinuava. Exasperada em gritos, a multidão de seres alerta-o do perigo iminente, mas o herói do conto já não compartilharia da percepção primitiva do tapuio capaz de compreender o significado expresso pelo céu e vento, pela “voz solene do unicórnio”. Extraviado pela cultura livresca que anteriormente o narrador acusara ser o móbil que afastava as gerações atuais “dos princípios que os pais lhes incutiram no berço, o tenente rumo a experimentar tragicamente que “a falsa ciência nada explica”.

Quando chega ao sítio de Maria Mucoim, o tenente encontra-a à soleira da entrada da casa, encantando maleficamente, diz o narrador, um bem-te-vi desavisado. Impulsionado pela crença no poder do esclarecimento, quer o tenente adentrar na casa, descobrir os recursos de que se utiliza a velha tapuia para engendrar na população desavisada de Óbidos a fama de criatura diabólica. Maria Mucoim se põe à entrada da casa e aconselha-o a voltar. O tenente se esquivava e entra na pobre habitação de dois cômodos. No primeiro, nada vê de extraordinário; quando avança para o segundo cômodo, novamente a velha tapuia interpõe-se diante da porta. Arrancando-a à força o tenente penetra no obscuro compartimento. O narrador sugere que ele franqueara uma fronteira proibida e ali tivera uma visão dos segredos da feiticeira que melhor seria desconhecer:

Era um quarto singular o quarto de dormir da Maria Mucoim. Ao fundo, uma rede rota e suja; a um canto, um montão de ossos humanos; pousada nos punhos da rede, uma coruja, branca como algodão, parecia dormir; e ao pé dela, um gato preto descansava numa cama de palhas de milho. Sobre um banco rústico, estavam várias painhas de forma estranha, e das traves do teto pendiam cumbucas rachadas, donde escorria um líquido vermelho parecendo sangue. Um enorme urubu, preso por uma embira ao esteio central do quarto, tentava picar a um grande bode, preto e barbado, que passeava solto, como se fora o dono da casa.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Id., *ibid.*, p. 37.

<sup>59</sup> Id., *ibid.*, p. 38.



Ossos, sangue, esses animais que não se oferecem pacificamente ao ato classificatório mas que agitam um memória ancestral de implicações diabólicas, tudo isso surge diante dos olhos esclarecidos do herói destemido de modo inesperado e surrupiam seu ânimo invencível. Atacado por essa estranha fauna naquele quarto lúgubre, “Antônio começou a arrepender-se da imprudência que cometera. Mas era um valente moço, e o perigo lhe redobrava a coragem. Num lance certo, conseguiu ferir o bode no coração, ao mesmo tempo que dos lábios lhe saía inconscientemente uma invocação religiosa”<sup>60</sup>.

Curiosamente, a coragem já não vem da mente posta sob a direção racional das Luzes, mas da fé religiosa inutilmente resgatada, involuntariamente evocada numa situação extrema. Já era tarde demais, porém, para essa regressão ao primitivo respeito aos mistérios da natureza. Nada poderia salvar o tenente do destino terrível a que a sua imprudente presunção de saber além do devido o levava. O medo já lhe dominara inteiramente, quando, depois de fugir dificultosamente da casa de Maria Mucoim, em sua tresloucada corrida pelos matos amazônicos à procura de alguma guarita, sua imaginação se ponha a serviço de antropomorfismos escravizadores: “Mas ele ia prosseguindo sem olhar para trás, porque temia encontrar o olhar da feiticeira, e estava certo de que o seguia uma legião de seres misteriosos e horrendos”.

Daqui a pouco o narrador do conto entregará o zombeteiro herói à vingança da feiticeira, ao seu “olhar sem luz, que lhe queria transpassar o coração”. Por querer ver demais, o tenente Antônio Sousa já nada mais veria. Insinuaria com isso, Inglês de Sousa, um elogio àquela contemplação passiva do tapuío amazônico que o narrador do conto anterior apontara advinda da vastidão monótona da floresta? Reafirmaria aquela nostalgia romântica de um tempo anterior ao dilaceramento da unidade do homem com a natureza, ruptura desencadeada pela emancipação esclarecida e pela ética produtiva do capitalismo? Claro que não. Trata-se apenas de um contraponto retórico.

Historicamente, as bruxas deixaram de ser perseguidas por protestantes e católicos quando a fé no poder de sua magia extinguiu-se. Se durante dois séculos após o cisma, a Igreja volta e meia queimava-as por heresia e os herdeiros de Lutero para distinguir seu culto de práticas pagãs, a partir da metade do seiscentos, como decorrência da penetração social do “cartesianismo”, a

---

<sup>60</sup> Id., *ibid.*, p. 39.

caça às bruxas será considerada gradativamente uma mobilização tão obscurantista quanto os efeitos da feitiçaria, superstição. A presença divina evapora do templo antigo de onde os devotos partiram. Ele torna-se forma arquitetônica para o erudito, despojo para o saqueador, mas sua sacralidade só voltará a brotar novamente com o temor redivivo do crente. Com as bruxas da Idade moderna acontece semelhante destino: seu poder encantatório é sufocado por uma mudança no investimento social da fé. A Amazônia de Inglês de Sousa não deve fazer outra escolha.

O próximo conto, “Amor de Maria”, tem outro narrador que, contudo, curiosamente dialoga com o precedente, o Velho Estevão. Tenho a impressão que Inglês de Sousa gostaria de que os contos fossem apresentados tais como numa roda de conversação, com discussões e contraposições entre os participantes que se alternam na narração. Mas, depois deste conto, os demais são introduzidos por narradores que não mais polemizam entre si e que se guardam numa reservada narrativa não mais manifestamente intercambiável com as demais. O narrador do conto “Amor de Maria” é apresentado como “o Procurador”, portanto homem que praticaria um saber próprio a sociedades mais modernas e complexas e também, penso eu, suporte para a veiculação do ponto de vista do advogado Inglês de Sousa sobre a questão do valor prático da cultura popular.

Tal narrador conta como a linda Mariquinha, “a mais gentil rapariga de Vila-Bela”, foi “autora e vítima” de uma desgraça. Mariquinha, sempre alegre e faceira, continuamente recusava, desde que se fizera moça, pedidos de casamento que recebia afirmando não ter pressa. Um dia aparece em Vila-Bela, Lourenço, filho do capitão Amâncio de Miranda, que veio passar o natal com o pai, pois antes havia partido para fazer seus estudos no Maranhão e em seguida conseguira um emprego público na alfândega do Pará: “Rapaz alto e louro, bem apessoado. Imaginem se devia ou não agradar às moças de um lugarejo, em que toda a gente é morena e baixa”. Pois, Mariquinha apaixonou-se por Lourenço que lhe jurou amor assim como jurara a outras levianamente. Mariquinha, inconformada com a atenção que o jovem manifestava para com outras moças, cai num estado de melancolia profunda. Nessa altura do conto, surge a velha Margarida, ama-de-leite de Mariquinha e serviçal antiga da casa, que instiga a moça a fazer uso de uma planta mágica, manipulada por uma velha tapuia com fama de feiticeira eficaz, capaz de prender o coração até mesmo de Lourenço. A moça cede ao argumento de “que se bem não fizer, mal não faz”. Uma semana depois, o moço faz uma visita ao padrinho e tutor de Mariquinha e esta

aproveita a circunstância para por o pó da planta numa xícara de café que o moço beberá, e da qual virá a morrer envenenado em seguida.

Respalado por essa tragédia ribeirinha, o narrador desabona as opiniões do narrador do conto anterior: “Custa-me a acabar esta triste história, que prova quão perniciosa é a crença do nosso povo em feitiços e feitiçeiros”; juízo que ele já manifestara logo na abertura do conto:

Quando nas contradanças a moça embalava brandamente os quadris de mulher feita e os seios túrgidos tremiam-lhe na valsa, um murmúrio lisonjeiro enchia a casa, era como um encanto mágico que percorria os ares, prendendo com invisível cadeia os corações masculinos aos passinhos miúdos da feitiçeira. Feitiçeira, sim, e não como a do Paranamiri, abjeção do sexo, do poder fantástico e, com licença, compadre Estevão, inadmissível ante a boa razão e a lógica natural: mas com um poder real, um elixir perigoso que tonteava e ensandecia, transformando a gente em coisa sem vontade, pela demasiada vontade que dava! Pena é a Mariquinha não se julgasse bem armada com o feitiço de seus inolvidáveis encantos e se valesse de credences tolas e de meios aconselhados pela ignorância, de mãos dadas com a superstição.<sup>61</sup>

A república do Brasil começara a dar seus primeiros passos sob as orientações positivistas do século XIX<sup>62</sup>. Por sua vez, a literatura, enquanto função articuladora do pacto social, também deveria contribuir na seleção dos “bons” e “maus” costumes de um povo para assim redispô-los em favor da modernidade da nação. Desta perspectiva, o único encanto mágico passível de admissão nesse universo intelectual é o que diz respeito a imanência do corpo feminino; outro tipo de feitiço é “inadmissível ante a boa razão e a lógica natural”, critérios que definem a ação pragmática capaz de modificar eficazmente a natureza. O velho Estevão e o Procurador são representantes de duas formas de conhecimento que respondem diferentemente ao enigma do mundo. Uma crê que a mágica possa impor uma lei às coisas, outra que só a razão pode descobrir a lei que realmente anima os fenômenos. Todavia, esse aspecto fetichista da poesia popular, para a intelectualidade positivista engajada na instauração da República no Brasil, tornara-se indefensável, um obstáculo para a inserção da nação no círculo das modernas sociedades industriais, um obscurantismo cujo valor é apenas histórico-etnológico, nada mais que vestígio de

<sup>61</sup> Id., *ibid.*, p. 41.

<sup>62</sup> Sevcenko ao estudar a *belle époque* carioca observa como as tradições cultivadas pelas populações humildes que dividiam o espaço urbano com uma burguesia arriada sofreram um processo semelhante de exclusão: “Não era de se esperar, igualmente que essa sociedade [reformatora] tivesse tolerância para com as formas de cultura e religiosidade populares. Afinal, a luta contra a caturrice, a ‘doença’, o ‘atraso’ e a ‘preguiça’ era também uma luta contra as ‘trevas’ e a ‘ignorância’; tratava-se da definitiva implantação do progresso e da civilização”. Cf. SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 33.

uma etapa já cumprida na evolução do saber humano. Através dele, encontramos a realização de uma parte da história da razão, mas não o acabamento desta que se realiza na ciência.

Penso que aqui seja o momento de retomarmos aquela indagação sobre o êxito da função social que Romero atribuía a sua e a literatura em geral: coletar os elementos culturais dispersos para perfazer a unidade nacional. É dentro desse espírito herdado do romantismo que o autor sergipano realiza sua obra de folclorista. A distinção que quer para si em detrimento dos românticos, vimos, é a de obediência ao método científico. Estes também teriam pretendido dar a exibir na literatura uma singularidade própria ao brasileiro. Porém, por descomedimento da imaginação, acabaram por superestimar o valor da nossa cultura popular. Sem lastro para a verificação de uma vertente épica – como polemizou com Alencar e Araripe Júnior – a poesia popular brasileira jazeria para Romero num estágio inferior que revela a desarticulação histórica da nação. Acrescente-se que nosso povo ainda não tinha conquistado o desenvolvimento civilizatório dos países industrializados, o qual se apresentava como modelo político-econômico.

Mas, descartada a idealização romântica, o que pode significar a cultura popular para aquele que se jacta de praticar ciência quando se lhe refere? Para os viajantes ilustrados, o índio e o caboclo amazônicos significavam freqüentemente um modo de vida improdutivo emperrando o progresso. Porém, num eventual *pathos* romântico, também podia ser um signo alternativo à reificação a que o processo social de produção capitalista conduzia a natureza e os homens. Já para Romero – e aqueles que como Inglês de Sousa o seguiam na crítica ao romantismo – esse segundo significado estava interdito pelo precário desenvolvimento político e econômico do Brasil e a distinção científica que queriam diante dos românticos. Sem o contraponto presente das conseqüências alienantes da industrialização, o exotismo primitivo perde o potencial crítico que assumira para os viajantes europeus. Claro que o significado da cultura popular para os intelectuais positivistas do Brasil terá também um valor ambivalente: fundamento da diferença nacional e entrave do progresso. Só que sem aquela superestimação romântica e dada a exígua penetração da modernização no país, as tradições que Romero e Inglês de Sousa coletam para o museu da cultura devem ser etiquetadas com uma reprimenda a seu obscurantismo. Coligir e reformar as crenças populares são atitudes complementares. E talvez aqui possamos avaliar essa contradição que anima a literatura entendida como força motriz do pacto social. Ela se esforça no sentido de resgatar do limbo essa cultura popular que de certa forma seria o substrato original das

nossas raízes verdadeiras, mas ao mesmo tempo submete toda essa dimensão irracional das crenças folclóricas ao filtro das exigências racionais que pautam a modernização do positivista século XIX, censurando-as por essa diferença que as torna sem interesse prático.

No caso particular da Amazônia, Inglês de Sousa não realiza essa recuperação de lendas locais senão com o mesmo distanciamento crítico que já defendera Romero ser necessário para a efetivação criteriosa do mapa cultural do país. Longe do entusiasmo romântico com a poesia popular, é a atitude ilustrada diante da mistificação da natureza o paradigma através do qual os produtos da imaginação amazônica devem ser julgados. Ainda mais clarificador desse ponto de vista, é o conto “O Donativo do Capitão Silvestre”. O protagonista cujo nome consta no título do conto figura-se como o ideal habitante do Amazonas, aquele dotado do poder transformador da natureza *venerada* em natureza *rentabilizada*:

Silvestre era um dos mais abastados negociantes e fazendeiros do município.

A sua incrível atividade, que contrastava com a indolência geral, a sua inteligência ilustrada pela leitura constante de bons livros, fizeram-no um industrial progressista que sabia aproveitar os elementos postos à sua disposição pela soberba natureza do Amazonas.<sup>63</sup>

Em que pese, segundo Bella Josef, este personagem do conto ser o avô de Inglês de Sousa, depreende-se que é o “industrial progressista”, não o tapuio supersticioso, o sujeito da feição moderna que se quer imprimir à Amazônia, como de resto a todo o país. É ele que, como Hércules, poderia livrar aquela terra dos monstros que a tornaram inabitável, fazendo-a propícia à ação do trabalho produtivo. Paralelamente, é o saber ilustrado, não a superstição popular, a forma discursiva que plasmará o desenvolvimento político-econômico da região. Um otimismo para com a razão, particularmente a razão instrumentalizada, e a crítica aos obstáculos à sua implementação, dá o tom dos *Contos Amazônicos*. Por isso, os mitos amazônicos que Inglês de Sousa resgata do esquecimento a que a modernidade conduziria o saber das formações sociais anteriores ao advento da economia capitalista, eles ingressam nos círculos ilustrados apenas como objeto de ciência, destituídos do valor de verdade enquanto teoria cognoscente da natureza.

<sup>63</sup> Também ambientado em Óbidos, o conto narra a onda de patriotismo que varreu a todos os habitantes do local, como também teria acontecido com o resto do país, quando, em 1862, ingleses capturaram, dentro da Baía de Guanabara, uma fragata brasileira. Episódio diplomaticamente solucionado, o conto mostra a coleta de doações para armar o débil exército nacional para uma irrealizável guerra com a Inglaterra. Entre as colaborações, sublinha a insólita e magnânima contribuição do capitão Silvestre, o qual, no desfecho cômico do conto, revela pensar que com ajuda supunha estar financiando uma guerra em favor da destituição do frouxo governo imperial que admitia tais afrontas inglesas à nossa soberania. SOUSA. Op. cit., p. 63.



Sublinhemos que, embora a pressuponha, a crítica que se faz aos mitos locais nos *Contos Amazônicos* é ainda menos epistemológica, como acontecia aquando surgia nos relatos de viagem que anteriormente exploramos que de motivações político-econômicas. É o ideal republicano que conduz a apreciação dos elementos culturais da vida do caboclo amazonense. É o que se depreende do último conto do livro, “O Rebelde”. Nele, Inglês de Sousa relata os acontecimentos provocados pela chegada dos Cabanos à região de Óbidos, como seu avô fora morto pelos revolucionários e como seus pais escaparam do mesmo destino graças à ajuda de um mulato chamado Paulo da Rocha. Este participara da revolução de 1817, em Pernambuco, abafada pelas forças da metrópole. Com esse peculiar passado, tornara-se temido e respeitado em Óbidos, onde fora refugiar-se para escapar as perseguições depois do fracasso da revolta. Ali, recebeu a fama de feiticeiro e a alcunha de “o velho do outro mundo”, pois “a fértil imaginação amazonense fizera do antigo revolucionário um personagem misterioso, sinistro e perigoso, de cuja alma já estaria de posse o Inimigo, ainda em vida do corpo”<sup>64</sup>.

Burke observou que um dos fatores que contribuiu para o estiolamento da cultura popular na Europa foi o que designou como a “politização do povo”. O regime republicano incorporou-se ao cotidiano das populações oferecendo como temas de debate aspectos que diziam respeito à conveniência ou não de determinadas direções do Estado. Essa atmosfera de participação genérica nas decisões políticas tomadas pelos governantes retraiu gradativamente o interesse pelas tradições locais à medida que a ordem republicana se disseminava pelos cantões. É possível traçar uma analogia entre essa politização de que trata Burke e a trajetória do narrador do conto “O Rebelde”. Embora, no presente, já seja um adulto, o narrador é ainda uma criança quando inicia o relato dos fatos. Como soe acontecer, a disposição de acreditar no extraordinário lhe é aí natural:

A minha imaginação exaltava-se com a singularidade, ao mesmo tempo que uma curiosidade feminina me impelia a buscar a última palavra em todos os segredos, a razão de ser de todos os mistérios. Gostava do maravilhoso, e com risco de ser devorado pela esfinge, queria decifrar-lhe o enigma. A vista de uma feiticeira enchia-me de gozo. Sentia o desejo ardente de ver um lobisomem, e o canto agoureiro do acauã fazia-me estremecer de susto e de prazer, e embrulhando-me na rede, tentando descobrir naquelas notas tristes e plangentes a verdade desse encantamento poderoso.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Id., *ibid.*, p. 89.

<sup>65</sup> Id., *ibid.*, p. 90.

Essa curiosidade que o maravilhoso incitava fez do ex-revolucionário Paulo da Rocha um indivíduo admirável para o narrador. E será o “velho do outro mundo” que por uma série de acontecimentos que o fazem ser suspeito de traição até finalmente consagrar-se como herói diante da sanha de vingança dos cabanos, será ele que ‘politizará’ o narrador desvelando-lhe a dimensão ideológica que as crenças dos caboclos amazônidas no extraordinário encerram. Pois, apesar do vínculo satânico que lhe é atribuído, Paulo da Rocha demonstra, nas falas que o narrador lhe confere, um perspicaz discernimento ilustrado das raízes sociais de tais superstições, engendradas pela ignorância do povo mergulhado na servidão. Tal compreensão se revela quando da justificativa política que “o velho do outro mundo” dá ao movimento cabano<sup>66</sup>:

Paulo da Rocha dissertou longamente sobre as causas da cabanagem, a miséria originária das populações inferiores, a escravidão dos índios, a crueldade dos brancos, os inqualificáveis abusos com que esmagam o pobre tapuio, a longa paciência destes. Disse da sujeição em que jaziam os brasileiros apesar da proclamação da independência do país, que fora um ato puramente político, precisando de seu complemento social. Mostrou que os portugueses continuavam a ser senhores do Pará, dispunham do dinheiro, dos cargos públicos, da maçonaria, de todas as fontes de influência, nem na política, nem no comércio o brasileiro nato podia concorrer com eles. Que enquanto durasse o predomínio despótico do estrangeiro, o negro do sul e o tapuio no norte continuariam vítimas de todas as prepotências, pois que eram brasileiros, e como tais condenados a sustentar com o suor do rosto a raça dos conquistadores. Que o tapuio boçal, ignorante, era instrumento movido por um sentimento nobre, habilmente manejado, o sentimento religioso e nacional, mas que quem tinha a culpa disso era a raça dominante, pois queria conservar o caboclo na mais completa ignorância, que o enchia de superstições para dominá-lo, e depois não queria que fosse subjugado por essas mesmas superstições, que os patriotas do Pará, inteligentemente inspirados, punham em jogo para o arrancar a uma apatia secular.<sup>67</sup>

É esse aspecto ideológico dos mitos caboclos, posto em favor da “raça dominante”, que é objeto da crítica esclarecida. Denunciados como superstições, eles mostram-se como o véu enganador que surrupia a vontade produtiva dos tapuios, subjugando-os à dominação exterior dos “senhores do Pará”. Estes, curiosamente, envenenariam aqueles com superstições, fazendo depois o elogio da ação transformadora como o antídoto àquela “apatia secular” do caboclo,

<sup>66</sup> Todavia, Paulo da Rocha, ou o autor Inglês de Sousa, faz questão de diferenciar a revolução pernambucana da dos cabanos amazonenses: “Fui rebelde exclamou Paulo da Rocha, erguendo ativamente a cabeça, mas a minha causa era grande e nobre. Nós, em Pernambuco, nos rebelamos por uma idéia grandiosa, idéia que ficou afogada em sangue, mas não morreu, há de surgir mais tarde ou mais cedo. A igualdade das raças há de ser proclamada, assim como o foi a independência da nossa pátria, pela qual morreram, em 1817 os meus valentes chefes. Dos dois fins que a rebelião de Pernambuco tinha em mira, um já se conseguiu, ainda que incompletamente. O outro... Não há de tardar o dia da redenção dos cativos. Mas os cabanos matam e roubam pelo simples prazer do crime, ou antes, porque invejam a prosperidade dos brancos.” Id., *ibid.*, p. 115.

<sup>67</sup> Id., *ibid.*, p. 108.

manipulativamente criada pelos próprios críticos da inação. Será esse também o ponto de vista adotado pelo narrador quando adulto, emancipado da tutela e da infantil “tendência ao maravilhoso” como explicação dos fenômenos sociais e da natureza.

É como inflexão do desprestígio de tais crenças frente aos forros clarões da república que nos *Contos Amazônicos* há uma espécie de associação de maravilhoso e dano ao homem em todas as narrativas populares coletadas. Todas elas culminam com algum tipo de prejuízo ao personagem que enfrenta as forças sobrenaturais. Além de “A Feiticeira”, cujo dano é mortal ao herói, é o caso também dos outros três contos fantásticos do livro. Em “Acauã”, este pássaro, que é o arauto de futuras desgraças no folclore da região, surge duas vezes ao Capitão Jerônimo Ferreira. A primeira vez ocorre quando o viúvo Capitão, retornando solitário da caça numa noite tempestuosa para o convívio da única filha - Aninha -, presencia os medonhos gritos da Cobra Grande em trabalho de parto. Depois de acordar do desmaio provocado pelo pavor dos urros do monstro, o Capitão vê uma canoa trazendo uma pequena menina que será adotada por ele. Posteriormente, a enteada se mostrará como a filha da Cobra Grande, provocando a morte de sua filha no dia do casamento desta. Neste momento, o Acauã canta pela segunda vez.

Já em “O Gado do Valha-me Deus”, dois vaqueiros são contratados pelo herdeiro da fazenda de gado de um padre com o objetivo de trazerem duas reses para uma festa. Supondo perseguir um enorme rebanho devido às pegadas que são encontradas e os mugidos que ouvem à noite, os vaqueiros não encontram-no, e a única vaca capturada ao ser morta torna-se apenas couro e espuma. Padecendo por dias do cansaço e da alimentação racionada, seguem as pistas do gado invisível até a base da Serra do Valha-me Deus, desistindo da busca ao verem que os vestígios diziam que a manada subira inacreditavelmente a serra “que ninguém subiu até hoje, nos tapando o caminho, que era uma maldição”.

Uma mistura de elementos do folclore nativo e das lendas cristãs anti-semitas é o resultado de “O Baile do Judeu”. Os habitantes de uma vila, ao aceitarem o convite “do homem que havia pregado as bentas mãos e os pés de Nosso Senhor Jesus Cristo numa cruz”, são surpreendidos pela aparição de um sujeito melindroso que convida a “rainha do baile”, D. Mariquinhas, recém-casada, para dançar. No fim, o sujeito se revela o sedutor boto que, magicamente diante dos olhos do marido e dos presentes, arrasta para o fundo das águas a moça que “não sentia mais o soalho

sob os pés, milhares de luzes ofuscavam-lhe a vista, tudo rodava em torno dela; o seu rosto exprimia uma angústia suprema, em que alguns maliciosos sonharam ver um êxtase de amor”.

Mas será que podemos estabelecer uma identidade entre malefício e maravilhoso? Será que, diametralmente oposta à ilusão e ao engano, a razão nos promete a benfazeja verdade? Será que o homem só encontra erro e desprazer nas suas fabulações extraordinárias?

Como obstáculo à transformação mais imediata da região e habitantes amazônicos, Inglês de Sousa só pôde conceber uma interpretação ideológica para essas lendas do caboclo amazônico: são superstições que privam os homens da razão e da verdade, são sombras que atravessam a determinação prática da *res publica*, jamais uma produção simbólica cujo valor é o de transfigurar artisticamente o medo dos homens diante daquilo a que o sentido lhes escapa. E, no entanto, a dar ouvidos a Nietzsche, esse desconfiado do ideal de mediocridade republicana, os homens não desabonam o engano e de certa forma até gostam de ser enganados. O que não lhes é tolerável é ser prejudicados pelo engano, “o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas da ilusão”<sup>68</sup>.

Claro que as ilusões historicamente empregadas, segundo o herói de “O Rebelde”, para enganar a boa fé do caboclo exigem uma atitude desmascaradora, um olhar luminoso que dissipe as trevas da ignorância servil. Porém, esse estraçalhamento do ideológico véu que retira aos homens a possibilidade de exercerem sua autonomia esclarecida mostrar-se-ia uma utopia tão ideológica quanto. A disposição humana à ilusão é, para Nietzsche, a condição de possibilidade do próprio homem e do discurso científico, mesmo que, paradoxalmente, este se ponha sob a digna busca da verdade. Adorno e Horkheimer quando apontam a filiação do esclarecimento ao mito através da lógica da dominação, sublinham que o autor do Zarathustra conhecia visceralmente a dialética do esclarecimento, a duplicidade que fazia deste “tanto o movimento universal do espírito soberano, do qual [Nietzsche] se sentia o realizador último, quanto a potência hostil à vida, nihilista”<sup>69</sup>. Se o esclarecimento liberta porque revela a mentira sobre a qual se exerce a dominação sobre os homens, na feição pragmática que a burguesia lhe dá, tornando o mundo e as

<sup>68</sup> NIETZSCHE. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. In: *Obras incompletas* (Os Pensadores). São Paulo : Nova Cultural. 1987.

<sup>69</sup> ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1985. p. 54.

relações humanas apenas em coisas limitadas para o uso, ele retira à vida toda ilusão que a torna digna de ser vivida.

Só por esquecimento, diz-nos Nietzsche, o homem pode achar que as palavras podem apreender a essência das coisas. Na verdade, a linguagem não passa de um “batalhão móvel de metáforas” que o uso prolongado por parte de um povo julgou transformar em designações fixas. No desenvolvimento histórico desse erro, a ciência surge ironicamente como a sua consagração, pois o homem “coloca agora o seu agir como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir”. Contudo, a propensão a buscar metáforas não é de todo anulada e subsiste enquanto arte e mito na vida dos homens desde que não lhes cause prejuízo:

O próprio homem, porém, tem uma propensão invencível a deixar-se enganar e fica como que enfeitado de felicidade quando o rapsodo lhe narra contos épicos como verdadeiros, ou o ator, no teatro, representa o rei ainda mais regamente do que o mostra a efetividade. O intelecto, esse mestre do disfarce, está livre e dispensado de seu serviço de escravo, enquanto pode enganar sem causar *dano*, e celebra então suas Saturnais.

É dessa dupla possibilidade que a palavra oferece de, por um lado, ser mais primitivamente *imagem*, agente estabelecadora de metáforas que a intuição descerra e, por outro, *conceito* que se fixou sobre a imagem, abstração que pressupõe ser capaz de atingir a universalidade pelo modo racionalista de abordar o mundo, - é dessa duplicidade que também surge uma dupla modalidade humana:

Há épocas em que o homem racional e o homem intuitivo ficam lado a lado, um com medo da intuição, o outro escarnecendo da abstração; este último é tão irracional quanto o primeiro é inartístico. Ambos desejam ter domínio sobre a vida: este sabendo, através de cuidado prévio, prudência, regularidade, enfrentar as principais necessidades, aquele, como “herói eufórico”, não vendo aquelas necessidades e tomando a vida disfarçada em aparência e em beleza como real.

Mas essa crítica mais contundente de Nietzsche ao esclarecimento que já não compreende seu devir a partir da opacidade da linguagem está ausente em Inglês de Sousa assim como na Ilustração viajante. Mesmo a conscientização política que o autor paraense defende não ultrapassa os limites da subordinação do sujeito à razão instrumental<sup>70</sup>. Não pode haver emancipação quando

<sup>70</sup> Sevcenko percebe aí, nessa aceitação resignada, acrítica dos valores do capitalismo, uma constante dos extratos ascendentes da Primeira República: “E acompanhar o progresso significava somente uma coisa: alinhar-se com os padrões e o ritmo de desdobramento da economia européia. (...) A imagem do progresso – versão prática do



o homem resignadamente dedica-se apenas à autopreservação, ao uso prático da natureza para a satisfação de necessidades. Sua consciência ainda é servil enquanto não redescobre na “arte e no mito” a expressão para a dimensão trágica da existência.

## EUCLIDES DA CUNHA

Que outros adorem vastas capitais  
 Aonde, deslumbrantes,  
 Da Indústria e da Ciência as triunfais  
 Vozes se erguem em mágico concerto;  
 Eu não; eu prefiro antes  
 As catas desoladoras do deserto  
 Cheias de sombra, de silêncio e paz....  
 Fazem-me mal as multidões ruidosas  
 E eu procuro nesta hora,  
 Cidades que se ocultam majestosas  
 Na tristeza solene do sertão... (Euclides da Cunha)

Esse vasto território amazônico “à margem da história” funciona, na obra de Euclides, como uma ampla metáfora do Brasil e da construção abortada da nacionalidade – de suas ciclotimias vertiginosas entre a euforia do jogo da conquista predatória e a depressão do esgotamento rápido das fontes civilizacionais -, dessa comunidade fugazmente imaginada, onde a história não conseguiu fixar marcas simbolicamente eficazes, isto é, agregadoras, predominando, ainda, nessa visão, cenários de geografias selvagens, natureza bruta, populações errantes e dispersas. (Foot Hardman)

Em dezembro de 1904, Euclides da Cunha embarca para Manaus a serviço do Ministério das Relações Exteriores, então chefiado pelo Barão de Rio Branco. Dali, partiriam duas expedições com destino às cabeceiras dos rios Juruá e Purus para, junto com representantes do Peru, realizarem o reconhecimento hidrográfico e gerar subsídios para a fixação das fronteiras dos dois países. Euclides comandaria a expedição brasileira rumo ao Alto Purus.

Essa região do Acre, que estivera esquecida pelos interesses de colonização, recebeu outra feição, comercialmente atraente, quando a borracha tornou-se uma mercadoria internacionalmente procurada para fins industriais. Generoso em seringueiras e cauchos, o

território até então negligenciado, habitado somente por tribos que para ali recuaram diante do avanço dos colonizadores de todos os quadrantes, passara a ser objeto de litígio, primeiramente, entre Brasil e Bolívia, depois, entre Brasil e Peru.<sup>1</sup>

Nessa viagem, Euclides planejara a execução de um livro que não chegaria a finalizar, restando dele fragmentos que rebentam em ensaios, relatórios, notas diárias de sua caderneta de campo e epistolário. Projeto inconcluso que possuiria já o nome de *Paraíso Perdido* como seu arremate designativo, seria mais um "livro vingador", mobilizando a princípio as gentes da República para a importância de uma cruzada civilizatória sobre os sertões brasileiros<sup>2</sup>. Seguindo um esquema semelhante à estrutura de *Os Sertões*, Euclides esboça, munido de um olhar esclarecido, considerações sobre a fisiografia amazônica, as desassistidas condições sociais dos sertanejos nos seringais e o combate travado pelo conhecimento humano para assenhorear-se de uma natureza selvagem, traiçoeiramente edênica.

Todavia, assim como já se insinuara nos relatos de Wallace e Bates, a fé nas promessas emancipatórias da civilização também soçobriaria ocasionalmente em decorrência da experiência de convívio com o deserto tropical. Diferentemente da ausência de reflexão crítica sobre o alcance da teleologia do progresso como ideário da República que percebemos em Inglês de Sousa, e mais próximo da ambivalência que os pólos de narratividade utilitária ou romântica daqueles naturalistas ingleses, nos textos de Euclides, a Amazônia e seus habitantes serão singularmente objetos de uma representação que oscila entre o otimismo pragmático do engenheiro e o desespero ante os limites da ciência para dar conta de fantasmagorias renitentes, sombras que se atravessam diante do ideal luminoso da vontade de conhecer.

Para encenar tal drama, no entanto, será preciso que nos acerquemos paulatinamente dos textos que Euclides legou. Longe da uniformidade de um pensamento orgânico, sistematicamente disposto como uma figura geométrica - o que tanto aprazia, veremos, o desejo do engenheiro-escritor, encontraremos, no confronto de seus escritos, contradições que testemunham vacilações ante o poder luminoso da ciência para derruir a obscura intimidade do homem e da natureza. Para apresentar tais tensões, iremos nos aproximar sucessivamente das considerações euclidianas sobre a fisiografia, os colonizadores e a luta civilizatória que ele experienciou na viagem pelo

---

<sup>1</sup> Sobre o contexto em que a expedição foi organizada, cf: TOCANTINS, Leandro. *Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira : INL, 1978.

<sup>2</sup> Sobre o livro que Euclides idealizou, confira a correspondência trocada com José Veríssimo: GALVÃO, Walnice Nogueira & GALOTTI, Oswaldo (orgs.). *Correspondência de Euclides da Cunha*. São Paulo : Edusp, 1997, p. 306.

deserto amazônico. A partir das preocupações nacionalistas que movem Euclides, cada um desses tópicos aparecerá objetivado como promessa mítica e/ou malogro da vontade de domínio. Por fim, veremos que será a atividade estética o que, para Euclides, ainda garantiria consolo e esperança ante a experiência de extravio da civilização que a Amazônia reiteradamente suscitaria.

## A terra

A menção ao deserto é recorrente na obra de Euclides. Tanto a caatinga quanto a Amazônia são-nos apresentados a partir dessa imagem que evoca um espaço onde se perde-se<sup>3</sup>. Ali, nas solidões desabitadas que adensam o silêncio, o viajante distancia-se das rotas conhecidas e se lhe revela um campo alheio à civilização, arredio aos mapas e ao olhar de Clio. Nesse espaço, mais que a perda das referências habituais, no uso das quais o mundo da urbanidade torna-se o produto da interação dos cidadãos, é a anterioridade a qualquer referência o que sobressalta, arrastando nessa vertigem a idéia tranqüila e confiante que o sujeito socializado poderia ter de sua atividade ao contemplar-se no mundo que ele transformou. O deserto é a região à margem da história e exterior às linhas cartográficas, figuração sedutora e perigosa do desconhecido<sup>4</sup>.

Mas, justamente por ser o local da perda é que para Euclides deve ser ele buscado, trazido à convivência integral das rodas civilizadas. Nessa perspectiva, o paraíso perdido será menos um espaço irresgatável do que uma potencialidade mal aproveitada, desperdiçada pelo acaso ou

<sup>3</sup> Essa definição está associada à compreensão, desenvolvida por Hardman, das selvas como um dos objetos naturais suscitadores do sentimento sublime, o prazer doloroso. No confronto entre os projetos expansionistas da civilização e as regiões ainda bárbaras do globo, as selvas amazônicas se mostravam como óbices contumazes ao otimismo técnico do século XIX. Esta resistência do deserto, "vertigem do vazio" que assola viajantes ilustrados, é interpretada por Hardman nos textos amazônicos de Euclides da Cunha. Cf.: *Trem Fantasma. A modernidade na selva*. São Paulo : Companhia das Letras, 1988 (especialmente o capítulo IV); "Antigos Mapas Gizados à Ventura". In: *Remate de Males*, N. 12, 1992; "Os sertões Amazônicos de Euclides". In: *Amazonas em Tempo, Suplemento Cultura em Dia*, Manaus, 03/05/92; "Brutalidade Antiga: sobre história e ruína em Euclides". In: *Estudos Avançados*. IEA/USP, 10 (26), 1996; "Estrelas Indecifráveis ou: um sonhador quer sempre mais". In: PAZ, Francisco, org. *Utopia e Modernidade*. Curitiba, 1994; Brutalidade Antiga e Outras Passagens; Cultura como Militância; no correr das laudas. Campinas, IEL/UNICAMP. 1993, 2 v. (Tese de Livre-Docência).

<sup>4</sup> "Sertão é, para Euclides, tudo aquilo que está fora da escrita da história e do espaço da civilização: terra de ninguém, lugar de inversão de valores, da barbárie e da incultura. São territórios misteriosos, fora da história e da geografia, que não foram mapeados de forma sistemática. São regiões à margem da empresa espiritual e discursiva que se apropriou do além-mar e do Novo Mundo transatlântico como parte da expansão e da implantação das operações militares, comerciais e religiosas da civilização oriental". VENTURA, Roberto. "Visões do deserto: selva e sertão em Euclides da Cunha". In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol. V (suplemento), julho 1998, p. 135.

negligência do Estado. É o que afirmava Euclides em artigo anterior à viagem ao Acre, "Entre o Madeira e o Javari", publicado em 1904 no *Estado de São Paulo*. Nesse texto, rastreando a história do conhecimento geográfico e do povoamento dos territórios relegados ao desconhecimento pelos bandeirantes, Euclides observa que, a despeito da navegabilidade de seus rios, a região do Acre permanecia velada às ações civilizatórias, guardando em seu equilíbrio natural "as opulências de uma flora incomparável nos labirintos dos igarapés"<sup>5</sup>. Quando, em 1851, Castelnau e Maury descobriram "aqueles longínquos tratos do território", tornando públicas aquelas riquezas edênicas que as árvores do látex encarnavam, uma nova postura, interessada, se articulou.

"Foi uma revelação", esta é a frase usada por Euclides para sublinhar o efeito da exploração científica. Portanto, trata-se de um procedimento cognitivo que dará à luz, desvelará, o que até então permanecera alheio à expansão mercantil e demográfica. Porém, o termo revelação empregado por Euclides, ao mesmo tempo, atribui um caráter messiânico à atividade científica desenvolvida pela geografia. Afinal, é através dessa prática de conhecimento, subjugando o desconhecido aos traçados cartográficos, que as promessas enriquecedoras de uma Canaã virtual envolverão o destino de uma população. É a partir dessa chave profética que Chandless, geógrafo britânico e explorador das nascentes dos rios acreanos, procurando, sem encontrar, uma conexão fluvial com o rio Madre-de-Dios, que Chandless assumirá o ar de patriarca que, sem o saber, prepara a terra prometida àqueles que se farão eleitos:

Ora, neste largo expandir de *novos* horizontes, um explorador tenaz, Chandless, traçou repentinamente a diretriz de um objetivo definido. Levava-o lá, no trecho onde os grandes rios misturam as suas águas na anastomose das nascentes, o intento de descobrir uma passagem do Acre para o Madre-de-Dios - o velho problema da ligação das bacias do Amazonas e do Paraguai. Não o resolveu. Fez mais: sugestionado pelas *maravilhas naturais*, transformou-se num pioneiro salteado de ambições e fundou ali o primeiro estabelecimento que fixou o homem à terra, enquanto um mateiro destemorado, Manuel Urbano da Conceição, um quase anônimo, como o é a grande maioria de nossos verdadeiros heróis, batia longamente o reticulado inextrincável dos furos e, desvendando as nascentes de todos os tributários do Purus, *preparava a um outro dominador de desertos*, o Coronel Rodrigues Labre, grande parte do terreno para um rápido e intensíssimo povoamento.<sup>6</sup> [grifo meu]

O olhar do desbravador revela as propriedades paradisíacas de uma terra que se resgatou à ociosidade do deserto. Repleta de "maravilhas naturais" dadas ao homem numa profusão

<sup>5</sup> CUNHA, Euclides da. "Entre o Madeira e Javari". In: *Um Paraíso Perdido. Ensaio, Estudos e Pronunciamentos sobre a Amazônia*. Org. Leandro Tocantins. Rio de Janeiro: Olímpio. 1986, p.16.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, p.17.



generosa, esse sertão suscita a presença humana. Euclides, aqui, insere-se numa tradição de representação edênica da Amazônia que pode ser rastreada já em Carvajal e Acuña. Porém não vimos que essa propriedade paradisíaca da região assumiria um caráter negativo na análise dos viajantes ilustrados, já que, para eles, a fartura natural inibiria a ação transformadora que é o trabalho e, conseqüentemente, a paisagem civilizada que poderia ser impressa sobre a natureza? Enfileirado às hostes progressistas é por isso que, para Euclides não basta a revelação da terra pródiga: é necessário trazer para o seu regaço o agente desbravador, “dominador de desertos”, que a desbarbarize.

“De feito, foi uma transfiguração”. Tal é a frase de que se utiliza Euclides para referir-se à mudança que a ação humana introduz no Éden revelado. Com o povoamento da região, a reboque do conhecimento das potencialidades econômicas da região, a civilização toma forma com todo o seu cortejo de indícios no ambiente até então agreste. O surgimento da cidade de Lábrea, provida de traçado urbano, colégios, teatro e jornais é o troféu que se ergueu após a parcial vitória sobre o promissor, mas bravio deserto: transfiguração da paisagem bruta que se segue a sua revelação, esta cidade é a “molécula integrante da civilização aparecendo, repentinamente, nas vastas solidões selvagens”<sup>7</sup>. À dispersão do deserto contrapõe-se a figura orgânica da cidade, capaz de agenciar os múltiplos esforços na tarefa de dominação técnica, de subordinação do desconhecido à empresa produtiva. A urbanidade, aproveitando-se das favoráveis condições naturais, dá um destino aglutinador às levas que, de todo o mundo, para ali se dirigem em busca do látex. Como duas fases que para Euclides se exigiriam, da Canaã *revelada* surge uma outra paisagem, *transfigurada* pela ação humana.

Mas há ainda o perigo de que nessas plagas distantes onde se passa “um dos melhores capítulos da nossa história contemporânea”, desenvolva-se, como em Canudos, uma nação à parte da nação. Uma última artimanha do deserto pode afastar o organismo social que ali principia do convívio fácil com o resto do país. Eis outra face que torna o sertão amazônico traiçoeiramente edênico: ao convidar os homens a habitarem suas distâncias pródigas pode ali os reter sob a obediência de novos hábitos que, embora civilizados, destoem do caráter de nossa nacionalidade. Alertado pelo episódio norte americano de colonização do *far west*, cuja situação geográfica também poderia gerar um perigo semelhante de extraviamento do restante dos Estados Unidos daqueles pioneiros que cruzaram as Montanhas Rochosas, Euclides sublinha a importância de

obras de engenharia que permitam, tal como as ferrovias lá o fizeram, o diálogo constante entre as fronteiras civilizadas no sertão e as demais populações brasileiras:

As novas circunscrições do alto Purus, do alto Juruá e do Acre devem refletir a ação persistente do Governo em um trabalho de incorporação que, na ordem prática, exige desde já a facilidade das comunicações e a aliança das idéias, de pronto transmitidas e traçadas na inervação vibrante dos telégrafos.<sup>8</sup>

Expostas essas primeiras considerações deve-se notar como é extremamente fascinante o modo de Euclides englobar a crônica dos acontecimentos numa trama de fundo mítico para, sutilmente, conduzir-nos a suas propostas práticas. É uma sedutora maneira de valorizar seus argumentos. Poucos anos depois, Rondon, seu amigo da Escola Militar, realizaria a ligação telegráfica daqueles desertos com o resto do território nacional. Porém, longe de perseguir historicamente a eficiência persuasiva de "Entre o Madeira e o Javari", gostaria de destacar como nele já se apresentam alguns recursos discursivos a partir dos quais Euclides articulará, até o limite, sua interpretação dos sertões amazônicos. Nestes, aconteceria a efetivação de uma promessa ancestral: já não há mais necessidade de errar no mundo a sua procura porque Canaã, ali, se revelou. A viscosidade dos rios de mel e leite já correm das árvores escarificadas pelos seringueiros. Nesses sertões do Acre, a terra teria sido milenariamente preparada de modo a receber opulentamente aqueles que a mereceram conquistar. Mas não foi senão porque os homens se emanciparam do medo primitivo da natureza que aquela prodigalidade amazônica se revelou: afinal, foram o destemor ilustrado de um Chandless e de um "quase anônimo" Manuel Urbano que principiaram o seu reconhecimento mercantil. É uma direção secular, ainda, que garantirá, através de ações pragmáticas sustentadas pela ciência e o conhecimento histórico, a transfiguração do deserto em cidade onde, numa consagração aguardada, nossa nacionalidade ungirá a todos aqueles que o rigor da terra prometida elegeu. Na interpretação euclidiana do significado do deserto amazônico para a nação, mito e projeto de engenharia reforçam-se mutuamente.

Essa mesma simbiose já se apresentara em *Os Sertões*, mas, na contextualização cronológica da viagem à Amazônia, ela ilustra a predisposição descritiva que animava a visão do futuro Chefe da Comissão Brasileira de Reconhecimento do Rio Purus<sup>9</sup>. Tanto a tópica de Canaã

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p.18.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 19.

<sup>9</sup> "O tempo recuado é o tempo dos sertões. O conservadorismo romântico de Euclides da Cunha eleva o chão

revelada quanto a importância do suporte científico para empreender a transfiguração da barbárie, são recursos discursivos de que se vale Euclides para representar e vencer o deserto amazônico. Porém, haverá em seus textos sempre uma simbiose harmônica? Vejamos como a relação entre mito e ciência, matriz textual que vislumbramos em "Entre o Madeira e o Javari", comportar-se-á em outros textos nascidos a partir da experiência efetiva da viagem.

No ensaio "A transacreana", publicado no livro *À Margem da História*, Euclides analisa o povoamento da região do Acre e propõe soluções para otimizá-lo. Rapidamente, compara a colonização fracassada em outras partes da Amazônia, intentada através dos séculos, àquela veloz ocupação humana às margens do Juruá e do Purus:

Daí esta expressiva consequência histórica: enquanto no Tocantins, no Tapajós, no Madeira e no rio Negro, o povoamento, iniciando desde os tempos coloniais, se entorpeceu ou retrogradou, retratando-se na reinaría dos vilarejos a caírem com as barrancas solapadas; ali, ajustando-se-lhes às margens, progrediu tão de improviso que determinou, em menos de 50 anos, uma dilatação de fronteiras.

Era inevitável, o forasteiro, ao penetrar o Purus ou o Juruá, não carecia de excepcionais recursos à empresa. Uma canoa maneira e um varejão ou remo, aparelhavam-no às mais espantosas viagens. O rio carregava-o; guiava-o; alimentando-o; protegendo-o. Restava-lhe o só esforço de colher à ourela das matas marginais as especiarias valiosas; atestar com elas os seus barcos primitivos e volver águas abaixo – dormindo em cima da *fortuna adquirida sem trabalho*. A terra farta, mercê duma armazenagem milenária de riquezas, *excluía a cultura*. Abria-se-lhe em *avenidas fluviais maravilhosas*. Impôs-lhe a tarefa exclusiva das colheitas. Por fim tomou-lhe lógico o nomadismo.<sup>10</sup> [grifo meu]

Por um lado, vê-se o traço edênico da terra que novamente convida, de modo aberto, ao seu povoamento. Esquecida nas paragens distantes da civilização, ela preparava uma "armazenagem milenária de riquezas" que o homem agora recolhia como herdeiro, enfim surgido, para desfrutá-la. Carinhosamente a natureza opulenta recebia-o com todos os cuidados de uma mãe. A terra, com seu conjunto de produções nativas, às margens de suas "avenidas fluviais maravilhosas", recebe àqueles que erraram à sua procura, enriquecendo-os sem que o labor se faça necessário, num retomo novamente abençoado à aliança genésica, quando a maldição do trabalho ainda não atingira o homem.

---

sagrado' da região à categoria indispensável da construção da identidade de uma coletividade mestiça, valente e bronca. Reúne de modo inseparável o homem à terra definindo o sertão como lugar de nossa ancestralidade, no qual, à maneira de um mito, se encontra o lar da verdade. A eleição da terra como *conditio sine qua non* para a realização do homem e do estado adquiria à época de Euclides da Cunha um importante estatuto nas teorias geopolíticas. Contudo, antes mesmo de alcançar um lugar central naquelas teorias, a visão telúrica de Euclides expressa uma visão religiosa da terra ("O lugar onde estas é terra santa", Moisés) que identifica um povo escolhido." BÔAS, Gláucia Villas. "Iluminista e romântico: o tempo passado em *Os sertões* de Euclides da Cunha". In: *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*. Vol. V (suplemento). julho 1998. p. 155.

Porém, por outro lado, as condições paradisíacas que o homem ali descobre são avessas ao desenvolvimento da civilização. Na paisagem revelada à atividade extrativa, não há, comandada pela autonomia dos novos habitantes, transfiguração da natureza. Pelo contrario, estes se dobram, na tarefa de povoamento do rico território, ao traçado das vias naturais exclusivamente. Tornam-se eles, assim, resignados ao fatalismo fisiográfico que os distribui aleatoriamente ao sabor das colheitas dispersas nas margens. A natureza pródiga, ali, armou um paradoxal embuste, de modo que "o homem, em vez de senhorear a terra, escravizava-se ao rio. O povoamento não se expandia: estirava-se"<sup>11</sup>.

Ora, é a partir da constatação de uma imposição natural adversa ao estabelecimento da cultura que se fez necessária a intervenção prática do engenheiro. Como um legado, já tem ele o modelo de ação a ser adotado nesse contexto desfavorável: trata-se do varadouro, "vereda atalhadora que vai por terra de uma vertente fluvial à outra". Técnica desenvolvida pelos bandeirantes, estes dominadores de desertos transmitem ao engenheiro o ponto de partida para a resolução do problema de povoamento transversal dos rios acreanos, superando assim "o fatalismo imponente das grandes linhas naturais de comunicação". Ora, é a partir dessa insurreição às disposições fisiográficas naturais, domando-as pela atividade transformadora do mundo - o trabalho -, que o último ardil, obstando o desfrute pleno da terra prometida, será vencido:

Nos seus torcicolos, impostos pelas linhas mais altas das pequenas vertentes deprimidas, sente-se um estranho *movimento irrequieto, de revolta*. Trilhando-os o homem é, de fato um *insubmisso*. *Insurge-se contra a natureza carinhosa e traiçoeira, que o enriquecia e matava*. Repele-lhe tanto os amparos antigos, que realiza na maior das mesopotâmias a anomalia de navegar em seco; ou esta *transfiguração*: carregada de um rio para o outro o barco que o carregava outrora. Por fim, numa *afirmativa crescente da vontade*, vai estirando de rio em rio, retramado com os infinitos fios dos igarapés, a rede aprisionadora, de malhas cada vez menores e mais numerosas, que lhe entregará em breve a terra dominada.<sup>12</sup> [grifo meu]

É pelo trabalho que a barbárie dissimulada da terra é finalmente prostrada, encurralada e utilizada para os fins que a civilização pode lhe dar. Antes, os mitos do Éden e de Canaã dissimulavam a impotência humana de subjugar a impenetrabilidade das terras adentro colocando, em primeiro plano, a "armazenagem milenária de riquezas" como o troféu que o homem ergueria à sua vitória, tomando sua submissão como um retorno à ociosidade paradisíaca.

<sup>10</sup> CUNHA, "A Transacreana". In: Op. cit., p.95.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, p. 96.

Ilusão desmascarada pela vontade esclarecida. Com a economia extrativista e o nomadismo que ela implica, não vigorarão os organismos urbanos transfiguradores permanentes da paisagem agreste em história. O troféu de riquezas naturais erguido é também o que arruinará o projeto colonizador. Canaã surpreendida em sua docilidade é uma blague do deserto amazônico à civilização. É necessário ainda uma insurreição destemida à boa recepção aparente da terra para que, sob domínio do homem destemido, ela faça-se, enfim, prometida. E as armas desse combate, encarnam-se na ação transformadora, socialmente produtiva.

É assim que o exemplo herdado dos bandeirantes, presságio do destemor esclarecido, mostra-se significativo. Afinal, para o nacionalismo de Euclides os varadouros preparam a civilização, emancipando da doce servidão às pródigas e fatais rotas fluviais, conquistando o coração misterioso das terras incógnitas. Encantados com o que viam ao transitar pelos rios amazônicos, Carvajal e Acuña deixaram-se prender por indícios de riquezas que, investidos de um sentido escatológico, rarefizeram-se em ociosas mitologias. Traíçoeiro fora, ao longo do processo histórico de colonização, aquele deserto revelado como Paraíso àqueles cronistas. Já o bandeirante heróico representa para Euclides - além de um antepassado nacional ilustre e ascendente do engenheiro enquanto, enfrentando as disposições hostis da natureza, não procura falseá-la com a projeção de mitos - representa uma outra atitude diante da natureza. O varadouro é uma primitiva obra de engenharia, mas também uma inversão de forças entre o homem e o meio que lhe recebe. Através dele, o homem liberta-se das *malhas* do traçado hidrográfico e também da atitude resignada ante os desígnios que a natureza lhe impõe. Vencido o medo que a concepção fatalista do mundo escondia, descortina-se a vitória sobre o deserto em forma de progresso efetivo, não mais "ilusório".

Desenvolvamos mais um exemplo desse vínculo entre engenheiro e bandeirante promovido pelo desejo de autonomia diante da natureza. Para o problema do povoamento daquelas terras amazônicas, Euclides concebe, inspirado nessas ligações interfluviais abertas pelos bandeirantes, a construção da ferrovia Transacreama. Cortando obliquamente o paralelismo dos rios situados entre o Javari e o Madeira, seria ela o embrião promissor da fixação da paisagem urbana no sertão. Para dar maior vitalidade à sua argumentação, Euclides propõe responder a uma plausível objeção que poderia ser-lhe feita: o aspecto proteiforme da fisiografia amazônica. A fim de superar tal dificuldade apresentada por um argumento relativo à geologia da

---

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, p. 97.



região, o autor expõe o exemplo da engenharia britânica na Índia:

A fisiografia amazônica figura-se sempre obstáculo indispensável a tais empresas. Mas os que a agitam, em argumentos que temos por escusado reproduzir, não podem, certo, compreender as linhas férreas da Índia. De fato, no Indostão propriamente dito, o nivelamento superficial, o solo aluviano de areias e argilas acumuladas em espessuras indefinidas, e as características climáticas, patenteiam-se em condições idênticas. Ali, como na Amazônia, os rios destacam-se pela grandeza, volumes excessivos nas cheias, amplitudes das inundações e volubilidade dos canais nos leitos divagantes.(...)

Na Índia, como entre nós, não faltaram profissionais *apavorados ante as dificuldades naturais* - esquecidos de que a *engenharia existe precisamente para vencê-las*.<sup>13</sup> [grifo meu]

O bandeirante e o engenheiro combatem desertos. Se a fisiografia semeia tropeços naturais à incorporação desses espaços arredios à civilização, a ação destemida subjuga-os, transfigurando-os. O argumento prático de Euclides, agora, emerge da aura épica que envolve as entradas bandeirantes<sup>14</sup>. Imperceptivelmente, deixamos a atribuição paradisíaca das margens dos rios acreanos para, revelando-se-nos como isto é um ardil da natureza a fim de despegar-se da civilização, chegarmos até a necessidade de desenvolvermos o povoamento da região com a construção da Transacreana. É, ainda, a vontade de autonomia bandeirante diante “das dificuldades naturais” que serve para desmerecer o pavor de engenheiros acomodaticios. Dela descende a atitude esclarecida e pragmática do engenheiro Euclides, herdeira do combate com o deserto, buscando inscrever-se sobre a instabilidade da terra mítica.

A partir da fixação da heróica ascendência que incita à guerra contra o fatalismo fisiográfico da Amazônia, Euclides irá anexando novos argumentos práticos que justifiquem a construção da Transacreana. Ressalta a importância que tal obra terá na diminuição das distâncias e do tempo gasto para percorre-las; sublinha a face nacionalizadora que o Estado, por meio da ferrovia, poderá inscrever naqueles sertões amazônicos, garantindo sua incorporação e desenvolvimento; alerta sobre o valor estratégico que a via ferroviária terá na guarda de nossas fronteiras aos avanços de Peru e Bolívia; calcula a lucratividade que a abertura de novas áreas à extração do látex possibilitará. Esse último argumento marca a nítida relação que a razão instrumental mantém com a expansão global do capitalismo.

A engenharia de estradas de ferro definem-na os norte-americanos nesta fórmula concisa e irredutível: é a arte de fazer um dólar ganhar o maior juro possível.

Dobremo-nos ao preceito barbaramente utilitário.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Id., *ibid.*, p. 100.

<sup>14</sup> Segundo Euclides. “o único aspecto original de nossa história”. Id., *ibid.*, p. 98.

<sup>15</sup> Id., *ibid.*, p. 104.

Vimos antes o quanto o utilitarismo científico, ao esconjurar do homem o temor e da natureza, o mistério, tornava as forças do mundo em objetos cuja finalidade era a de serem rentabilizados pela razão de Estado. Entre o inacessível segredo que dorme no coração dos elementos e o conhecimento objetivo que dele se poderia ter, Adorno e Horkheimer destacaram como o esclarecimento se interpôs com o modelo da lógica formal para reduzir o incógnito a uma variante matemática, imanente aos cálculos da equação e, portanto, conversível em valor econômico. Nos distantes sertões amazônicos, espaço onde se perde-se, essa língua de fogo também oferecia a segurança necessária ao engenheiro para que ele pudesse defender a urgência da construção dos seus “caminhos de guerra contra o deserto”<sup>16</sup>.

Sobre o pano de fundo das promessas míticas da terra e o heroísmo das entradas, Euclides vai erguendo os códigos “neutros” da linguagem científica. Assim, é sob a forma de uma figura geométrica que a paisagem geográfica da Amazônia deve finalmente ser abordada, pois nenhuma vestimenta retórica pode superar a persuasão da objetividade nua, despojada de projeções imaginárias. A resolução dos problemas que o deserto suscita à civilização, Euclides crê poder empreender com o instrumental posto à disposição pela ciência contemporânea, apresentando as estratégias práticas exitosas para cada adversidade natural “em linhas despidas e secas, com a só eloquência das que se gizam no resolver-se um problema de geometria elementar”<sup>17</sup>. Mas, esse confronto entre o otimismo científico do engenheiro e a barbárie da fisiografia amazônica ainda é melhor representado em outro texto de *À Margem da História*, “Rios em Abandono”.

Recorrendo ao geógrafo norte-americano Morris Davis, o qual revelou o “ciclo vital” dos rios, Euclides propõe-se investigar as características do rio Purus. Seguindo o espírito científico do século XIX, Davis inserira o tempo nos estudos de geografia que fez dos rios da Pensilvânia. Assim, deslocando o olhar da estabilidade atual dos leitos hidrográficos, ponto de vista da geografia descritiva (“dominante ainda entre nós”, observa Euclides), o geógrafo teria surpreendido uma lei entre a história dos rios e sua relação com as transformações da terra: à medida que as formações geológicas assumiam um aspecto definitivo, sobre sua superfície os rios desenvolviam um percurso não mais oscilante. Quando isto acontecia, o rio – “obediente à tendência universal para as situações estáveis” teria assegurado ao seu curso um regime de

---

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, p.106.

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p.106.

equilíbrio, com maior velocidade nos estreitos de sua nascente e amortecido nas proximidades de sua foz. Seu talvegue, então, terá obtido a forma de uma parábola:

O Purus é um dos melhores exemplos.

Desenhando-se-lhe o perfil em toda à extensão itinerária de 3.210 km que vai da embocadura no Solimões aos últimos manadeiros do ribeirão Pucani, na serra deprimida e sem nome que separa as maiores bacias hidrográficas da terra, chega-se muito aproximadamente àquele ramo de parábola.

Pelo menos nenhuma outra curva o definirá melhor.<sup>18</sup>

Com este parágrafo, Euclides conclui a exposição do que haveria de mais atual nas pesquisas de geografia. Não é objetivo aqui perseguir a validade de tais asserções, mas aprender o uso que faz Euclides dessa lei depreendida, ou melhor, para usar seu vocabulário específico, revelada por Davis. Como tem ela um caráter universal, consoante à natureza das figuras geométricas e os preceitos da termodinâmica, Euclides a aplicará nos sertões amazônicos para esclarecer a particularidade do rio Purus. Por meio da lei hidrográfica, a obscuridade de tal fenômeno natural seria esconjurada, dando passagem à atividade produtiva que se possa desenvolver com uma navegação segura. Mas esse objetivo pragmático, a despeito do amparo científico, também será novamente reforçado pela insinuação do mito de Canaã a esperar pelos brasileiros naqueles desertos acreanos. Vejamos.

Ao aplicar aqueles princípios de geografia transformista, Euclides reduz a especificidade do rio Purus à universalidade geométrica. De tal revelação desta ciência ele é “um dos melhores exemplos”. Analisando toda a sua extensão fluvial de mais de 3000 quilômetros, o engenheiro conclui que “chega-se muito aproximadamente àquele ramo de parábola”. Existem algumas oscilações nesse longo percurso, mas de modo geral é esta forma geométrica que prevalece, o que torna o Purus num rio que atingiu sua maturidade, revelando-se num curso de águas cujas caudais desbastaram os acidentes que a geologia amazônica, no seu percurso de estabilização, teria provocado. Suas correntes são regulares, não mais variando a sua velocidade segundo a diversidade fisiográfica que as estrangulam, abismam ou dilatam. Ora, essa situação de equilíbrio que Euclides encontra lhe oferece a segurança de quem, ao defrontar-se com o desconhecido, encontra algo já cientificamente conhecido. A exploração geográfica que o engenheiro realiza do rio ganha então, no reconhecimento que faz o fenômeno natural subjugá-lo ao ‘número’, “a firmeza de quem discute a equação de uma curva”, expulsa a face incógnita que os elementos do

---

<sup>18</sup> CUNHA. “Rios em Abandono”. In: Op. cit., p.41.

deserto poderiam exibir.

Todavia, essa subjugação da natureza às equações do reconhecimento científico não é plena. O rio Purus tem peculiaridades que o afastam do ideal de maturidade e equilíbrio que possibilitaria a navegação tranqüila e, conseqüentemente, a circulação de mercadorias, o avanço da civilização sobre o sertão. Existem trechos do rio cuja navegabilidade é difícil, senão temerária:

Realmente, o Purus, um dos mais tortuosos cursos d'água que se registram, é também um dos que mais variam de leito. Divaga, consoante o dizer dos modernos geógrafos. A própria velocidade diminuta, que adquiriu e vai decrescendo até ao quase rebalçamento, nas cercanias da foz, aliada à inconsistência dos terrenos aluvianos, formados por ele mesmo com os materiais conduzidos das nascentes, determina-lhe este caráter volúvel. Às suas águas, derivando em correntezas fracas, falta a quantidade de movimento necessária às direções intorcíveis. O mínimo obstáculo desloca-as<sup>19</sup>.

No que tange não mais ao equilíbrio das velocidades, mas à fixidez de seu leito, o Purus é um insubmisso. Qualquer obstáculo provocado pelo fenômeno amazonense das "terras caídas" faz com que ele se desvie com todo o seu fluxo regular de águas, contornando circularmente o estorvo, para depois voltar ao seu antigo curso. Esses abatimentos naturais comprometem a navegabilidade do rio porque nas vazantes ameaçam romper, traiçoeiramente submersos, o casco das embarcações, como o provou o naufrágio do batelão que levava os víveres da comissão brasileira. Bárbaro, esse nomadismo das vias fluviais do Purus rebela-se ao comércio civilizador. Fracasso da descrição científica? Insurreição da natureza à aplicação de um método explicativo? Aparentemente, sim. Contudo, Euclides irá capitalizar positivamente esse desvio do Purus àquela lei do ciclo vital dos rios.

Primeiramente, por uma nova apreensão científica, fundada sobre um descritivismo gráfico, que o engenheiro irá impor à flutuação de leito do rio Purus. Porque o desvio que as águas realizam, embora possa se estender por um percurso que implique até um dia de navegação, sempre torna ao antigo leito a jusante, Euclides depreenderá dessa mecânica de fluxos uma nova lei que reduz a diversidade das formas possíveis a uma nova constante:

No sobrevir de uma enchente o Purus despedaça a frágil barreira do istmo; e retoma, de golpe, o primitivo curso, deixando à margem, a relembrar o desvio, por onde divagou, um lago anular, não raro amplíssimo. Prossegue. Reproduce adiante outros meandros caprichosos, completados sempre pela criação dos mesmos lagos, ou *sacados*. E assim vai - perpetuamente oscilante aos lados de seu eixo invariável - num ritmo perfeito, refletindo o jogar das leis mecânicas capazes

---

<sup>19</sup> Id., *ibid.*, p. 44.

de se sintetizarem numa fórmula, que seria a tradução analítica de curioso movimento pendular sobre um plano de nível<sup>20</sup>.

Nova vitória da linguagem científica sobre a variabilidade do objeto. Natureza viva convertida na lei de um diagrama, o rio Purus reduz-se, com seu serpentear accidental, à realização de um movimento previsível. Sua divagação apenas esconde a sua reflexão de uma mecânica profunda, inscrevendo sobre a carne da terra, “um ritmo perfeito” tal como as oscilações regulares de uma máquina. Na terra bárbara, o rio desenha parábolas e pêndulos. E essas linhas e mecanismos aguardam, no movimento aparente de suas torções anárquicas, serem revelados pela cintilação da linguagem científica; preparam, nos desertos incultos que varam, os signos em que a civilização irá se reconhecer.

Ainda enquanto interpretação positiva da divagação do rio Purus, Euclides registra a construção de diques reguladores pelo movimento pendular de seu curso. Como uma espécie de transfiguração da própria natureza em obras de engenharia que facilitarão a penetração humana, as circunvoluções do rio formam lagos que, nas cheias, “impedem as inundações devastadoras”, e nas vazantes, restituem “parte das massas líquidas que economizaram”. Enquanto no século passado os franceses penaram e fracassaram em resolver os problemas da hidráulica fluvial dos rios Garonne e Loire, o rio Purus construía-nos gratuitamente os diques necessários para evitar o transbordamento repentino e proteger os futuros povoamentos ribeirinhos. Todo o trabalho de transfiguração de águas realizadas pelos romanos na Argélia e pelos holandeses na construção de seu país é pouco significativo diante do “valor destes trabalhos colossais da natureza”<sup>21</sup>. O que outros povos sofrem para erguer, o rio Purus dispôs, sem nenhum esforço, ao desfrute daqueles que habitarão as terras que corta.

Os grandes, os sérios problemas de hidráulica fluvial que ali houve, resolveu-os o próprio rio agindo no jogo harmonioso das forças naturais que o modelaram.

E eles representam um trabalho incalculável. O Purus é uma das maiores dádivas entre tantas com que nos esmaga uma natureza escandalosamente perdulária.<sup>22</sup>

Novamente, como o retorno de uma profecia abençoada, o deserto amazônico revela-se como um destino messiânico. Impermeável, a princípio, à civilização, mostra-se ele, na figura de um de seus rios, como terra onde a natureza prepara-se para receber dadivosamente aqueles que a

---

<sup>20</sup> Id., *ibid.*, p. 45.

<sup>21</sup> Id., *ibid.*, p. 45.

<sup>22</sup> Id., *ibid.*, p. 49.



desbravarem. Promessa de fartura e tranqüilidade que uma hidráulica fluvial equilibrada por si mesma, sem intervenção humana, já anuncia aos habitantes amazônidas que a desfrutarão. Canaã, ali, aguarda o homem que a revele, graciosa, nos esquecidos desertos desolados.

Porém, novamente a importância da transformação da natureza não é desconsiderada por Euclides, o deserto só se torna efetivamente em Canaã se a ação humana laboriosamente interfira em sua paisagem. É esta transfiguração que elege para a terra prometida que se buscou. Transformar do sertão amazônico, através do trabalho, em civilização que a visão pragmática do engenheiro orienta. Porque se o Purus, por um lado, devido aos abatisses que desviam o fluxo equilibrado de suas águas, possui diques naturais que atenuam os efeitos de cheias e vazantes, por outro, está desassistido de ações que tornem-no completamente navegável, removendo os mesmos estorvos que dificultam a travessia de embarcações. É essa conclusão, depois de revelada a prodigalidade dos rio, que alcança Euclides: "O Purus - e como ele todos os tributários meridionais do Amazonas, à parte o Madeira - está inteiramente abandonado"<sup>23</sup>.

Ora, o que se deve fazer para transfigurar pelo trabalho tal abandono não é hercúleo. Basta terminar de domar o que a natureza, ali, já começara, preparando-se para a apropriação que dela a cultura fará: "o que resta fazer ao homem, é rudimentar e simples". E num novo paralelo que traça agora com os Estados Unidos, nesse diálogo constante em que procura inserir os problemas que percebe na Amazônia junto às empresas de civilização que se espraíam em todos os lugares do globo a superarem o deserto, Euclides aproxima a situação do Purus ao que aconteceu ao Mississipi e ao Vermelho. Este tomou-se "um rio perdido", entregue à ociosidade que impossibilita, com seus abatisses inumeráveis e infranqueáveis, a navegação de suas águas. Já o Mississipi,

que no seu curso inferior retrata o traçado do Purus com a exação de um decalque, era, pelas mesmas causas, ainda mais inçado de empecilhos, tornando-o quase intransponível. Alguns dos seus tributários não estavam apenas trancados; desapareciam, literalmente, sob os abatisses.

No entanto, o grande rio, hoje transfigurado, desenha-se como um dos traços mais vivos da pertinácia norte-americana.<sup>24</sup>

O otimismo do engenheiro com as técnicas de transformação do deserto em incipiente civilização não se abala diante das condições selvagens em que a Amazônia se lhe apresentou. Avisado pelo conhecimento histórico, sabe que as propriedades edênicas desta não são de fato

---

<sup>23</sup> Id., *ibid.*, p. 48.

<sup>24</sup> Id., *ibid.*, p. 50.

assim. Tal como os abatisses do navegável rio Purus, a natureza ali pode tornar-se, apesar de suas riquezas extrativáveis, o naufrágio das aspirações civilizadas. Contudo, tal insucesso somente se concretiza se o homem deixar-se subjugar pelas condições adversas que encontra, compreendendo-as como uma fatalidade a que não se pode enfrentar. Com a superação do medo e impotência humanas diante da desmesura do deserto empreendida pela mente esclarecida e instrumentalizada, a vitória é inevitável. Inversão do jogo de forças que dispõe natureza e cultura antagonicamente, é a crença na irreversibilidade do processo evolutivo, tão arraigada no século XIX, que agita-se nas palavras finais de Euclides:

O Purus é um enjeitado.

Precisamos incorpora-lo ao nosso progresso, do qual ele será, ao cabo, um dos maiores fatores, porque é pelo seu leito desmedido em fora que se traça, nestes dias, uma das mais arrojadas linhas da nossa expansão histórica.<sup>25</sup>

Chama a atenção essa oscilação de valor que o fatalismo sofre conforme se refira ao embotamento da vontade produtiva diante das dificuldades naturais, ou à expansão civilizatória sobre os desertos. Se, antes, era a natureza que, “carinhosa e traiçoeira”, dispunha prodigamente ao homem os elementos com que ele simultaneamente sobrevivia e resignava-se, impotente para transfigurá-la e submisso a esta condição, agora, sob o destemor do engenheiro que orienta as ações emancipatórias, é a civilização que, respaldada por uma filosofia da história evolucionista, impõe-se irremediavelmente às potências naturais. É como se tivéssemos ora um fatalismo passivo, ora, ativo, conforme diga respeito à aceitação obediente às imposições do meio ou à expansão progressiva da civilização no domínio do medo e do mundo. Para Euclides, ou progredimos, ou desaparecemos, tomamos uma atitude consoante com a evolução inscrita na história da natureza, ou padecemos, imóveis, a superação fatal pelas novas organizações que no tempo engendram-se. De um lado, o fatalismo primitivo; de outro, o moderno.

Ora, a dupla interpretação do fatalismo funciona de modo a valorizar os potenciais do deserto amazônico e a incitar o destemor dos homens a combater os obstáculos que a terra selvagem oferece, os quais, contudo, são sempre menores aos que já enfrentaram outros povos civilizados. Os abatisses e distâncias são uma face da Amazônia que não lhe retiraria o destino mítico de Canaã que ela mais profundamente encarna. Mas esse destino só se realiza com a complementação do trabalho produtivo, interagindo, numa união predestinada, os homens e a

---

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, p. 51.

terra. Por um lado, Euclides apropria-se de uma tradição de representação paradisíaca da Amazônia: aos brasileiros coube a sorte de habitarem uma terra que "esconde as opulências de uma flora incomparável". Por outro, ele anexa à tal tradição, a crítica da ilustração viajante: o ambiente edênico onde vivem os amazônidas extravia-os da autonomia que, pela subjugação ativa da natureza, as sociedades industrializadas alcançaram. Ora, essa vitória do conhecimento e vontade humana sobre a obscuridade ociosa é o destino a que todas as nações devem elevar-se sob pena de, anacrônicas, desaparecerem. Então, mais sorte ainda aos brasileiros cujos esforços transfiguradores se exercerão privilegiadamente sobre uma terra naturalmente pródiga, como que preparada silenciosamente para recebê-los.

Mas, essa posição otimista acerca da fisiografia amazônica estará sempre presente nas considerações de Euclides? Será que, apesar desses abatimentos e distâncias, esses desertos aguardariam, sempre mansos, a chegada dos eleitos? Não haveria nesses sertões, potências indomáveis diante das quais os trabalhos pragmáticos que o engenheiro arquiteta pareceriam despropositados?

Diferentemente daquela posição confiante de si que o engenheiro sustentou desde o início da viagem, a terra mostra-se, ali, por vezes, determinadamente arredia à fixação do homem. Nem sempre o deserto amazônico é cooperativo e sua fisiografia, na verdade, é "um flagrante desvio do processo ordinário da evolução das formas topográficas"<sup>26</sup>. Em ensaio onde se condensam as impressões gerais que a Amazônia suscitara, Euclides lança agora um conceito negativo da ação do rio Amazonas para a nação, o que o diferencia da evolução que outros rios proporcionaram ao desenvolvimento da civilização. Em geral, no seu processo de formação, os rios funcionam como agentes modeladores da terra, arrastando montes, levantando vales, num trabalho de "ações destrutivas e reconstrutoras, de modo que as paisagens, lento e lento transfiguradas, reflitam os efeitos de uma estatuária portentosa". Ora, essa obra de arte elaborada pelo fluxo dos rios constitui-se, na verdade, nos deltas que ampliam os territórios de um país: essa é a contribuição que o Hoang-Ho e o Mississipi, por exemplo, proporcionaram a chineses e norte-americanos. Além disso, a colmatagem que principia o processo dos deltas lega um solo proveitoso àqueles que o cultivarão, gerando condições favoráveis ao desenvolvimento da civilização, caso que os egípcios muito precisamente ilustram. Ora, o rio Amazonas, no desdobrar-se em ciclos de enchentes e vazantes, não desempenha senão exclusivamente uma ação destruidora na terra que

atravessa.

Como um paroxismo à lei evolutiva que Euclides acredita estar instalada tanto nas organizações naturais como nas formações sociais, o escoar milenário do Amazonas, erodindo e arrastando solos, culmina em ruínas:

...toda esta massa de terras diluídas não se regenera. O maior dos rios não tem delta. A ilha de Marajó, constituída por uma flora seletiva, de vegetais afeitos ao meio maremático e ao inconsistente da vasa, é uma miragam de território. (...) À luz das deduções rigorosas de Walter Bates, comprovando as conjecturas anteriores de Martius, o que ali está sob o disfarce das matas é uma ruína, restos desmantelados do continente, que outrora se estirava, unido das costas de Belém, as de Macapá.<sup>27</sup>

Esse mesmo derruir de terras que restou na ilha de Marajó, nota Euclides ser uma constante das caudais amazônicas por todo o seu percurso. As vias fluviais que em textos anteriores revelavam-se “avenidas fluviais maravilhosas”, descortinando ao conhecimento de desbravadores riquezas naturais fabulosas, tornaram-se no extravio da Terra Prometida. Canaã transfigura-se em lama erradia, terra já movediça que os passos dos eleitos não suporta. Tudo que se pode erguer sucumbe junto ao fragmentar-se das fundações. Nessas erosões intermináveis, o deserto deixa de ser o espaço onde se perde-se para ser todo ele a perda do espaço, o travamento absurdo a toda tentativa de transfiguração, a todo esforço de inscrição histórica. Já não há mais, nessa perspectiva sombria que Euclides nos revela da Amazônia, suporte onde o tempo possa encarnar-se pelo trabalho. A terra se tornou madrastra.

Embarcada nos imaginários vagões propostos por Hartt para descrever a prodigiosa quantia de detritos que o Amazonas conduzia, a terra, recusando-se a erguer-se em delta, avança pelo Oceano Atlântico, ganhando a corrente equatorial. Irá acomodar-se, diz Euclides, nos litorais norte-americanos. Uma curiosa inversão então se processa. O deserto amazônico que numa perspectiva romântica conteria potencialmente uma terra de promessa aos brasileiros que o domassem, mostra-se por fim um traidor das aspirações nacionais.

Naqueles lugares, o brasileiro salta: é estrangeiro - e está pisando terras brasileiras. Antolha-se-lhe um contra-senso pasmoso: à ficção de direito estabelecendo por vezes a extraterritorialidade, que é a pátria sem a terra, contrapõe-se uma outra, rudemente física: a terra sem a pátria. É o efeito maravilhoso de uma espécie de imigração telúrica. A terra abandona o homem. Vai em busca de outras latitudes.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> CUNHA. “Impressões Gerais”. In: Op. cit., p. 28.

<sup>27</sup> Id., *ibid.*, p. 29.

<sup>28</sup> Id., *ibid.*, p.31.

Canaã tomou-se a própria marcha dos que a procuravam. Ela esquivava-se ao término da busca, buscando ela mesma um espaço alheio e inacabado. Canaã tomou-se exílio, impossibilidade de edificarem-se rotas integradoras, falas reconhecíveis, organismos civilizados. Sob a ação das águas que antes se abriam à conquista de uma "fortuna adquirida sem trabalho", agora todo o labor se mostra infrutífero, posto que a terra se evade ao recebimento acolhedor das ações transformadoras. No deserto amazônico, já não é a consciência confiante do engenheiro no poder das Luzes que impera, subjugando a natureza a seu destino de objeto da razão de Estado. Longe do ideal de progresso contínuo, os agentes fluviais que o Amazonas sintetiza desempenham um papel avesso a toda teleologia otimista. Ao invés de desenvolverem uma linha evolutiva que culmine em formas estabilizadoras, as águas amazônicas enovelam-se em labirintos que avançam para lugar algum, destruindo rotas de curso para erguerem outras; porém, sem jamais alcançarem o acabamento definitivo numa feição topográfica.

A inconstância tumultuária do rio retrata-se ademais nas suas curvas infundáveis, desesperadoramente enleadas, recordando o roteiro indeciso de uma caminhante perdido a esmar horizontes voltando-se a todos os rumos ou arrojando-se à ventura em repentinos atalhos. Assim ele se precipitou pela angustura de Óbidos num abandono completo do antigo leito, que ainda hoje se adivinha no enorme plano maremático, ganglionado de lagoas, de Vila Franca; ou vai, noutros pontos em 'furos' inopinados, afluir nos seus grandes afluentes, tornando-se illogicamente tributários dos próprios tributários; sempre desordenado, e revoltoso, e vacilante destruindo e construindo, reconstruindo e devastando, apagando numa hora o que erigiu em decênios - com a ânsia, com a tortura, com o exaspero de monstruoso artista incontentável a retocar, a refazer e a recomeçar perpetuamente um quadro indefinido...<sup>29</sup>

Canaã recolheu-se à irrealização, envolvida num tempo prematuro como o é o da obra de arte que o artista busca em suas evocações sem contudo conseguir concretizá-la. Em vez da "natureza equilibrada" onde o engenheiro profetizava desde São Paulo a construção dos novos territórios da nação brasileira, um mundo inacabado regido pelos movimentos caóticos de um rio desprovido de rota constante, errando sem fim em torno de um eixo torto, paradoxalmente arredio à "tendência universal para as situações estáveis", abismando todas as edificações da razão instrumental, toda a segurança do conhecimento científico. Deixemos, todavia, essa relação entre arte e ciência que a citação acima já propõe para um momento ulterior. Aprofundemos antes a interpretação que faz Euclides dos tipos e formações sociais com que se deparou no deserto amazônico.

---

<sup>29</sup> Id., *ibid.*, p.32.



## O homem

Obedecendo ao sistema explicativo contemporâneo que condicionava o modo de existência humana ao meio onde se manifestava, Euclides estudou alguns tipos que povoavam a Amazônia. De modo geral, estes se reduzirão ao caucheiro e ao sertanejo, não havendo destaque monográfico em seus escritos para o problema das populações indígenas ou semicivilizadas. Tais tipos eram ausentes dos romances e contos de Inglês de Sousa, nos quais a ação corruptora que ao meio amazônico exercia sobre os organismos civilizados vimos constituir-se num dos argumentos da tese de *O Missionário*. Ora, essa percepção do perigo paradisíaco ao desenvolvimento civilizatório era um dos lugares comuns para a crítica sociológica da época. Usado antes para explicar o primitivo estágio dos índios, o argumento da generosidade corruptora da natureza depois se estendeu também sobre os fracassos das tentativas de colonização. Junto com essa avaliação negativa da ação do meio sobre os habitantes, o conhecimento científico representado pela antropologia biológica tornava ainda mais dramáticas as possibilidades de superação das adversidades amazônicas. Sua população de mestiços como a de todo o Brasil, significava um ônus para a implementação do progresso, o qual parecia ser uma decorrência apenas da superioridade racial das nações européias.

Vejam, primeiramente, como o estado das populações amazônicas era interpretado por José Veríssimo, o amigo que junto com Oliveira Viana intercedera a favor de Euclides junto ao Barão de Rio Branco para obtenção do posto na Comissão de Reconhecimento. Através dele poderemos ter acesso à situação desconfortável que a antropologia biológica do século XIX proporcionava à Geração de 70. Esta, empenhada em modernizar o país, pregava ardorosamente as virtudes da ciência como conselheira das ações do Estado e método para o autoconhecimento da nação. Todavia, a hierarquia racial, funcionando como legitimador das expansões imperialistas contemporâneas, tornava-se num sentimento de alienação desses intelectuais messiânicos em relação ao povo que deviam esclarecer. Não que houvesse adesão unilateral às teses da antropologia, mas porque mesmo as tentativas de superação feitas para vencer o sentimento de culpa proveniente da mestiçagem da população brasileira, em última instância, sempre soçobravam ante a incontornável força da evolução diferenciada das raças e a superioridade branca que procuravam assimilar.

Ilustrativo desse impasse é a crítica parcial que Veríssimo faz às observações negativas

pronunciadas por Agassiz sobre a mestiçagem na Amazônica. O cientista suíço afirmava que os cruzamentos haviam proporcionado o desaparecimento dos “tipos puros” e a emergência de uma variedade degradada<sup>30</sup>. Veríssimo, que discordava das opiniões de Agassiz sobre a existência de raças puras, não contrariava, porém, as conclusões deste a respeito da degenerescência que a mestiçagem implicou, apenas lhe adicionava os condicionamentos históricos da conquista e catequese para melhor caracterizá-la. Eis suas conclusões:

- 1) As raças cruzadas do Pará estão profundamente degradadas.
- 2) Ao meio e as condições sociais políticas e religiosas em que se deram os cruzamentos, se deve atribuir o lastimável estado a que chegaram.
- 3) Pondo de parte esse estado, o que é certo é que, relativamente, predominou nestas raças o elemento tupi, mais do que o português.
- 4) A população da província que não pertence a estas raças sentiu também essa influência.<sup>31</sup>

Os maiores problemas que Veríssimo identificava na civilização da Amazônia eram o conceito negativo do clima e o povoamento rarefeito. Ora, este poderia ainda ser solucionado com a incorporação do gentio e das “raças civilizadas do Pará”, já que ali são eles os elementos predominantes. Porém, tendo em vista o resultado desanimador das experiências de incorporação anteriores, Veríssimo discordava do sucesso de qualquer medida integracionista e chegava à conclusão de que só a mestiçagem, a despeito das opiniões contrárias de Agassiz sobre seu efeito, poderia redimir tal situação:

Só os cruzamentos com as condições que acima indicamos serão capazes, não de civilizar, no sentido absoluto desta palavra, mas de tornar-nos úteis as raças selvagens. Por isso pensamos que o que há a fazer, se essa medida foi impossível, é olvida-las nas solidões das florestas em que viviam, embora sintamos profundamente que a evidência dos fatos nos obrigue a pensar assim.

E o que há a fazer para arrancar as raças cruzadas do Pará ao abatimento em que jazem?

Pensamos que nada. Esmagá-las sob a pressão enorme de uma grande imigração, de uma raça vigorosa que nessa luta pela existência de que fala Darwin as aniquile assimilando-as, parecemos a única coisa capaz de ser útil a esta província.<sup>32</sup>

Dois anos depois, Veríssimo ainda acrescentará algumas linhas nas quais revelaria, em relações aos indígenas amazônidas, uma mudança menos de posição que de humor. Condenava o remédio da assimilação da população local por levas de imigrantes porque não haveria agora

<sup>30</sup> Esse raciocínio não deixa de ser herdeiro das concepções racistas que se manifestavam por meio dos cruzamentos interespecies ainda no Século das Luzes. Veja a análise interpretativa do episódio de Alexandre Rodrigues Ferreira e a tribo amazônica dos homens com rabo, no capítulo III da primeira parte.

<sup>31</sup> VERÍSSIMO, José. *Estudos amazônicos*. Rio de Janeiro: Cia Gráfica Lux, 1970, p.85.

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p.86.

nem tão cedo uma “raça privilegiada” capaz de fazer frente às “condições mesológicas da região”, e instigava novas tentativas de trazer “o elemento mestiço - o nosso verdadeiro elemento nacional” à atividade produtiva, embora pessimista, afirme não saber como.

Ora, presumo que esta pequena exposição do texto de Veríssimo é suficiente para depreender a ambivalência com que o caráter mestiço da população brasileira insinuava-se entre os intelectuais da Geração de 70. Por um lado, a mestiçagem, acreditava-se, provocara uma degradação das etnias que se inter-relacionaram, incorporando o que estas possuíam de deplorável e delindo suas virtudes naturais: era a herança doente. Por outro lado, só a mestiçagem, otimizada com novas levas de imigrantes europeus, poderia aprimorar o aspecto racial da população: era ela a redenção do mal étnico. Da Europa proviriam tanto o diagnóstico quanto o tratamento terapêutico do nosso mal racial.

Diante de tal quadro, cuja dependência de intervenção exterior é patente, qual o lugar que o nacional poderia ocupar? Seria a nação fadada, também no plano cultural, a desenvolver-se por empréstimo? A busca de uma poesia popular, vimos, era um dos esforços postos em prática pelos intelectuais da geração de 70 a fim de delinear uma diferença nacional; porém também vimos como a alienação se interpunha entre as manifestações da cultura popular e a mente classificadora de nossos intelectuais. O empenho de se autoconhecer desencavava uma pobreza, uma ignorância das populações sertanejas que terminavam em ceticismo dos pesquisadores. Esse era o caso de Romero, afirmando, contra a opinião de Alencar, a inexistência de uma poesia épica brasileira cultivada pelo povo. Não poderíamos ter o nosso Homero porque não tínhamos o que sistematizar em epopéia. Porém, sob esse aspecto, Euclides intentaria uma inversão de valor ao atribuir uma dimensão heróica ao encontro do imigrante nordestino com o deserto amazônico. Devotado aos preceitos científicos, Euclides contudo os distorcerá para poder romanticamente sustentar a virtude nacional, toda ela encarnada nos sertanejos que desbravavam os desertos amazônicos atraídos pela economia extrativista da borracha.

Expulsos do Nordeste pelas grandes secas do último quarto de século, os sertanejos eram seduzidos pelo canto de sereia da fácil fortuna com a borracha na Amazônia. Euclides não poupou cuidados em denunciar a trama escravizadora na qual os imigrantes nordestinos eram envolvidos. Mas, de início, persigamos como esta atitude emancipatória de uma situação de opressão da liberdade dos sertanejos estava associada a uma dissimulação do prognóstico pessimista que o fatalismo moderno sentenciava ao futuro das raças cruzadas do Brasil. Esta

dissimulação era operada pelo véu heróico com que Euclides apresentava a figura do sertanejo.

Luiz Costa Lima discerneu cirurgicamente a contradição que *Os Sertões* punham em cena ao eleger como essência étnica representativa da nacionalidade o sertanejo ao mesmo tempo que o enfoque embasado no darwinismo social apontava este mestiço como fadado ao desaparecimento pela “força motriz da História”. A alternativa entre o mestiço degenerado do litoral e o retrogrado dos sertões também acabava por, como acontecera acima a Veríssimo, remeter ao futuro a redenção racial da pátria. Contudo, no contexto em que emergia, o romantismo com que Euclides defendia o valor do sertanejo, “rocha viva” da nacionalidade, tinha uma função dissimuladora das evidências pessimistas que a ciência contemporânea proporcionava aos intelectuais que se debruçavam sobre nossa formação étnica:

É contra essa afirmação (de que a raça branca é a mais desenvolvida e um país mestiço como o Brasil por isto está em desvantagem) tida por inofensiva e transversal a todo o livro que opera a idéia do ‘cristal de rocha’, a essência encarnada pelo sertanejo. E essa essência, incompatível com a idéia de evolução, seja com a ‘cor’ da raça forte, só poderia entrar por uma torção específica: a do mito.<sup>33</sup>

Essa eleição do sertanejo como essência da nacionalidade implicava que a contradição que ela abria em relação aos preceitos contemporâneos da evolução antropológica fosse escamoteada. Neste caso, a ciência deveria ceder à apreensão romântica da realidade. Contudo, é também possível perceber em Euclides o maior relevo dado a uma perspectiva crítica da situação dos imigrantes nordestinos em detrimento de um nacionalismo entusiasmado. Isto é pertinente se compararmos os diferentes juízos que o escritor vai perfazendo quando analisa a emigração nordestina na Amazônia.

De saída, Euclides prevê o triunfo de nossa nacionalidade sobre os diversos imigrantes “de todos os quadrantes” do mundo que para os seringais se dirigiram. Na Amazônia, poder-se-ia presenciar “o exemplo mais empolgante da aplicação dos princípios transformistas às sociedades”. O deserto amazônico, espaço onde Veríssimo descrevia ser vencido por qualquer raça existente, estava sendo domado por uma diversidade internacional de destemerosos; porém, erguendo-se como o mais forte entre os fortes que resistiram à seleção natural, está o sertanejo.

Realmente, o que ali se realizou, e está realizando-se, é a seleção natural dos fortes. Para esse investir com o desconhecido não basta o simples anelo da riqueza: requerem-se, sobretudo, uma vontade, uma pertinácia, um destemor estóico e até uma constituição física privilegiada. Aqueles lugares são hoje, no meio dos nossos desfalecimentos, o palco agitadoíssimo de um episódio da

<sup>33</sup> LIMA, Luiz Costa. *Terra incôgnita*. São Paulo : Civilização Brasileira, 1999, p. 54.

concorrência vital entre os povos. (...) Lá estão todos os destemerosos convergentes de todos os quadrantes. Mas sobrepujando-os pelo número, pela robustez, pelo melhor equilíbrio orgânico da aclimação e pelo garbo no se afoitarem com os perigos, os admiráveis caboclos do Norte que os absorverão, que lhes poderão impor a nossa língua, os nossos usos e, ao cabo, os nossos destinos, estabelecendo naquela dispersão de forças a componente dominante da nossa nacionalidade.<sup>34</sup>

A emigração nordestina também fora analisada por Veríssimo em um artigo publicado no *Jornal do Brasil* em 1992. Contudo, a ênfase recaía mais sobre a má administração das colônias agrícolas do que nas potencialidades sertanejas. Veríssimo via, ali, com muito mais simpatia a idéia de ocupar a Amazônia com imigrantes europeus, insistindo na salubridade do clima amazônico a despeito da idéia contrária que o senso comum cultivava na Europa e também no Brasil<sup>35</sup>. Num ensaio de Euclides designado “Um clima caluniado”, percebe-se a mesma opinião otimista em relação às condições propícias do meio amazônico para o povoamento imigrante. Todavia, embora concorde com Veríssimo acerca do fracasso inevitável de qualquer tentativa de incorporação dos indígenas à civilização<sup>36</sup>, o autor de *Os Sertões* discorda da precedência da imigração européia à sertaneja como instrumento de ocupação daqueles desertos. Vários são os exemplos, colhidos nos seus estudos e na viagem, que procuram aquilatar a superioridade do mestiço ante os europeus na tarefa hercúlea de submeter uma terra arredia ao tempo e à inscrição do progresso.

Nesse mesmo ensaio, “Um clima caluniado”, Euclides denuncia as condições díspares de assistência que o governo brasileiro dispensava a sertanejos e europeus. Enquanto estes emigravam para trabalhar nas fazendas de café do sul com todos os cuidados de um pai que subsidia a viagem e prepara a chegada, aqueles partiam para a Amazônia, depois de escorraçados pelas grandes secas e desdenhados pelas cidades litorâneas em que mendigavam, sem qualquer planejamento estatal: eram os bastardos que se deve afastar da vizinhança saudável da reta família nacional. Enquanto as colônias britânicas e francesas desenvolviam estratégias de adaptação e higiene de seus imigrantes às zonas insalubres que a atividade imperialista descortinava globalmente, no Brasil, paraibanos, cearenses partiam à míngua de qualquer preocupação estatal alheados da assistência oficial e algum esboço de engenharia sanitária. “O

<sup>34</sup> CUNHA. “Entre o Madeira e o Javari”. In: Op. cit., p. 18.

<sup>35</sup> VERÍSSIMO. Op. cit., p. 194 ss.

<sup>36</sup> “Abra-se qualquer regulamento de higiene colonial. Ressaltam à mais breve leitura os esforços incomparáveis das modernas missões e o seu apostolado complexo que, ao revés das antigas, não visam arrebatá-la para a civilização a barbária transfigurada, senão transplantar, integralmente, a própria civilização para o seio adverso e rude dos territórios bárbaros”. CUNHA. “Um clima caluniado”. In: Op. cit., p. 55.



povoamento do Acre é um caso histórico inteiramente fortuito, fora da diretriz do nosso progresso<sup>37</sup>, arrematava Euclides; em vez de ser o sintoma do acúmulo de energias de um povo que precisa dispensá-las aumentando seus territórios, a colonização caótica que o Brasil levava a efeito era uma “seleção natural invertida”. Para a Amazônia, partiram os debilitados pela seca e enjeitados pelo litoral portando “a missão dolorosíssima e única de desaparecerem”. Contudo, a despeito de todos estes descasos, Euclides destaca a sobrevivência deles às hostilidades do deserto amazônico.

Duas conclusões retira Euclides desse episódio histórico de colonização cujos desdobramentos efetivos ele presenciou. Uma diz respeito ao mal maior que é a organização social dos seringais. Outra, sugere que a sobrevivência e a vitória dos sertanejos sobre a natureza amazônica implica uma “afinidade eletiva entre a terra e o homem”. O mito de Canaã, contudo, está revestido da positividade que a teoria darwiniana proporcionara. A terra que se busca só se mostra como prometida àqueles que carregam a energia necessária para suportarem o combate constante com as formas da morte nos trópicos.

Toda a aclimação é desse modo um plebiscito permanente em que o estrangeiro se elege para a vida. Nos trópicos, é natural que o escrutínio biológico tenha um caráter gravíssimo. (...)

A cada deslize fisiológico ou moral antepõe-se o corretivo da reação física. E chama-se insalubridade o que é um apuramento, a eliminação generalizada dos incompetentes. Ao cabo verifica-se algumas vezes que não é o clima que é mau: é o homem.

Foi o que sucedeu em grande parte no Acre. As turmas povoadoras, que para lá seguiram sem o exame prévio dos que a formavam e nas mais deploráveis condições de transportes, deparavam, além de tudo isto, com um estado social que ainda mais lhe engravescia a instabilidade e a fraqueza.<sup>38</sup>

O clima já não é mais insalubre, mas a triagem que fez reconhecer os eleitos. Apesar de uma malária contraída na viagem pelo Purus que comprometeu significativamente sua saúde, Euclides inverte a idéia deliquesciente que envolvia de modo comum a ação da atmosfera amazônica sobre as populações imigrantes para, como que remontando à tópica do clima ameno que Acuña cultivou, fazê-la o instrumento de uma educação espartana que culmina produzindo um homem superior, apto a desfrutar da generosidade em que o sertão amazônico enfim se revela. Muito mais que a ação planificadora do Estado, foi o clima que ali selecionou, com destaque para a boa ambientação dos sertanejos, uma legião internacional que se fez escolhida para Canaã, foi ele que

---

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 56.

Policiou, saneou, moralizou. Elegeu e elege para a vida os mais dignos. Eliminou e elimina os incapazes, pela fuga ou pela morte.

E é por certo um clima admirável o que prepara as paragens novas para os fortes, para os perseverantes e para os bons.<sup>39</sup>

A mesma situação paradoxal que em *Os Sertões* se articulava e denunciava, a destruição promovida pela República da essência étnica, ganhava as distâncias amazônicas. Ali, porém, promovia-se, afastando-a do desfibramento litorâneo, a regeneração da raça pelo embate com o deserto. O mestiço superava os rigores do meio e empreendia o desenvolvimento, naquelas plagas esquecidas, de uma nova face, promissora, do país.

Curiosamente, porém, o binômio litoral e sertão (degenerescência e virtude) também foi usado por Euclides para sublinhar a importância revificadora que a Amazônia também significaria para os peruanos. Isso porque, para nossos vizinhos, ela se lhes apresentava, pensa Euclides, também como um desafio que provaria a força do organismo social, terminando por desenvolvê-lo. Abandonando os episódios vexatório de uma sucessão de disputas caudilhescas pelo comando do país<sup>40</sup>, indo em direção ao oriente, os peruanos poderiam depurar-se das debilidades políticas que na faixa litorânea de seu território incrustavam-se. A conquista do deserto, espaço onde se perde-se, encetaria uma nova história da nação peruana; na sua “hégira para o levante”, os embates reiterados com a terra bárbara, culminariam na regeneração da “nacionalidade exausta”.

Nos desertos floridos da montanha, (...) os geógrafos, os prefeitos e os missionários demarcavam novos cenários à pátria regenerada e, apurando em tirocínios de perigos os mais nobres atributos da sua raça, reconstruíram o *caráter nacional* que se abatera, e davam àqueles rumos, secamente definidos por *traçados geométricos*, um prolongamento inesperado na *História*.

Porque o problema do oriente, afinal, incluía nas suas numerosas incógnitas os destinos do Peru inteiro.<sup>41</sup> [grifo meu]

Esse sentido redentor que o deserto amazônico assumia para os peruanos, Euclides também projetava para os brasileiros. Nele, coexistem o desvio e a trilha para Canaã. Ressoando a máxima nietzschiana de que o que não nos mata, torna-nos mais fortes, o sertão desempenharia uma função aprimoradora por excelência. É a experiência da perda de si – “de perigos” – que

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, p. 58.

<sup>40</sup> Id., *ibid.*, p. 63.

<sup>41</sup> Sobre um dos caudilhos peruanos, D. Agustim Gamarra. Euclides diagnosticava o seu perigoso “temperamento instável, de mestiço”. CUNHA. “Brasileiros”. In: Op. cit., p. 84.

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 84.

acaba por dar margem ao desenvolvimento da virtude nacional. Longe do litoral, numa guerra não mais fratricida, os peruanos reconhecer-se-iam superiores e unidos na ação de levar a civilização para o deserto. O combate, ali, teria um valor emancipatório, esclarecedor para Euclides, pois o desafio a que a Amazônia incitaria exige uma ação bélica caracterizada por “traçado geométricos”. Ao dirigir os impulsos, desencontrados no litoral, para o oriente, os peruanos organizá-los-iam sob os códigos universais disseminados pelas Luzes. É através da ciência que a natureza é subjugada; e, na efetivação de tal ação, o sujeito social pode também medir sua superioridade sobre a terra bruta que ele transfigurou. A nação se contemplaria no mundo que ela transformou, adensou de tempo. A incorporação do sertão amazônico pelos peruanos traduzia-se em “um prolongamento inesperado da História” porque esta afinal é o processo e o resultado do embate entre o sujeito e o objeto, a nação e o território, a civilização e a barbárie. A História é a representação da ação, portanto ação de segundo grau que transfigura em narração os feitos de um povo, reafirmando aos vindouros a dignidade de sua origem. Moisés, Maomé são os modelos em que Euclides, historiógrafo messiânico, reconhece a vitória que persegue para a nação.

Há perigos nesse embate com o deserto? Sim, os há. E a análise da promessa regeneradora que a Amazônia simbolizaria para os peruanos parece não ter outra função do que a de alertar para a derrota sorrateira com que a civilização ali também poderia deparar-se. No ambiente “carinhoso e traiçoeiro” da Amazônia, as tentativas de domínio levadas a cabo pela atividade destemida podem terminar inócuas, incapazes de transfigurar o deserto em Canaã. O resultado histórico da ação desses desbravadores peruanos, os caucheiros, ilustraria o malogro dos esforços gastos. Em busca da árvore do caucho, a qual não resistia à incisão e por isso era derrubada para o aproveitamento comercial, os peruanos acabavam por se render a um tipo de vida nômade, errando em função da distribuição na floresta da riqueza almejada. Em refregas constantes com indígenas da região que acabavam trucidados ou escravizados, os caucheiros desenvolviam um modo de vida avesso à fixação urbana. Distantes da ação esclarecida, norteadas por “traçados geométricos”, sua atividade redundava no revigoramento do deserto em prejuízo da civilização. Ao invés de fazerem brotar as Luzes nas florestas orientais, os caucheiros, juizes e executores das leis que lhes eram convenientes, murchavam os frutos virtuais que da liberdade e do trabalho poderiam advir na terra prometida. Suas excursões deixavam ao historiador e a nação que se queria regenerar, apenas os desfiguradores “rastros do homem que passa pelo deserto com o só

efeito de barbarizar a própria barbaria”<sup>42</sup>.

Ora, para dar outro rumo à guerra civilizatória, em novo empenho do governo peruano para domar a terra revificadora, uma colônia alemã foi ali implantada com todos os cuidados para que florescesse. Fundada sobre “o mais firme ponto estratégico daquele combate com o deserto”<sup>43</sup>, a colônia, aproveitando-se das condições naturais favoráveis, foi progredindo de início.

Mas não lhe vingou o plano. A exemplo do que acontecera em Loreto, os novos povoadores, embora mais persistentes, anulavam-se, estéreis. A colônia paralisara-se, tolhiça, entre os esplendores da floresta. Reduziu-se a culturas rudimentares que mal lhe satisfaziam o consumo. E o progresso demográfico, quase insensível, retratava-se numa prole linfática, em que o rijo arcabouço prussiano se enregelhava na envergadura esmirrada do quíchua. Ao visitá-la, em 1870, o prefeito de Huanaco, coronel Vizcarra, ficou atônito e comovido: os colonos apresentaram-se-lhe andrajosos e famintos, pedindo-lhe pão e vestes para velarem a nudez. (...)

Por fim, transcorridos trinta anos, o coronel P. Portillo, na sua rota do Ucaiale, teve notícias certas do núcleo povoador: era uma Tebaida aterradora. Lá dentro os primitivos colonos e os seus rebentos degenerados agitavam-se vítimas de um fanatismo irremediável, na mandria dolorosa das penitências, a rezarem, a desafiar os rosários e a entoarem umas ladainhas intermináveis numa concorrência escandalosa com os guaribas da floresta.<sup>44</sup>

Esse episódio de reversão da civilização a um fanatismo estéril, ocioso no domínio do ambiente natural, assim como a penetração caótica dos caucheiros, culmina por reafirmar o valor de resistência do deserto amazônico aos esforços empregados na sua subjugação. A memória de tais empreendimentos desaparecerá engolida novamente pela floresta. Sua história resumir-se-á no fracasso do tempo na paisagem mais uma vez embrutecida. Ao invés de monumentos em louvor à civilização, ruínas através das quais ressoa a zombaria de um deserto invencível.

Contudo, não é apenas o desastre das ações peruanas o que Euclides quer trazer ao conhecimento da sua nação. Pelo contrário, antes o que lhe importa é usá-lo como pano de fundo sobre o qual resgatará ao esquecimento dos patrícios a contribuição honesta que brasileiros dispensaram ao país vizinho. Acima da barbárie de caucheiros e a degeneração alemã, estão os atos dos mestiços sertanejos, os quais, superiores à insidiosa solidão das florestas e à degeneração da vontade de combater, foram responsáveis pela precipitação de cidades peruanas. Que suas realizações no espaço estivessem, em função de tratados de fronteiras, transformados em ruínas depois que retornaram não lhes retirava os louros de serem, pela terra bravia e pródiga, eleitos. Ora, seria fácil enxergar no ponto de vista de Euclides um sintoma do contexto litigioso que

---

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 90.

<sup>43</sup> Id., *ibid.*, p. 90.

envolvia Brasil e Peru numa disputa sobre limites. Mas, muito mais profundo e real que isto é a interpretação messiânica do deserto de que se faz valer Euclides para superar tanto “a fantasmagoria de um progresso artificial”<sup>45</sup> que a omissão do Estado poderia produzir, quanto o sentimento de inferioridade diante das puras raças européias. O mestiço não se deixava nem barbarizar, nem degenerar no meio agreste que o provava. Na terra que através dos séculos cercara-se, desde Carvajal, de promessas abençoadas para o homem, era o desdenhado sertanejo aquele que surgiria para realizá-las. A despeito do descaso da República e das máximas da antropologia racial, a ele coubera habitar com sucesso o deserto e transfigurá-lo em paisagem cultivada pela esperança.

Abram-se os últimos relatórios das prefeituras do Acre. Nas suas páginas maravilham-nos, mais que as transformações sem par que ali se verificam, o absoluto abandono e o completo relaxo com que ainda se efetua o seu povoamento. Hoje, como há trinta anos, mesmo fora das aperturas e dos tumultos das secas, os imigrantes avançam sem o mínimo resguardo ou assistência oficial.

No entanto, as populações transplantadas se fixam, vinculadas ao solo; o progresso demográfico é surpreendente e das cabeceiras do Juruá à confluência do Abunã alonga-se, cada vez mais procurada, *a terra da promessa do Norte do Brasil*.<sup>46</sup> [grifo meu]

Soerguendo-se negativamente entre o desfavorável prognóstico da ciência contemporânea e a inaptidão do Estado para reconhecer as potencialidades em que deveria investir, a interpretação messiânica que Euclides atribui à imigração sertaneja para a Amazônia é ainda uma dramatização simbólica da construção dialética da cultura de uma nação moderna. Naquele deserto, no embate com um mundo envolto nas trevas do desconhecimento e da improdutividade, estaria, tal como surpreenderam os peruanos, a oportunidade de regeneração do “caráter nacional” que, medusado no litoral pelas produções européias do espírito, negligenciara o desenvolvimento de sua especificidade. Todavia, mais que o ufanismo romântico e pitoresco de “A canção do exílio”, seriam a subjugação do sertão obscuro à revelação do saber científico e à transfiguração pelo trabalho produtivo, os veículos da unidade nacional. A terra só se desvelaria prometida se transformada pelos homens através de “traçados geométricos” que nela inscrevam o tempo histórico. Carinhosas e traiçoeiras, as paisagens do deserto precisariam de um tipo étnico vigoroso para amansá-las. Nem o caucheiro, nem o imigrante europeu, emblemas da barbárie civilizada e da civilização barbarizada, respectivamente, a História mostrava serem os eleitos de

<sup>44</sup> Id., *ibid.*, p. 91.

<sup>45</sup> Id., *ibid.*, p. 87.

<sup>46</sup> CUNHA. “Um clima caluniado”. In: *Op. cit.*, p. 57.



Canaã. Era o sertanejo aviltado pelo Estado e pelas cidades litorâneas que, no deserto amazônico, construiria, através do trabalho, a terra da liberdade.

Esse quadro utópico de fato se descortinava? Já antecipamos que não. A própria disposição natural da fisiografia amazônica, vimos, parecia ser arredia a qualquer progresso da civilização. Consoante à teoria da influência do meio sobre os habitantes que ali existem, Euclides encontrou na propriedade divagante dos rios amazônicos, uma explicação objetiva para os fracassos urbanizadores naquela terra bárbara: “Tal é o rio; tal a sua história: revolta, desordenada, incompleta”<sup>47</sup>. Desde os tempos da colonização portuguesa, a Amazônia iludia com sua aparente exuberância, prometendo riquezas sem par, capazes de ultrapassar as da fabulosa Índia. Através de quase dois séculos, os portugueses procuraram trazer à terra o regime das culturas, aos índios, a catequese civilizadora. Principiavam cidades à margem dos rios, catalisadoras de uma nova realidade que se queria erguer sobre o deserto; mas a vitória definitiva do tempo regular sobre o espaço proteiforme sempre lhes escapava,

(...) e as malocas num momento transfiguradas, descaíam de chofre, volvendo à bruteza original.

Já nos fins do século XVII, Alexandre Rodrigues Ferreira ao realizar sua “viagem filosófica” pela calha principal do grande rio, andara entre ruínas. Na vila de Barcelos, capital da circunscrição longínqua, antolhara-se-lhe, tangível, a imagem do progresso tipicamente amazônico, naquele presunçoso palácio das Demarcações – amplíssimo, monumental, imponente – e coberto de sapé! Era um símbolo. Tudo vacilante tudo efêmero, antinômico, na paragem estranha onde as próprias cidades são errantes, como os homens, perpetuamente a mudarem de sítio, deslocando-se à medida que o chão lhes foge roído das correntezas, ou tombando nas “terras caídas” das barreiras...<sup>48</sup>

Diante de tamanha situação paradoxal, a de ver a terra abismar-se, arrastando consigo a história que nela principiara, o que pode acontecer aos homens que desafiaram o recalcitrante deserto, prematuro a todo começo, pósteros a todo o desfecho? Apenas errar, perder-se de si para alcançar o abismo volante em que a terra mergulha. O senhor, afirma Hegel, é aquele que superou as determinações da natureza em busca do reconhecimento de sua distinção. É um *não* decisivo que inaugura o tempo do homem no reino natural. Mas, se o homem não se faz destemoroso diante dessa morte que deve interpor entre si e o mundo onde o instinto imemorialmente governa, capitulará, deixar-se-á escravizar, comprometerá o destino autônomo do Espírito. Ora, essa histórica desagregação da cultura frente à volubilidade amazônica irá arraigar-se, para Euclides, também na vontade dos colonizadores. Trata-se do que ele chama de

---

<sup>47</sup> CUNHA. “Impressões gerais”. In: Op. cit., p. 32.

“coração leve para o erro” e que abate a decisão de, através do domínio da natureza, fazer-se distinto, a cavaleiro da determinação animal, problema que tanto obstinara o naturalismo de Inglês de Sousa. Esse paradisíaco ambiente, através dos séculos, traiçoeiramente desarvorava os organismos sociais, afrouxando, naquelas distâncias, a consciência vigilante, propendendo ao relaxamento da fibra moral. Daí esse “doloroso tirocínio histórico que vem da ‘Casa do Paricá’ à barraca dos seringueiros”: todas as formas sociais sucumbiam num nomadismo imposto pela fisiografia amazônica.

Depois há o incoercível da fatalidade física. Aquela natureza soberana e brutal, em pleno expandir das suas energias, é uma adversária do homem. No perpétuo banho de vapor, de que nos fala Bates, compreende-se sem dúvida a vida vegetativa sem riscos e folgada, mas não a delicada vibração do espírito na dinâmica das idéias, nem a tensão superior da vontade nos atos que se alheiem dos impulsos meramente egoísticos<sup>49</sup>.

O desejo de autonomia involui em resignação à “fatalidade física”, incapaz de emancipar-se da determinação exterior que se lhe contrapõe; a vontade de soberania já não exulta autoconfiante diante da guerra que propõe ao deserto, já não domina, pelo trabalho, o império dos instintos imediatistas. Pelo contrário, prostra-se, ociosa, à “vida vegetativa sem riscos e folgada” que a natureza, ali, lhe oferece. O homem, por fim, esquivava-se de ser senhor tanto pelo risco da própria vida na guerra quanto pela transformação da natureza no trabalho. Sim, o deserto derrota simultaneamente o guerreiro e o obreiro, figuras hegelianas pelas quais a liberdade humana diante do ser dado se afirmaria.

Todavia, no que diz respeito ao aspecto libertador do trabalho, não há uma inversão paradoxal do seu efeito, cuja responsabilidade recai menos sobre “o incoercível” da fisiografia, do clima, que sobre a organização social que o torna alienado dos homens que ali o realizam? Entre as ramagens cerradas da floresta amazônica a exploração do trabalho de seringueiros era a negação do sonho emancipatório que fizera de Euclides o profeta de uma nova aliança, no fim do êxodo, entre o homem e a terra.

É que, realmente, nas paragens exuberantes das *hêveas* e *castiloas*, o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desaçaimado egoísmo.

De feito, o seringueiro, e não designamos o patrão opulento, senão o freguês jungido à gleba das “estradas”, o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Id., *ibid.*, p. 33.

<sup>49</sup> Id., *ibid.*, p. 34.

<sup>50</sup> Id., *ibid.*, p. 36.

Inversão do valor emancipatório que Hegel atribuía ao trabalho humano diante das imposições da natureza. Muito mais que a fisiografia amazônica é a forma como ali a atividade dos seringais é organizada que subjugaria os heróis sertanejos. Enredados num sistema de contratação que os fazem assumir, desde o princípio da viagem, dívidas que irão se avolumando em função de um regulamento que os obriga a comprar, por preços abusivos, tudo o que venham a necessitar nos armazéns do seu próprio patrão, por mais que laborem os seringueiros ainda permanecerão com um saldo passivo após cada temporada de 'corte'.

Para denunciar essa expropriação sorrateira dos resultados positivos do trabalho dos imigrantes nordestinos, Euclides porá de lado o romantismo com que desenhara as façanhas daqueles patrícios no deserto. Concentrar-se-á exclusivamente na denúncia de cenas de exploração que presenciara na sua viagem. A estas, além do monopólio patronal da venda de mercadorias e compra do látex, somava-se também a ausência de amparo do Estado ao exercício pleno da liberdade e ao assentamento definitivo do sertanejo na terra<sup>51</sup>. Se em canudos a “rocha viva” da nacionalidade fora minada por uma ação desponderada da República, na Amazônia era a completa omissão desta que inibia a formação de uma nova fronteira civilizada do país.

Tanto é paradoxal a organização do trabalho nos seringais que ali, ao arrepio dos “traçados geométricos” em que Euclides vislumbrara o meio superior de historicização do deserto, “se engenhou uma original medida agrária, ‘a estrada’”<sup>52</sup>, a qual, por fim, transformou-se num símbolo do fracasso da inscrição do progresso na terra bruta. Assim como o labirinto de Canudos, essas vias anárquicas denunciavam a ausência do reticulado planejado, característico das cidades modernas. Devido à distribuição dispersa pela floresta, os proprietários de terras demarcavam às árvores cobiçadas em lotes de cem unidades, cujo arrendatário exploraria por meio de uma trilha aberta segundo a disposição aleatória das mesmas. Era a resignação ao traçado imposto pelo acaso que orientava a produção extrativista da borracha. Não obstante, ainda constata Euclides ser essa modalidade de fatalismo a única adequada para não despender os esforços nem confundir os limites de cada arrendatário. Curiosamente, será a “estrada”, picada tortuosa aberta ao sabor da aleatória distribuição de uma centena de árvores que presidirá e

<sup>51</sup> “Esta resenha comportaria alguns exemplos bem dolorosos. Fora inútil apontá-los. Dela ressalta impressionadoramente a urgência de medidas que salvem a sociedade obscura e abandonada: uma lei do trabalho que nobilite o esforço do homem; um justiça austera que lhe cerceie os desmandos; é uma forma qualquer do *homestead* que o consorcie definitivamente à terra”. Id., *ibid.*, p. 38.

<sup>52</sup> CUNHA. “Entre os seringais”. In: *Op. cit.*, p.213.

normalizará os empenhos do seringueiro, “ritmando-lhe o trabalho tão aparentemente desordenado e rude”. Ora, essa singular unidade métrica, tão avessa ao ideal de espaço geométrico que disciplina a ação nas modernas sociedades panópticas de que nos fala Foucault, ela prefigura também, no círculo em que envolve seu único transeunte, o insucesso da teleologia do progresso, consensualmente defendida pelo otimismo pragmático do século XIX.

Considerai a disposição das “estradas”.

É o diagrama da sociedade nos seringais, caracterizando-lhe um dos mais funestos atributos, o da dispersão obrigatória.

O homem é um solitário. Mesmo no Acre, onde a densidade maior das seringueiras permite a abertura de 16 “estradas” numa légua quadrada, toda essa vastíssima área é folgadoamente explorada por oito pessoas apenas. Daí os desmarcados latifúndios, onde se nota, malgrado a permanência de uma exploração agitada, grandes desolamentos de desertos ...(...)

Ora, esta circunstância, este afrouxamento das atividades distendidas numa faina dispersiva, a par de outras anomalias que mais para adiante revelaremos, contribui sobremaneira para o estacionamento da sociedade que ali agita no afogado das espessuras, esterilmente – sem destino, sem tradições e sem esperanças num avançar ilusório em que volve monotonamente ao ponto de partida, como as “estradas” tristonhas dos seringais<sup>53</sup>...

As figuras geométricas perderam aqui a confiança que nelas anteriormente o pragmatismo do engenheiro depositara. Já não reduzem a diversidade das paisagens do deserto a modelos abstratos que a ciência aplica para dominar o desconhecido. Antes, elas representavam o submergir das aspirações positivistas. Esse diagrama tortuoso no qual sufocam os embriões da sociedade, esse “círculo demoníaco” onde sucumbem os passos de toda uma vida humana, já não figuram a vitória huminosa de uma razão universal sobre os sertões, mas sim a atrofia civilizatória e a servidão degradante.

No delinear desta perspectiva denunciadora e sombria, abisma-se o herói sertanejo que a interpretação messiânica de Euclides compora. Vimos como o prognóstico da antropologia racial foi pelo autor superado com a “torção mítica”, a qual envolvia o mestiço de uma essência nacional imbatível a toda seleção natural, a todo clima corruptível que a Amazônia apresentasse. A utopia de Canaã, que em outras passagens analisadas parecia ser um destino incontornável da nação brasileira, transformou-se também em malogro infernal desses sertanejos que ambicionavam amansar o deserto. Todos esses recursos retóricos de Euclides, voltados a plasmar tanto um passado reconhecível quanto um futuro esperançoso, mostram-se pontualmente inócuos para contrapor-se aos dramas que se apresentam nas florestas amazônicas, tão distantes daquela alardeada *belle époque* da borracha. E se antes o sertanejo parecia a Euclides impor a “dominante

da nossa nacionalidade” a tantos “destemorosos” que para os sertões amazônicos partiram em busca da promessa, agora, diante do modo alienante através do qual a produção da riqueza é estruturada nos seringais, é ele, o sertanejo, desinvestido de sua vitalidade heróica, reduzido paulatinamente à “apatia de um vencido ante a realidade inexorável”<sup>54</sup>.

Porém, seja dito que quando a tragédia abate-se sobre o herói que revelou, Euclides escreve algumas belíssimas páginas, repletas de empatia, sobre o destino miserável que novamente colheu seu Hércules-Quasímodo. Trata-se do estranho e fascinante texto de *À Margem da História*, “Judas Asvero”. O tema deste pode ser resumido à celebração do Sábado de Páscoa, especificamente à malhação do judas, pelos sertanejos dos seringais. Todavia, o modo com que Euclides apresenta essa manifestação da cultura popular diferencia-se agudamente da perspectiva habitual com que a tradição da ilustração viajante o fazia. Ao invés de restringir o registro da malhação do judas ao recorte taxionômico, como de hábito procedia-se, Euclides busca dessa prática ritual uma interpretação capaz de situar seu significado junto à experiência imigratória dos sertanejos para a Amazônia. Não apenas compilar e distribuir em tábuas classificatórias, arbitrariamente dispostas, os fenômenos da cultura popular; porém, recusando a implícita operação taxidérmica que subjaz a essa atitude cognitiva, apreender *in actu* o sentido que os seringueiros dão à sua relação com o mundo quando realizam o ritual de malhar o judas. Nessa prática popular, Euclides surpreendia uma expiação momentânea, uma fé “numa sanção litúrgica aos máximos deslizes”<sup>55</sup> que os emigrantes teriam cometido.

Diferentemente de como até então mostrara-se o rito da malhação do Judas não obedeceria a uma concepção resignada do homem diante das forças naturais. Através de sua representação, nota Euclides, o que se efetiva é um protesto singular contra a organização alienadora do trabalho nos seringais. Por meio do personagem que trocou a vida do Salvador por moedas, o sertanejo expressaria a traição à sua própria vida quando veio para aquele deserto perder-se em busca de fortuna: ele e Judas reduziram a existência à reificação fiduciária. Se durante o restante do ano, no “círculo fechado das “estradas””, um fatalismo pessimista explica ao sertanejo a situação de abandono e solidão em que se vê, encerrado, esquecido naquele deserto mesmo pelo “redentor universal”, no Sábado de Aleluia ele procura tornar pública, por meio de um ritual de escárnio, sua infeliz condição. Ainda se registre que para Euclides o homem do

---

<sup>53</sup> Id., *ibid.*, p. 215.

<sup>54</sup> Id., *ibid.*, p. 215.



sertão que romantizou, mesmo no seu fatalismo resignado é superior ao comum das gentes. “Tem a noção prática, tangível, sem raciocínios, sem diluições metafísicas, maciças e inexorável – um grande peso a esmagar-lhe inteiramente a vida – da fatalidade; e submete-se a ela sem subterfugir na cobardia de um pedido, com os joelhos dobrados”<sup>56</sup>. A única exceção a esse arraigado estoicismo moral que pratica ao longo do ano acontece no Sábado de Páscoa.

Mas para dar expressão a sua desdita é preciso que o sertanejo ambiente as feições ancestrais do ritual à especificidade de sua experiência:

Faz-se-lhe mister, ao menos acentuar-lhe as linhas mais vivas e cruéis; e mascarar-lhe no rosto de pano, a laivos de carvão, uma tortura tão trágica e em tanta maneira próxima da realidade, que o eterno condenado pareça ressuscitar ao mesmo tempo que a sua divina vítima, de modo a desafiar uma repulsa mais espontânea e um mais compreensível revide, satisfazendo à saciedade as almas ressentidas dos crentes, com a imagem tanto possível perfeita de sua miséria e das suas agonias terríveis.<sup>57</sup>

Não basta apenas recorrer a uma tradição supranacional que se incorporou à cultura local. É necessário para avivar-lhe a significação que ela receba a distinção do *hic et nunc* da “rocha viva” de nossa nacionalidade. O drama histórico do sertanejo nas solidões desertas da Amazônia é o singularizador desse Judas “de todos os lugares e de todos os tempos”<sup>58</sup>. É o sofrimento efetivo que torna o boneco que irá ser plasmado mais estranhamente verossímil, mais preenchido desse poder persuasivo que as “agonias terríveis” possuem. Com esse investimento personalizador, a Tradição ali receberá uma atualização original, e o sertanejo expressará em sua rudimentar cultura a mesma autonomia esquiva das obras de arte inspiradas por um legado universal. Sim, porque é para tal posição que graciosamente Euclides elevará a ação estetizante do sertanejo. No seu juntar de roupas esfarrapadas sobre um corpo de palha o que se realiza é a concretização da “estátua que é sua obra-prima”<sup>59</sup>, que é o seu próprio destino tornado objeto de contemplação.

À diferença dos objetos que seu trabalho regular depõe no mundo, seu manequim mascarado não se transformará numa distância infranqueável a ele. O lento transfigurar da matéria em símbolo que o labor artístico do seringueiro vai inscrevendo não se lhe culminará num objeto alienado, mas sim na sua própria alienação objetivada. É a história desafortunada que o persegue, desde o Nordeste esturricado à hinterlândia amazônica, o que ele plasma em palha,

<sup>53</sup> CUNHA. “Judas-Asvero”. In: Op. cit., p. 76.

<sup>56</sup> Id., ibid., p. 77.

<sup>57</sup> Id., ibid., p. 78.

<sup>58</sup> Id., ibid., p. 77.

<sup>59</sup> Id., ibid., p. 78.

carvão e trapos, cuidadosamente retocados.

E o monstro, lento e lento, num transfigurar-se insensível, vai-se tornando em homem. Pelo menos a ilusão é empolgante...

Repentinamente o bronco estatuírio tem um gesto mais comovedor do que o *parla!* ansiosíssimo, de Miguel Ângelo; arranca o seu próprio sombreiro; atira-o à cabeça de Judas; e os filhinhos todos recuam, num grito, vendo retratar-se na figura desengonçada e sinistra o seu próprio pai.

É um doloroso triunfo. O sertanejo esculpiu o maldito à sua própria imagem. Vinga-se de si mesmo: pune-se, afinal, da ambição maldita que o levou àquela terra; e desafronta-se da fraqueza moral que lhe parte os ímpetos da rebeldia recalcando-o cada vez mais ao plano inferior da vida decaída onde a credulidade infantil o jungiu, escravo, à gleba empantanada dos traficantes, que o iludiram.<sup>60</sup>

Para Euclides, a arte cumpriria aqui o que se esperaria do trabalho regular: a transfiguração da natureza em proveito da soberania do homem. Todavia, posto que tal efetividade, enquanto estética, não passa de ilusão, aparentemente a vitória que alcança se reduz à reflexão da natureza alienante de seu trabalho produtivo. De modo que, embora possa preparar a liberdade, ainda não é a libertação, mas a representação de sua virtude arruinada, o “seu doloroso triunfo”. A expiação, a vingança autodirecionada, ilusoriamente executadas por sua escultura, principiam a emancipação já que desfazem outras ilusões, as quais uniram o sertanejo à sua servidão, mas não oferecem inversão definitiva do estado de menoridade. Todavia, ainda é uma vitória sobre sua própria fraqueza o que alcança, representando-se o devir de sua escravidão, desde “a credulidade infantil” até a liberdade arrestada pela quimera do enriquecimento fácil nos seringais.

Em função dessa incompletude que, ali diante dos olhos dos seringueiros, a obra de arte que erigiu ainda é, necessário faz-se retomar o rumo da autonomia plena. Para isso confirmar-se, a expressão concreta de uma “realidade dolorosa” que o Judas tornou-se deve ultrapassar o anonimato, buscar os olhos do público, para alfinetar-lhe a indiferença diante de seu drama distante nos desertos amazônicos. O boneco que está identificado à sua própria sorte desvendar-se-á ao mundo através dos rios do Amazonas, embarcado numa jangada precária em que o sertanejo o exhibe à deriva das correntes. Então é um outro mito que irá juntar-se ao ritual da malhação: o manequim de Judas incorporará a errância do judeu em busca de uma Canaã definitiva.

E o Judas feito Asvero vai avançando vagarosamente para o meio do rio. Então os

---

<sup>60</sup> Id., *ibid.*, p. 79.

vizinhos mais próximos, que se adensam curiosos, no alto das barrancas, intervêm ruidosamente, saudando com repetidas descargas de rifles aquele bota-fora. As balas chofram a superfície líquida, eriçando-a; cravam-se na embarcação, lascando-a; atingem o tripulante espantoso; trespassam-no. Ele vacila um momento no seu pedestal flutuante, fustigado a tiros, indeciso, como a esmar um rumo, durante alguns minutos, até reaviar no sentido geral da correnteza. E a figura desgraciosa, trágica, arrepiadoramente burlesca, com os seus gestos desmanchados, de demônio e truão, desafiando maldições e risadas, lá se vai na lúgubre viagem sem destino e sem fim, a descer, a descer sempre, desequilibradamente, aos rodopios, tonteando em todas as voltas, à mercê das correntezas, “de bubuia” sobre as grandes águas.<sup>61</sup>

Poderíamos também começar a localizar, sobreposta a identificação do seringueiro ao manequim obrado, uma outra, implícita, entre a biografia de Euclides e o mito do judeu errante. A identidade é estabelecida em uma carta de Euclides ao amigo João Luis, em 1895<sup>62</sup>, na qual compara a sua vida nômade de engenheiro de obras públicas ao personagem e povo peregrino. Homologamente à relação de identidade entre seringueiro e “escultura”, como complemento à pontual intenção insurreta que no Judas errante se objetifica, está o produto da atividade do escritor Euclides: “o livro vingador” que desejou mais uma vez oferecer à opinião pública do país. É nessa obra literária que se perpetuará o longínquo protesto do sertanejo como também tomarão forma as desilusões de Euclides com respeito aos descaminhos da República<sup>63</sup> e à ideologia do progresso. Solidária ao malogro do sertanejo errante que sonhara erguer Canaã no deserto é a crença do engenheiro no poder emancipador das Luzes: tal como o trabalho daquele tornara-se paradoxalmente em escravidão, os “traçados geométricos” que este imaginou subjugar o deserto tornaram-se o rastro breve dos fantasmagóricos bonecos que derivam ao sabor das inconstantes correntes fluviais, afligido pelos iludidos da Canaã impossível.

Mas, ao invés de aproximarmos biograficamente os destinos errantes de Euclides e dos seringueiros nordestinos, mais pleno de reflexões é retomar e aprofundar o significado da arte para a busca empreendida pelo homem de sua soberania. Sem dúvida, mesmo na rusticidade em que se desdobram os afazeres artísticos do sertanejo – Euclides o surpreende – há uma atmosfera de festa que contrapõe-se ao ritmo sombrio em que transcorre a atividade produtiva de costume. Esse traço amargo que a organização social do trabalho ali impõe nos seringais é um resultado histórico de relações de força favoráveis ao Capital; porém, na inconsciência do rito da malhação, um ilusório triunfo sobre sua situação adversa seria obtido pelo sertanejo. No que consiste esse

<sup>61</sup> Id., *ibid.*, p. 80.

<sup>62</sup> NOGUEIRA & GALOTTI. *Op. cit.*, p. 90.

<sup>63</sup> SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão*. São Paulo : Brasiliense. 1989.

triunfo? Na reflexão estética de sua experiência malograda de trabalhador. Se por meio de seu labor regular, esperava emancipar-se das coerções que a natureza lhe impunha, na Amazônia tornara-se, este pretense instrumento de sua liberdade, em grilhão infrutífero. Está condenado a trabalhar sem fim para pagar uma dívida impagável. Seduzido pelo Eldorado de látex, o sertanejo encontra, depois de um combate que poderia lhe ser favorável, a derrocada lenta. Culpa da omissão do Estado republicano? Da natureza do processo de acumulação? Num determinado nível, o da organização espúria da produção, sim. Diz respeito ao componente alienante que constitui a infra-estrutura econômica das sociedades capitalistas, e o apelo a reformas – ou revoluções – por isso se justificam. Porém, noutro nível, uma questão implícita do texto de Euclides interpela e aviva nosso desejo de liberdade: pode o homem, exclusivamente pelo trabalho, tornar-se soberano? Na essência negativa que é o trabalho não há também a constituição de uma carência angustiante que o homem, quanto mais dominador se faça, mais lhe amplia a presença?

Ora, de certo modo, no eventual horizonte romântico da ilustração viajante, vimos, essa relação alienante do equilíbrio natural era uma condição amarga do progresso civilizador. Esclarecidamente, por meio do trabalho, o homem superaria os medos ancestrais que a natureza lhe inspirava pondo-se a dominá-la segundo os fins que lhe eram convenientes. Porém, essa mesma distância que redefinia as posições de sujeito e objeto ao reprimir no homem o apelo imediato dos instintos, inclusive o pavor, em favor do futuro dos produtos que diligentemente transformará, essa morte que constitui o seu poder singular e que o diferencia de todas as outras formas viventes, também se lhe aparece, menos monumental, como sua separação da comunidade primitiva onde a falta que cumpre restituir pelo trabalho ainda não é. Na ilustração viajante, esse inevitável processo alienante assumia uma perspectiva romântica na dupla atribuição de valor concedida aos autóctones amazônidas: preguiçosos, servos da natureza opulenta; abençoados, contemporâneos da Idade de Ouro. Na modernidade, para o homem que já se desencontrou, à força do trabalho, daquela totalidade de onde inesperadamente emergiu, essa ambigüidade em relação à essência negativa que o constitui presidirá as contradições de seu espírito:

Todo nos impele a pensar que el hombre latente se há sentido siempre infinitamente débil com respecto a todo lo que le volvió poderoso, ya sea que presenta la carência esencial que es la que le permite llegar a ser una cosa muy diferente, ya sea que, al hacerse outra cosa, experimente como una falta todo lo que le condujo a hacer defección com respecto a lo que llamamos naturaleza. Esse vacío entre él y la comunidad natural es lo que parece haberle revelado la destrucción y la muerte, pero también há aprendido a servirse de esse vacío, no sin dolor y para siempre: utilización y ahondamiento de su debilidad para hacerse más fuerte. Las prohibiciones,

de las que Georges Bataille supone que han, desde al origen, trazado un círculo en torno a las posibilidades humanas (...), permanecerían como diques para impedir al ser que avanza fuera de sí mismo volver atrás, para obligarle a perseverar en el camino peligroso, incierto, casi sin salida, para proteger, en fin, todas las formas de actividad penosas y contra natura que han acabado por tomar forma en el trabajo y gracias a él.<sup>64</sup>

Ora, dividido entre o domínio do espírito sobre uma natureza que deve regular fora e dentro de si e a angústia do mesmo espírito por sentir-se desprovido do ser, como realizar-se-ia a emancipação plena do homem, como o poder que o aliena poderia restituir-lhe a conciliação com a natureza? Se abdica da negação, abdica da essência de seu ser e da liberdade de seu agir, se persevera no trabalho cioso reduz-se à mediação que o desnatura, que o faz exilar-se em atividades contrárias à natureza.

E, no entanto, o gesto artístico a que o sertanejo se lança tem o poder de uma epifania irônica. Sua realização dá-se ao arrepio das metas do tempo pragmático do trabalho, pois visa à autocontemplação não ao uso. É, portanto, um tempo fora do tempo o que a arte ali, percebe Euclides, perfaz, “O bronco statuário” compartilha de um tempo inocente como o dos infantes que o auxiliam, “encantados com a tarefa funambulesca, que lhes quebra tão de golpe a monotonia tristonha de uma existência invariável e quieta”<sup>65</sup>. Esse intervalo alegre na amarga lida cotidiana de reificação da natureza e do próprio labor é o que descerra, adverte Blanchot, “o tempo da diferença”, o tempo soberano da obra de arte. Ele funciona como uma emancipação da coerção de segundo grau que o trabalho civilizado se tornou para o homem e um retorno ao que o homem “era quando todavia não era”, ao abrigo de todas as interdições que teve de se impor para tornar-se. É essa liberdade descortinada pela ruptura limitante da arte o que Euclides projeta e descobre no gesto artístico do seringueiro. Já não se sabe porque não mais inocente, mas com a possibilidade de expiar-se, representando-se-lhe seu destino malogrado, esse rústico artista ilusoriamente supera a realidade que lhe dói. Ele sofre a culpa pelo trabalho que lhe coube, mas dá-se o perdão pela obra efêmera que decalca. Ao que lhe submete, ele transfigura em imagem, em símbolo que o salva momentaneamente na obra a que se voltou para representar sua experiência da servidão. Engana-se com a recompensa adiada de um trabalho bem-aventurado, mas engana-se mais ainda com a suspensão de todo o esforço a que é obrigado. Enfim, a atividade estética que realizar no seu boneco de Judas não se transformará num bem aproveitado

<sup>64</sup> BLANCHOT, Maurice. “Nacimiento del arte”. In: *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus, 1976, p.10.

<sup>65</sup> CUNHA, “Judas-Asvero”. In: Op. cit., p. 78.



unicamente nem por seu patrão, nem por ele próprio, mas, publicável em rios de águas e tintas, será de todos.

Ora, depois de ser-nos apresentados por Euclides a tantos paralelos entre a história de colonização do deserto a que se entregaram diferentes nações e a que poder-se-ia ou dever-se-ia empreender na Amazônia, não nos deve ser permitido também propor uma analogia entre o seringueiro desenganado pela sua fé no trabalho emancipador e o engenheiro cuja crença no poder efetivo de dominação científica da natureza também ocasionalmente vacila? O significado ilusoriamente libertador da arte não se revela para ambos, ao arrepio do pragmatismo usual de suas ações e projetos, como a autêntica dimensão onde a soberania se realiza? Não é a atividade estética o coroamento e subversão do processo de subjugação do mundo selvagem ao “número” encetada pela atitude esclarecida, justamente porque aquela, diferentemente desta, representa o fracasso ante o domínio do incógnito que insiste na natureza e no homem? Não se tornaria o homem livre de seus medos ao deixá-los assumir forma através da liberdade de artista? O triunfo não advém da transfiguração do sofrimento – imposto pelo incoercível ao conhecimento e ao trabalho – em destino redimido pela beleza, em reflexão exuberante de uma experiência trágica? Questão preciosíssima que nos cabe desdobrar a partir da compreensão que Euclides demonstra da ciência e da arte em seus embates com o deserto amazônico.

## **A luta**

Há por parte de Euclides todo um sentimento de empresa guerreira no que concerne à penetração do conhecimento científico na região amazônica. É assim que ele registra a posição da sua expedição diante das terras ignotas que irá percorrer e cartografar. Caracterizações como “lugares nunca cientificamente explorados”, “energias para investir com o desconhecido”, “íamos para o desconhecido”, entre muitas que se espriam em seus textos sobre a Amazônia, dão-nos a noção da natureza agonística que a atividade científica desempenhava na concepção euclidiana. Combate cujos órgãos de pugna padeceram a revisão crítica do esclarecimento, Euclides não deixa de mencionar o “propender para o maravilhoso”<sup>66</sup> próprio à cartografia dos tempos de Carvajal e Acuña. É como afiliado à atitude esclarecida do Século das Luzes que ele parte para as cabeceiras do rio Purus, disposto a retomar a seriedade da geografia praticada por Chandless e assim evitar que o rio acreano voltasse, pela ausência de exploradores identificados ao “número”,

de novo, “a ser o fabuloso Cuchiguara velado nos absurdos que aprouve emprestar-lhe a fantasia maravilhosa dos cronistas e cartógrafos que se sucederam de Cristovão d’Acuña a Guillaume de Lisle”<sup>67</sup>.

Porém, esse esconjurar da ilusão em proveito do exercício de um novo órgão, purificado de projeções imaginárias e apto à pretensão verdadeira das leis da natureza, mostrava-se destinado à inconclusão segundo a perspectiva crítica que Euclides promovia da própria prática científica. Pelo menos é o que é possível depreender quando o engenheiro põe sob suspeita o alcance das técnicas cognitivas na revelação plena da natureza da Amazônia. Ali, o combate empreendido às trevas do deserto encontrava resistências diante das quais os procedimentos de análise científica mostravam-se desconcertados. A fisiografia amazônica apresentava características que a singularizavam quando comparada a outros objetos geológicos, de modo que o questionamento sobre a eficácia e universalidade de tais instrumentos da ciência era decorrente. Não que tal autoreflexão epistemológica fosse corriqueiramente exercida por Euclides. Luis Costa Lima perseguiu n’*Os Sertões* o predomínio de uma concepção meramente aplicativa de ciência sobre a caatinga e o sertanejo, sendo que o ignoto, ali, só por uma sonolência do engenheiro – e ainda assim recalcada para as margens da cena – fazia-se despontar<sup>68</sup>. N’*Os Sertões*, a ciência, tal com Euclides a concebe, “não encara suas próprias operações. Desarma então seu praticante, que tende a recalcar suas dúvidas e, afinal, a optar por um modo de relato, o descritivo, que, de antemão, menospreza, se não anula seu afã especulativo”<sup>69</sup>. Ora, nessa atitude de aceitação resignada perante as determinações da razão instrumental, Euclides apenas faz coro à tendência que, entre os intelectuais da Geração de 70, se generalizava: o comportamento científico era a via pela qual o desenvolvimento da nação seria implementado. Penso que Inglês de Souza exemplificou isto muito precisamente. Porém, Costa Lima não deixará passar despercebidamente uma transformação da posição de Euclides quando deparado com a especificidade amazônica. Ali, “o denegador do exame epistemológico, praticamente cumpria esse exame pelo confronto de como pensava a Amazônia, em contraste com o modo como

---

<sup>66</sup> CUNHA. “Geografia do alto Purus”. In: Op. cit., p. 142.

<sup>67</sup> Id., *ibid.*, p. 142.

<sup>68</sup> O que Euclides afirmara em *Os Sertões* a respeito da ausência de lugar para a caatinga no quadro de classificação geológica, ele também afirmou em relação ao caucheiro e o quadro etnológico. CUNHA. “Os caucheiros”. In: Op. cit., p. 72.

<sup>69</sup> LIMA. Op. cit., p. 150.

pensara o sertão”<sup>70</sup>. Esta suspeita lançada sobre a exequibilidade da redução da natureza a leis positivas é francamente visível no prefácio de Euclides ao livro de Alfredo Rangel, “O Inferno Verde”.

Ali, será o modo analítico, através do qual o espírito científico procede a suas investigações o que, para Euclides, atravanca a compreensão *in totum* do objeto físico inquirido. As pesquisas, sejam, por exemplo, no plano fisiográfico ou botânico, não nos oferecem mais que fragmentos que posteriormente poderão ser coligados, mas que, no momento atual, deixam-nos escapar a visão de conjunto definitiva. A Euclides, porém, não passa desatentamente que esse procedimento analítico da ciência é incontornável, “é fatal. A inteligência humana não suportaria, de improviso, o peso daquela realidade portentosa. Terá de crescer com ela, adaptando-se-lhe, para dominá-la”<sup>71</sup>. É próprio da natureza da ciência dividir o objeto de sua indagação em partes, onde especialistas, por sua vez, atuarão produzindo monografias que nos revelam fragmentos do mundo amazônico, mas que sucumbem ante a possibilidade de descortinar-nos a totalidade dele. É num juntar acumulativo das partes que a inteligência pode, objetiva e honestamente, avançar sobre o desconhecido a fim de subjugar-lo. Porém, a vitória definitiva longe está de se insinuar nas imediações do presente.

É natural. A terra ainda é misteriosa. O seu espaço é como o espaço de Milton: esconde-se em si mesmo. (...) Para vê-la deve renunciar-se ao propósito de descortiná-la. Tem-se que a reduzir, subdividindo-a, estreitando e especializando, ao mesmo passo, os campos das observações, consoante à norma de W. Bates, seguida por Frederico Hartt e pelos atuais naturalistas do Museu Paraense. Estes abalaçam-se hoje, ali, a uma tarefa predestinada a conquistas parciais tão longas que todas as pesquisas anteriores constituem um simples reconhecimento de três séculos.

É a guerra de mil anos contra o desconhecido. O triunfo virá ao fim de trabalhos incalculáveis, em futuro remotíssimo, ao arrancarem-se os derradeiros véus da paragem maravilhosa, onde hoje se nos esvaem os olhos deslumbrados e vazios.

Mas então não haverá segredos na própria Natureza. A definição dos últimos aspectos da Amazônia será o fecho de toda a História Natural...<sup>72</sup>

Um problema, um método, uma promessa: dessa forma apresentam-se os argumentos de Euclides com respeito à história do combate no deserto. Trata-se de uma combinação de profecia e empirismo o solo onde se fundamentam suas observações. Primeiramente, no que concerne ao desfecho escatológico que acalenta, subsiste o projeto clássico da linguagem universal, capaz de

<sup>70</sup> Id., *ibid.*, p. 212.

<sup>71</sup> CUNHA. “O inferno verde”. In: *Op. cit.*, p. 200.

<sup>72</sup> Id., *ibid.*, p. 201.

instalar, como dissera La Condamine inspirado por Descartes, “a constância da relação entre a idéia e o termo”, auge de uma empresa taxionômica que ordenaria o discurso da natureza. Ora, a História Natural era, vimos, essa intentada língua bem-feita que, expurgada dos desvios, das ilusões, dos véus que se veiculam na língua do vulgo, faria aparecer toda cadeia contínua dos seres vivos numa docilidade como a qual a natureza se oferecera ao nome imposto por Adão. Mas, no século de Euclides, há algo de anacrônico nesse projeto da Idade Clássica. Como o expôs Foucault, a biologia se tornou o novo conhecimento da vida em detrimento do “retângulo intemporal”<sup>73</sup> onde a História Natural se abrigava das violências acometidas por Cronos. A história que este saber taxionômico pretendia já não faz mais sentido ante a ausência de teodicéia que, a partir do século XIX, a biologia revelaria na relação entre as formas viventes e o espaço-tempo onde elas se sucedem. A história deixará de preencher de continuidade a rede dos seres para encarnar-se na descontinuidade orgânica dos indivíduos. É no vivo, e não na representação de um plano divino, que a historicidade deverá ser novamente buscada, sem as promessas que antes a privilegiavam, paradoxalmente, como o advento da suspensão do tempo e da morte.

Porém, junto a essa utopia da língua universal que a ciência enfim ergueria, convive, em Euclides, um sentimento de impotência quanto aos recursos efetivos para o conhecimento integral da Amazônia. Em contraste com a totalidade da promessa científica, o avançar fragmentário do método. Essa redenção a que o homem chegaria pelo saber, também se mostra fugidia aos meios cognitivos pelos quais se persegue-a. As reticências postas por Euclides repõem a distância irônica quanto a efetivação do “fecho de toda a História Natural”. Assim, “a guerra de mil anos contra o desconhecido” é menos um prazo exequível do que uma imagem do empenho e desengano que necessariamente serão experienciados pelas gerações vindouras... e por ele próprio.

No momento, só a continuidade da guerra. A vitória, espera-se, repousa em “futuro remotíssimo”, quando toda a cadeia de esforços dispersos ao longo dos séculos se traduzirá na contemplação desanuviada da natureza pelo espírito humano, assim como a imediaticidade sem segredos se ofereceria à visão profética de Euclides. Percebe-se que é esse desafio do desconhecido o que aproxima a legião de guerreiros dispersos no tempo e no espaço; é tal combate que avizinha as experiências de tantos decifradores de enigmas, cujos esforços parciais

---

<sup>73</sup> FOUCAULT, *As Palavras e as Coisas*. São Paulo : Martins Fontes. 1990, p. 145.

um dia revelarão a totalidade do quebra-cabeça que procuram reunir. Mas, por enquanto, entre a ciência e o discurso pleno da natureza, os véus recalitrantes da esfinge.

Ora, essa guerra silenciosamente épica não deixa de ser o retorno de uma experiência da fragilidade do espírito diante da desmesura amazônica. “A terra ainda é misteriosa” como o fora para “os olhos deslumbrados e vazios” de Acuña, mas por isso mesmo é que a compreensão das soluções anacrônicas deste também se tornam possíveis. Diante do agigantado da paisagem, encolhida a toda inscrição histórica, Euclides identifica-se ao “ingênuo anelo” de Acuña, segundo o qual “o grande rio devera nascer no Paraíso”<sup>74</sup>. Essa proximidade que o sentimento do descomunal estabelece entre o engenheiro e o jesuíta resulta menos do quadro de referência usado por cada um para superar o deserto, do que da persistência do desconhecido na paisagem amazônica. A diferença entre ambos residiria na totalidade que a História Sagrada permitia lembrar do passado da Criação e aquela que o discurso da História Natural escreverá nessa “página inédita e contemporânea do Gênesis” que seria para Euclides a Amazônia. Já a semelhança advém do contato com a infranqueável fortaleza presente em que o inimigo admirável se protege às investidas decifratórias ao longo dos séculos.

Mas haveria, para Euclides, algum outro recurso disponível ao espírito humano para abarcar a totalidade, além das promessas da mitologia e da ciência? Está o homem condenado a lutar uma guerra de sorte tão imprevisível, com recursos tão ínfimos? Sempre houve, parece pensar Euclides: trata-se da representação artística da experiência humana no conhecimento da natureza. Mesmo os naturalistas mais sérios, observa Euclides, já recorreram à fantasias renitentes para fundamentarem seus esquemas explicativos:

A literatura amazônica, amplíssima, reflete bem a fisiografia amazônica: é surpreendente, preciosíssima, desconexa. Quem quer que se abalance a deletreá-la, ficará, ao cabo desse esforço, bem pouco além do limiar de um mundo maravilhoso.

Há uma frase do Professor Frederico Hartt, que declara bem o delíquio dos mais robustos espíritos diante daquela enormidade. Ele estudava a geologia do Amazonas, quando em dado momento se encontrou tão despeado das concisas fórmulas científicas e tão alcandorado no sonho, que teve de colher de súbito, todas as velas à fantasia:

Não sou poeta. Falo a prosa da minha ciência. *Revenons!*

Escreveu: e encarrilhou-se nas deduções rigorosas. Mas decorridas duas páginas não se forrou a novos arrebatamentos e reincidiu no enlevo... É que o grande rio, malgrado a sua monotonia soberana, evoca em tanta maneira o maravilhoso, que empolga por igual o cronista ingênuo, o aventureiro romântico e o sábio precavido. As “amazonas” de Orellana, os titânicos “curriquerés” de Guillaume de l’Isle, e a “Manoa del Dorado”, de Walter Raleigh, formando no passado um tão deslumbrante ciclo quase mitológico, acolchetam-se em nossos dias às mais

<sup>74</sup> CUNHA, “Amazônia: a gestação de um mundo”. In: Op. cit., p. 04.



imaginosa hipótese da ciência. Há uma hipertrofia da imaginação no ajustar-se ao desconforme da terra, desequilibrando-se a mais sólida mentalidade que lhe balanceie a grandeza<sup>75</sup>.

Se, num momento anterior, Euclides mantinha a diferença crítica entre o conhecimento científico e os esquemas narrativos míticos, agora, ambos entrelaçam-se num empenho inútil diante do que não se revela. Abrigado numa resistente opacidade, o deserto amazônico inspira fantasias para o “cronista ingênuo, o aventureiro romântico e o sábio precavido”; todos padecem de uma impotência comum diante do desconhecido que, às custas de lances imaginosos, procuram superar na projeção de mitos familiares ou na engenhosidade de hipóteses indemonstráveis. Inútil. Hoje, no exame a que procede Euclides dos produtos históricos que o “embate do espírito” legou, pouco se conseguiu avançar, persistimos no “limiar de um mundo maravilhoso”. Admiramo-nos, prostrados, ante a magnitude da esfinge amazônica. Porém, no intercurso de mitologia e ciência, também se nos manifesta a potencialidade da experiência artística na apreensão da realidade amazônica. Qual a diferença que para Euclides a arte encerra? Ao contrário do desejo de domínio da ciência, ela confessa a impotência e o assombro diante do incógnito, mas faz dessa fraqueza a via de acesso à totalidade da natureza misteriosa.

O livro de Rangel, considerado por Euclides seu primeiro discípulo, realizar-lhe-ia esse paradoxo. Porém, acima deste livro, como já foi observado pela crítica, o prefácio trata menos do mérito dos contos que da concepção que o próprio Euclides sustenta com respeito ao papel da arte e da ciência na representação do deserto amazônico. Ambos procedem à captação e registro desse mundo proteiforme de rios, terras e matas que perambulam arredidamente aos contornos finais do acabamento, porém as objetivações a que recorrem são distintas.

São a realidade, ainda não vista, a despontar com as formas de um incorrigível idealismo, no claro-escuro do desconhecido...

Um sábio no-la desvendaria, sem que nos sobressaltássemos, conduzindo-nos pelos infinitos degraus, amortecedores, das análises cautelosas. O artista atinge-a de um salto; adivinha-a; contempla-a, d'alto; tira-lhe, de golpe, os véus, desvendando-no-la na esplêndida nudez da sua virgindade portentosa.

Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se, do *Gênese*<sup>76</sup>.

Porém, se ao sábio e ao artista cabem o exercício da análise e da síntese como armas respectivas na representação do deserto, ao criador com que Euclides se identifica cabe a simultaneidade dos procedimentos. No tumultuar de formas fugazes em que a fisiografia

<sup>75</sup> CUNHA. “Impressões gerais”. In: Op. cit., p. 27.

<sup>76</sup> Id., *ibid.*, p. 203.

amazônica se revela aos sentidos inquiridores, a domesticação do desconhecido exige tanto a prudência dos geômetras quanto o arrebatamento das fantasias. A arte, no sentido que Euclides a concebe, deve ser uma reflexão sobre os limites da ciência quanto ao domínio daquela realidade abstrusa. Como no caso dos devaneios insistentes de Hartt, a fantasia a que se refere Euclides não está em oposição à consciência alerta do esclarecimento aos enganos que o medo humano projeta, mas lhe complementa a soberania ao desnudar sua impotência diante do incógnito. Esse “incorrigível idealismo” de que padece a representação estética, padece dele também qualquer prática científica em busca da verdade luminosa: no deserto, espaço onde se perde-se, não há nada dado ao brilho definitivo, tudo acontece “no claro-escuro do desconhecido”. A Criação ainda não deixou a virtualidade da mente divina, esboça-se entre sombras. É de um ponto de vista empírico que emerge a crítica à utopia da língua bem-feita. Não é a fixação deficiente das línguas que nos afasta do conhecimento pleno da natureza, mas é a própria natureza que se recusa à fixidez da forma e do nome. Porém, aí onde a atividade do espírito, pelo adversário que encontra, poderia retornar à alienação mistificadora, a arte intervém como a reflexão exultante desse drama da guerra civilizatória contra o deserto. É a experiência desse combate, no que ela possui de desalento e promessa, o objeto da representação estética. É através da fragilidade revelada pela civilização nessa batalha que a arte pode celebrar a barbárie sem arruinar a soberania do espírito.

Porque é um livro bárbaro. Bárbaro, conforme o velho sentido clássico: estranho. Por isto mesmo, todo construído de verdades, figura-se um acervo de fantasias. Vibra-lhe em cada folha um doloroso realismo, e parece engehado por uma idealização afogueadíssima. Alberto Rangel tem a aparência perfeita de um poeta, exuberante demais para a disciplina do metro, ou da rima, e é um engenheiro adito aos processos técnicos mais frios e calculados. A realidade surpreendedora entrou-lhe pelos olhos através da objetiva de um teodolito. Armaram-se-lhe cenários fantásticos nas redes das trianguladas. O sonhador norteou a sua marcha, batizando-a, pelos rumos de uma bússola. Conchavaram-se-lhe os mais empolgantes lances e os azimutes corrigidos. E os seus poemas bravios escreveram-se nas cadernetas dos levantamentos.

Inverteu, sem o querer, os cânones vulgaríssimo da arte. É um temperamento visto através de uma natureza nova. Não a alterou. Copiou-a, decalcando-a. Daí as surpresas que despertará. O crítico das cidades que não compreender este livro será o seu melhor crítico. Porque o que aí é fantástico não é o autor, é a Amazônia...

A sua impressionabilidade artística tentou abranger o conjunto da terra e surpreender-lhe a vida maravilhosa. Deve assombrar-nos. Não lhe entendemos o exagerado panteísmo.<sup>77</sup>

Tal como a concepção clássica acerca da emulação que um poderoso inimigo provoca no adversário, é também do respeito ao bom combate que surge a figura inclassificável do

---

<sup>77</sup> Id., *ibid.*, p. 202.

engenheiro-poeta. Ali, onde a ciência ainda não encontrou meios definitivos de assenhoreamento, a arte vem em socorro com a confissão maravilhada de assombro diante da força rebelde da natureza. A metaforização já não atravança a análise positiva, como observara a ilustração viajante acerca dos mitos, ela concede forma ao que escapa às “redes das trianguladas”. O medo já não nasce da ingenuidade do observador, mas é a sensação que se adequa à singularidade bravia do objeto. A objetividade, portanto, anda a par com o fantástico: descrever é surpreender-se.

Antes, quando nos detivemos nas hesitações da consciência alerta de Wallace e Bates ante o aspecto sombrio das florestas tropicais, vimos como o sublime eventualmente emergia nos seus relatos em contraposição à perspectiva taxionômica predominante. Também procurei ilustrar o quanto mais comumente o sublime ali se apresentava em menor frequência que as descrições pitorescas da paisagem amazônica. É evidente agora, por parte de Euclides, a evocação do sublime como artifício ficcional de representação do irrepresentável da natureza amazônica. Não é o pitoresco, mas o terror, a impressão dominante e verdadeira que nos visitaria naquelas paragens. No seu afã de representar empaticamente a realidade onde se agitam “caprichos de misteriosa vontade”<sup>78</sup>, o sublime cujo perfil Euclides defende, porém, não envolve o homem num panteísmo reconfortante. A natureza ainda em fixação na Amazônia entrelaça-se à situação de precária justiça social que ali se viveria. Comparando uma imagem de Rangel com o sublime de Humboldt, Euclides sublinha o aspecto superior daquela. Tratava-se de uma descrição do estrangulamento silencioso e lento que um cipó, o apuizeiro, perfaz na árvore que lhe hospeda. Esse “duelo vegetal”, imagem, noutro plano, da bárbara organização social da Amazônia – que copia “a luta inconsciente, pela vida, que se lhe mostra na ordem biológica inferior” – não nos descortina um quadro pitoresco; antes presta-nos uma “lição medonha” que nada lembra “a *Hilaea* encantadora, de Humboldt”. Por isso mesmo, para Euclides, muito mais eloquente na apreensão da totalidade que a natureza e os homens ali realizam<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Id., *ibid.*, p. 203.

<sup>79</sup> Poderíamos inserir essa interpretação de Euclides entre tantas que o determinismo veiculou na literatura. Porém fazer isso seria fechar os olhos ao combate entre as forças naturais sobre as quais o homem que Euclides concebe surge, também para lutar: “O homem euclidiano é o homem guiado pelas forças telúricas, engolfado na vertigem das correntes coletivas, garroteado pelas determinações biopsíquicas; e no entanto, elevando-se para pelejar e compor a vida na confluência destas fatalidades. Semelhante visão não se confunde com o mecanismo de muitos deterministas de seu tempo, ou anteriores a ele. Em Ratzel, ou em Bukle, não há tragédia: há jogo mútuo quase mecânico entre o homem e o meio. Era Euclides, porém, seu discípulo, podemos falar de sentimento trágico, porque nele as determinantes do comportamento humano, os célebres fatores postos em foco pela ciência, no século XIX, são

Por fim, a linguagem que compõe o estilo desse escritor é gongônica, cheia de paroxismos e frases entrecortadas? Ela é desta maneira porque deve representar aquela realidade pouco permeável às “regras prefixas” que o positivismo moldou: “as imagens substituem as fórmulas”, incapazes estas de penetrar a singularidade da região e habitantes amazônicos. A linguagem se conforma ao abismar-se do mundo que ali o escritor presencia<sup>80</sup>. Ora, nesse esforço experimental que o texto deve trilhar para ser autêntico, aí também se revelaria, para Euclides, além da função crítica que a arte estabelece com a ciência, sua função histórica para o país. Desta nova relação que a linguagem inaugura com a realidade do deserto, arejada das fórmulas constritoras da cultura colonizadora, uma especificidade nova do espírito também se faria presente no mundo. A arte culmina por proporcionar – através de erro, ilusão e coragem – o rumo da soberania que o esclarecimento principiara oferecer:

De qualquer modo, é tempo de nos emanciparmos.

Nas ciências, mercê de seus reflexos filosóficos superiores, estabelecendo a solidariedade e a harmonia universais do espírito humano, compreende-se que nos dobremos a todos os influxos estranhos.

Mas nenhum mestre, além das fronteiras, nos alentará a impressão artística, ou poderá sequer interpretá-la. A frase impecável de Renan, que esculpiu a face convulsiva do gnóstico, não nos desenharia o caucheiro; a concisão lapidária de Herculano depereceria, inexpressiva, na desordem majestosa do Amazonas.

Para os novos quadros e os novos dramas, que se nos antolham, um novo estilo, embora o não reputeamos impecável nas suas inevitáveis ousadias.

É o que denuncia este livro.

Além disto, enobrece-o uma esplêndida sinceridade.

É uma grande voz, pairando, comovida e vingadora, sobre o inferno florido dos seringais, que as matas opulentas engrinaldam e traiçoeiramente matizam das cores ilusórias da esperança...<sup>81</sup>

---

tomados como as grandes forças sobrenaturais, que movimentam as relações dos homens na tragédia grega. CANDIDO, Antonio. “Euclides da Cunha sociólogo”. In: *O Estado de S. Paulo* (Suplemento Literário). São Paulo, 13/12/1952 (republicado em *Remate de Males*, Campinas, DTL-IEL/UNICAMP, (17), 1997).

<sup>80</sup> Um melhor desdobramento desse ponto pode ser encontrado nas análises de Hardman relacionando o caráter inacabado da região amazônica apontado por Euclides com o livro inacabado deste escritor e repleto da sua prosa tumultuária. Confira bibliografia.

<sup>81</sup> CUNHA. “O inferno verde”. In: Op. cit., p. 207.

## EPÍLOGO

Em 1928, viajando junto com a expedição de Rondon e a missão de explorar as desconhecidas regiões amazônicas a montante do rio Cuminá, o médico e escritor Gastão Cruls tem a possibilidade de conhecer *in loco* a floresta onde, anos antes, ambientara a trama de uma ficção na qual dois exploradores encontravam o fantástico reino das Amazonas. Esta ficção, *A Amazônia Misteriosa*<sup>1</sup>, não deixou de ter a sua especificidade comparada ao diário daquela viagem ao vale do Cuminá quando publicado por Cruls. No prefácio a *A Amazônia Que Eu Vi*<sup>2</sup>, amparados pelo estabelecimento de uma implícita divisão entre o discurso científico e o ficcional, Roquette Pinto e Rondon consideravam o registro documental deste diário um complemento àquele romance<sup>3</sup>. Na verdade, para ambos, a representação da Amazônia predominantemente por meio do testemunho, ou da imaginação, é que asseguraria as fronteiras entre aquelas duas obras de Cruls.

Permitindo questionarmos, sem negar, os limites entre um registro factual e o ficcional, numa passagem do diário, Cruls gracejava com a possibilidade de encontrar a sociedade de guerreiras descritas por seu romance: “Agora que já vamos por zona inexplorada, por vezes eu

<sup>1</sup> CRULS, Gastão. *A Amazônia Misteriosa*. 4ª ed. Rio de Janeiro : Ariel, 1935.

<sup>2</sup> CRULS, Gastão. *A Amazônia Que Eu Vi*. 3ª ed. São Paulo : Nacional, 1945.

<sup>3</sup> Eis a posição de Rondon: “Sem diminuir o galardão literário conquistado pela *A Amazônia Misteriosa*, de alto quilate artístico, julgo que *A Amazônia Que Eu Vi* é complemento real da ficção bem arquitetado pelo gênio artístico que concebeu a primeira e segunda obras, precursoras que serão da terceira em elaboração espiritual”. Agora, o ponto de vista semelhante de Roquette Pinto: “Nós, seus leitores e admiradores, entendemos que com este livro Gastão Cruls, além de servir de modo honesto à cultura brasileira, ainda por cima, pagou a dívida contida na ‘letra promissória’ que foi *A Amazônia Misteriosa*. Pagou regamente.” Id., *ibid.*, pp. V-XIX.



me pergunto: E se a uma curva do rio fôssemos aprisionados por uma daquelas tribos que guardavam o País das Amazonas?”<sup>4</sup>. Num tom de galhofa, Cruls repõe o maravilhoso sobre as paragens incógnitas da Amazônia. A “curva do rio” é a fronteira entre o que já se revelou à visão e à cartografia e o que permanece velado, instigando a curiosidade, o medo e a fantasia. É a experiência do extravio da civilização e a perda dos referenciais na paisagem sem história do sertão amazônico que autoriza a jocosa projeção de Cruls.

O autor de *A Amazônia Misteriosa* aproveitava a proximidade do rio Trombetas, ponto onde a expedição de Orellana teria lutado com as referidas guerreiras, para propor um reencontro com a aventura que ele ficcionalmente criara. Apesar de ter sido com outra convicção acerca do que é fato e ficção, Carvajal usara do recurso explicativo dos mitos na sua crônica num contexto semelhante: diante da experiência do desconhecido a imaginação é incitada a projetar figuras familiares nas quais o sujeito da enunciação possa se reconhecer e dominar a face angustiante do incógnito.

Um percurso histórico se estendeu entre a percepção da Amazônia de Cruls e a de Carvajal. Entre eles se interpôs a consciência do uso da ficção para dar forma ao que, sem esse incipiente ou definitivo recurso, permaneceria inacessível. Nesse percurso, a autoridade do “diz-se que” da Tradição foi substituída pela valorização da observação direta do viajante. A partir daí, a representação discursiva da Amazônia ganha novos expedientes discursivos como também herdou renovados problemas. No Século das Luzes, Wilkens, embora ainda impregnado de piedade cristã, ilustra muito bem esse esforço para discernir o domínio ficcional do factual. Mas, essa aspiração à exclusiva historicidade dos fatos que Wilkens necessariamente teve de completar com o uso declarado da ficção, o ideal da objetividade científica radicalizou. Em face da natureza desconhecida, os métodos taxionômicos dos naturalistas prometiam a subjugação dela com o uso de uma linguagem de inspiração matemática que definiria clara e distintamente as fronteiras entre uma forma primitiva de saber, os mitos, e o conhecimento sistemático dos fenômenos. Além do que, o ideal de autonomia do homem diante da natureza, que os relatos de viagem dos naturalistas simultaneamente ativavam, fazia desta apenas um campo do qual o trabalho se apropriaria progressivamente. Contudo, ao interpretar os relatos de Wallace e Bates, que tanto veneraram esses ideais, percebemos também que, em suas franjas, haviam flancos por onde a incerteza com relação aos valores seculares da sociedade burguesa se apresentava na

---

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 196.

contrafigura de uma visão idílica da Amazônia e de seus habitantes. Estes, pontualmente, apareciam como ainda não maculados por um processo perverso de reificação e, ao invés de signos da experiência de atraso civilizatório, passavam a ser percebidos como lembrança de uma Idade de Ouro ancestral. Por isso, os mitos, tacitamente, continuavam a intervir na configuração do relato, sendo tanto objeto da refutação esclarecida como forma de apreensão da realidade amazônica e veículo do desejo.

Representante da geração modernista de 1870, a recepção do ideal de objetividade defendido nos relatos de naturalistas teve uma feição pouco crítica em Inglês de Sousa. O afã da intelectualidade daquela época em modernizar o Brasil e, simultaneamente, conhecer as especificidades nacionais, fazia com que a Ilustração viajante fosse um dos interlocutores privilegiados para a escavação de um saber objetivo da Amazônia, a qual cumpria também trazer ao seio das transformações sociais progressistas. Porém, a face romântica e questionadora que eventualmente emergia nos relatos de viagem de Wallace e Bates não se manifestou nos textos de Inglês de Sousa que interpretamos. Silenciada por uma visão otimista em relação aos benefícios do progresso técnico e uma certa intolerância erudita em relação à cultura popular, sua literatura condenava as superstições populares e a ociosidade dos caboclos em nome da imitação dos valores das contemporâneas sociedades européias.

Já as considerações deixadas por Euclides da Cunha acerca da Amazônia transbordavam contraditoriamente de romantismo e veneração ao pragmatismo científico. Sob as lentes de um nacionalismo messiânico, ele exaltou as promessas da terra e o valor de seus desbravadores ao mesmo tempo que propôs soluções tecnológicas, sociais e políticas para otimizar as potencialidades da região. Mas, a crença no ideal de objetividade científica, o qual, desde a crítica à Tradição efetivada por Bacon, propunha esconjurar da mente humana ilusões que retraíssem a verdade fenomênica ao olhar isento do cientista, em Euclides, sucumbe inúmeras vezes diante da confissão de impotência dos meios cognitivos e a permanência na Amazônia de zonas que não se desvelariam docilmente ao conhecimento científico. Se Bates afirmava que os poetas deviam deixar de inventar gnomos ou elfos para concentrarem-se apenas na beleza objetiva dos seres naturais, Euclides, porém, insiste na importância da fantasia para a representação daquilo que não se desvela objetivamente ao conhecimento do homem. A Amazônia seria uma dessas esfinges cuja compreensão superava o alcance da ciência e por isso demandava uma abordagem também artisticamente experimentalista, síntese dos “arroubos da fantasia” e a “rede das trianguladas”.

Para Euclides, contudo, os textos sobre a Amazônia deveriam ter algo de fantástico porque copiavam uma realidade que assim o era. Ora, isso também nos dá a impressão de que o sujeito do discurso poderia tornar-se apenas um tradutor fiel e neutro daquilo que lhe é dado a perceber e, desta forma, garantir aquele ideal de objetividade que só se tornaria pouco geométrico nos textos euclidianos pela opacidade do objeto, não pela interferência da instância discursiva.

Retornando ao ponto inicial do nosso retrospectivo percurso, é curioso observar como é a própria possibilidade de conhecer de modo transparente os fenômenos, sem a intervenção da subjetividade, que num relato de viagem como o de Gastão Cruls vem ser despreocupadamente abandonada. Um sonho que este escritor tivera com Baudelaire em Paris é-nos apresentado com tanta naturalidade como também a designação científica de determinados espécimes da região amazônica<sup>5</sup>. Na verdade, esse novo elemento articulador da experiência da viagem relatada, o sonho, só legitimara seu valor após o advento da psicanálise e do surrealismo, o que abriu a dimensão sombria do sujeito do discurso a novas explorações.

Esse novo recurso onírico que se adicionava ao relato de viagem também foi explorado recorrentemente por Mario de Andrade em *O Turista Aprendiz*. Além da transcrição de sonhos, em muitos momentos a descrição da realidade termina deliberadamente em delírio<sup>6</sup>. Em sintonia com os pressupostos estéticos do Modernismo, Mario tem o intuito claro de construir menos um fidedigno relato de viagem através da Amazônia que uma paródia ao gênero. Por isso, inventa ele tribos com costumes exóticos como a dos índios Do-Mi-Sol:

Eu creio que com os índios que encontrei e têm uma moral distinta da nossa, posso fazer uma monografia humorística, sátira às explorações científicas, à etnografia e também social. Será talvez mais rico de invenções humorísticas, dizer que eles, em vez de falarem com os pés e as pernas, como os que vi [Mario refere-se à tribo dos pacaás novos, os quais também foram parodicamente por ele inventados], no período histórico da separação do som, em som verbal

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, p. 44.

<sup>6</sup> “Pelas duas horas portaremos em Itacoatiara, primeira cidade do Estado do Amazonas. Vista em sonhos. É a mais linda cidade do mundo, só vendo. Tem setecentos palácios triangulares feitos com um granito muito macio e felpudo, com uma porta só de mármore vermelho. As ruas são todas líquidas, é o modo de condução habitual é o peixe-boi e pras mulheres, o boto. Enxerguei logo um bando de moças lindíssimas, de encarnado, montadas em botos que as conduziam rapidamente para os palácios, onde elas me convidavam para entrar em salas frias, com redes de ouro e prata para descansar ondulando. Era uma rede só e nós caíamos nela com facilidade. Amávamos. Depois íamos olhar os monumentos públicos, onde tornávamos a amar porque todos os burocratas estavam ocupados, nem olhavam... E todas as moças lindíssimas deixavam facilmente eu cortar os cabelos delas. Eu cortava que mais cortava, era um mar de cabelos, delicioso mas um bocado quente. Foi quando me acordaram”. ANDRADE, Mario de. *O turista Aprendiz*. São Paulo : Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976, p. 81. Aqui, ainda as fronteiras do sonho são delimitadas, mas há outras passagens em que a fantasia toma conta sutilmente de uma descrição ou narrativa que principiara por ser verídica. Cf.: pp. 70, 83 e 136.

com palavras compreensíveis e som musical inarticulado e sem sentido intelectual, fizeram o contrário: deram sentido intelectual aos sons musicais e valor meramente estéticos (sic) aos sons articulados e palavras.<sup>7</sup>

Em nova chave, o mítico, o exótico e a objetividade científica são solicitados à configuração de mais uma humanidade oculta sob a vastidão amazônica. Os índios Do-Mi-Sol são o resultado de uma sucessão de interpelações propostas ao desconhecido que atemorizaria os exploradores, mas que, aqui, abre passagem à descarga estética do riso. A confusão entre fato e ficção deixou de ser um entrave à análise, como o fora para os naturalistas, para ser um objetivo deliberadamente perseguido pelas estéticas modernas. Há uma afirmação em *O Turista Aprendiz* que apreende essa nova posição: “É o documento falso que torna o verdadeiro, legítimo”<sup>8</sup>.

Em consonância com o final da *belle époque*, também o otimismo com a tecnologia científica já se esvaiu. O grande vilão de *A Amazônia Misteriosa* é um cientista alemão que, ganhando a confiança das guerreiras, aproveitava o menosprezado fruto masculino do ventre delas para a realização de experiências genéticas com humanos. Situada no contexto da Primeira Guerra Mundial, essa ficção, antecipando Auschwitz, criticava a perda de dignidade humana a que a ciência poderia conduzir-nos em nome da verdade: o ser humano poderia tornar-se não mais em senhor da natureza, mas, como esta, num objeto de experimentação técnica.

Essas novas modulações que vislumbramos nos textos de Mario de Andrade e Cruls, contudo, ainda dialogam com os temas relacionados à dialética entre mito e esclarecimento que desenvolvemos anteriormente, como um sinal, penso, da pertinência dela para além do recorte em que lhe inserimos. A tribo dos homens com rabo<sup>9</sup> e das amazonas<sup>10</sup>, o sentimento sublime despertado pela paisagem amazônica<sup>11</sup>, as opiniões de Bates e Wallace<sup>12</sup>, a cultura popular como diferença nacional, são alguns tópicos que posso mencionar. Mas como fecho desse percurso

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, p. 127.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 183.

<sup>9</sup> A pesquisa do cientista do romance de Cruls visa provar a inconsistência da fronteira interespecies, realizando experiências de cruzamentos entre indivíduos de espécie distintas. Nesse contexto, surge novamente aquela lenda da tribo dos tapuias caudatos: “...todos esses resultados eram pálidos ante o interesse que lhe despertava um tipo engendrado por ele e filho de uma índia com um macaco coatá”. Cruls. *A Amazônia Misteriosa*, p. 203.

<sup>10</sup> Cruls descreve a sociedade das amazonas, em consonância com a utopia comunista, como “uma perfeita organização social [onde] todos trabalham, desde as crianças até as velhas, sendo que os bens pertencem à comunidade e são irmanamente divididos, segundo as necessidades de cada um”. Cf.: Id., *ibid.*, p. 105. Mario faz uma paródia da tribo das amazonas apresentando-as como uma “sátira à mulher moderna”. ANDRADE. Op. cit., p. 139.

<sup>11</sup> CRULS. Op. cit., p. 71. ANDRADE. Op. cit., pp. 60, 61, 62, 71, 81, 147, entre outras.

<sup>12</sup> CRULS. Op. cit., p. 159. ANDRADE. Op. cit., p. 152.

condenava no caboclo - com um tempo para além do tempo, com um tempo que, para nós que nos constituímos por nosso efetivo discurso, nos é inacessível e possível.



## BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, Cristobal de. *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- ADALBERTO, Príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas - Xingu*. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1977.
- ADONIAS, Isa. *A Cartografia da Região Amazônica; catálogo descritivo: 1500 -1961*. Rio de Janeiro : CNP; INPA, 1963.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1985.
- AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil. ( 1865-1866)* Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1975.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília : EdUNB, 1997.
- AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 1991.
- ANDRADE, Mario de. *O Turista Aprendiz*. São Paulo : Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No Rio das Amazonas*. Belo Horizonte Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1980.
- BARATA, Alexandre M. "A maçonaria e a ilustração brasileira". In: *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*. I (1) : 78-99, jul-out, 1994.
- BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita. A noção de Despesa*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro : Imago, 1975.
- BATES, Henry Water. *The naturalist on the river Amazon*. London : John Murray , 1863.
- , Henry Walter. *Um Naturalista no rio Amazonas* Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1979.
- BELUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo ; Metalivros; Salvador : Fundação Emílio Odebrecht, 1994.
- BLANCHOT, Maurice. "Nacimiento del arte". In: *La risa de los dioses*. Madri : Taurus, 1976.
- BÔAS, Gláucia Villas. "Iluminista e romântico: o tempo passado em *Os sertões* de Euclides da Cunha". In: *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*. Vol. V (suplemento), julho 1998.
- BOXER, C. R.. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa : Edições 70, 1981.
- BURKE, Edmond. *Uma Investigação Filosófica sobre a Origem de Nossas Idéias do Sublime e do Belo*. Campinas : Papirus : UNICAMP, 1993.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo : Cia. das Letras, 1989.

- CANDIDO, Antonio. "Euclides da Cunha sociólogo". In: *O Estado de S. Paulo* (Suplemento Literário). São Paulo, 13/12/1952. (republicado em *Remate de Males*, Campinas, DTL-IEL/UNICAMP, (17), 1997).
- , Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. Vol. I. São Paulo : Livraria Martins Editora.
- CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimento do Rio de Orellana*. Trad. C. de Melo-Leitão. São Paulo : Nacional, 1941.
- CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimento do Rio de Orellana*. Introdução histórica de José Toríbio de Medina. Sevilla : Imprenta de E. Rasco, 1894.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas : UNICAMP, 1992.
- CERTEAU, Michel de. "Production du Temps: Une archéologie religieuse.". In: *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- CHAVES, Vania Pinheiro. "As notas de rodapé e a produção de veracidade". In: *O Uruguai e a Fundação da Literatura Brasileira*. Campinas : UNICAMP. 1997.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1990.
- COMTE, Auguste. *Comte* (Os Pensadores). São Paulo : Abril Cultural, 1978.
- CRULS, Gastão. *A Amazônia Misteriosa*. 4ª ed. Rio de Janeiro : Ariel, 1935.
- , Gastão. *A Amazônia Que Eu Vi*. 3ª ed. São Paulo : Nacional, 1945.
- CUNHA, Euclides da. *Um Paraíso Perdido. Ensaio, Estudos e Pronunciamentos sobre a Amazônia*. Org. Leandro Tocantins. Rio de Janeiro: Olímpio, 1986.
- DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1975.
- DANTAS, Luis. "Francis Castelnau e o relato de um grupo de escravos de Salvador Bahia em 1851". In: *Remate de males*. Número 12, Campinas: UNICAMP, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento. Vol II*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa : Estampa, 1984.
- DIAS, Maria Odila da Silva. "Aspectos da ilustração no Brasil". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 278, jan-mar, 1998.
- DUCHET, Michèle. *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Trad. Francisco Gonzáles Aramburo. México : Siglo Veintiuno, 1975.
- ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo : Mercuryo, 1992.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias de Zoologia e Botânica*. [ ]: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- FERREIRA, Ricardo. *Bates, Darwin, Wallace e a Teoria da Evolução*. Brasília : EdUNB ; São Paulo : EdUSP, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. - 5. ed. - São Paulo : Martins Fontes, 1990,.
- , Michel. *História da Loucura*. Trad. José Teixeira Netto. São Paulo : Perspectiva, 1987.
- GALVÃO, Walnice Nogueira & GALOTTI, Oswaldo (orgs.). *Correspondência de Euclides da Cunha*. São Paulo : Edusp, 1997.
- GANDIA, Enrique de. "Geografía Legendaria". In: *Orígenes de la Democracia en América y otros Estudios*. Buenos Aires : Sociedad Impresora Americana.
- GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento: III. El Dorado*. Madrid : Alianza, 1989.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo : Cia. das Letras, 1992.
- GREENBLATH, Stephen. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo : Edusp, 1996.
- GRIFFITH, John W. *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma: 'Bewildered Traveller'*. New York: Oxford university Press, 1995.
- HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Trad.

- Marina Orellana. Santiago del Chile : Editorial Universitaria.
- HARDMAN, Francisco Foot. *Trem Fantasma. A modernidade na selva*. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.
- , "Antigos Mapas Gizados à Ventura". In: *Remate de Males*, N. 12, 1992;
- , "Os sertões Amazônicos de Euclides". In: *Amazonas em Tempo, Suplemento Cultura em Dia*, Manaus, 03/05/92.
- , *Brutalidade Antiga e Outras Passagens; Cultura como Militância; no correr das laudas*. Campinas, IEL/UNICAMP, 1993, 2 v. (Tese de Livre-Docência).
- , "Estrelas Indecifráveis ou: um sonhador quer sempre mais". In: PAZ, Francisco, org. *Utopia e Modernidade*. Curitiba, 1994.
- , "Brutalidade Antiga: sobre história e ruína em Euclides". In: *Estudos Avançados*. IEA/USP, 10 (26), 1996.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. - 6. Ed. - São Paulo : Brasiliense, 1994.
- , "Inglês de Sousa: 'O Missionário'". In: *O Romance Brasileiro de 1752 a 1930*. Org. Aurélio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro : O Cruzeiro, 1952.
- , *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro : José Olympio; INL, 1971.
- , (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*. - 8ª ed., tomo I, vol. I, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- HUMBOLDT. *Quadros da Natureza*. Vol. I. Trad. Assis Carvalho. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre : W. M. Jackson, 1950.
- ISER. Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário. Perspectivas de uma Antropologia Literária*. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1996.
- JACOB, François. *La Logique du Vivant: une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard, 1970.
- KANT. "Resposta à pergunta que é "Esclarecimento". In: *Textos Seletos*. Edição bilingüe . Petrópolis : Vozes, 1985.
- LA CONDAMINE, Charles Maria de. *Relato Abreviado de uma Viagem pelo Interior da América Meridional*. São Paulo : Cultura, 1975.
- LA CONDAMINE. Charles-Marie de. *Voyage sur l'Amazone*. Introduction et notes de Hélène Minguet. Paris : Maspero, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Rio de Janeiro : Edições 70. 1990.
- LESTRINGANT, Frank. *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)* Paris : Aux Amateurs de Livres : Diffusion, Klincksieck, 1990.
- LIMA, Luiz Costa. *Terra Incógnita: a construção de Os Sertões*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1997.
- , *A aguarrás do Tempo: estudos sobre narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- , *O Controle do Imaginário; razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1989.
- LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil*. São Paulo : Hucitec, 1997.
- LÖWY. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lucaks e Benjamin*. Trad. Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizonte Baptistas. São Paulo : Perspectiva, 1990.
- MARTINS, Wilson. *História da Inteligência no Brasil*. Vol. IV. São Paulo : Cultrix, s/d.
- MARX. *Writings of the Young Marx on Philosophy*. Translated and edited by Loyd and D. Easton and Kurt H. Guddat. New York : Anchor Books, 1967.
- MATOS, Cláudia Neiva de. *A Poesia Popular na República das Letras: Sílvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro : FUNARTE, UFRJ, 1994.
- MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. "Inglês de Sousa". In: *História da Literatura Brasileira: Prosa de Ficção de*

- 1870 a 1920. Rio de Janeiro : Livraria José Olympio; Brasília : INL, 1973.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo. "Henrique João Wilkens e os índios Mura". In: WILKENS, Henrique João. *Muhuraída ou o Triunfo da Fé*. Introdução crítica de David H. Treece. Manaus; Rio de Janeiro : UFAM ; Biblioteca Nacional, Governo do estado do Amazonas, 1993.
- , Carlos Araújo. *Índios da amazônia, de maioria a Minoria 1750-1850*. Petrópolis : Vozes, 1988.
- NASCIMENTO, Aires A. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa : Colibri, 1989.
- NERI, Frederico José de Santana, Barão de Santana. *O País das Amazonas*. Trad. Ana Mazur Spira. Belo Horizonte ; Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1979.
- NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo : Cia. Das letras, 1992.
- , *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo : Nova Cultural.
- , *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. In: *Obras incompletas (Os Pensadores)*. São Paulo : Nova Cultural, 1987.
- PORTER, Dennis. *Haunted Journeys. Desire and transgression in European Travel Writing*. New Jersey : Princeton University, 1991.
- PRADO JR., Caio. "A Colonização do vale amazônico e a colheita florestal". In: *História Econômica do Brasil*. São Paulo : Circulo do livro, s/d.
- PRATT, Mary Louise. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y Transculturación*. Buenos Aires : Universidad de Quilmes, 1997.
- PRIETO, Adolfo. *Los Viajeros Ingleses y la Emergencia de la Literatura Argentina (1820-1850)*. Buenos Aires : Sudamericana, 1996.
- RAMA, Angel. *A Cidade das Letras*. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- RAMOS, Demetrio. *El mito de El Dorado*. Madrid : Istmo, 1988.
- RECLUS, Élisée. *Estados Unidos do Brasil. Geographia, Ethnografia, Estatística*. Trad. Ramiz Galvão. São Paulo : Livraria Magalhães, 1899.
- REIS, Arthur Cesar Ferreira. *Síntese de História do Pará*. Belém : Revista da Veterinária, 1942.
- , *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. "Notícias da voluntária redução de paz da feroz Nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786". In: T. 36, parte I.
- ROJAS, Alonso de. *Relação do Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1941.
- ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1977.
- ROSSI, Paolo. *Os Sinais do Tempo. História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico*. Trad. Julia Mainardi. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- SAID, Edward. *Orientalismo : O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de viagem: que em visita, e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma, Fco. X. R. de Sampaio, no anno de 1774 e 1775*. Lisboa : Tipografia da Academia, 1825.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo : Brasiliense, 1983.
- SOUSA, Inglês de. *Contos Amazônicos*. Rio de Janeiro : Presença; Brasília : INL, 1988.
- , Inglês de. *O Missionário*. Prefácio e apêndice de Aurélio Buarque de Holanda; prólogo de Araripe Júnior. Rio de Janeiro ; Tecnoprint, s/d.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo : Cia. das Letras, 1986.
- SPIX e MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : Edusp, 1981.
- SUBIRATS, Eduardo. *El Continente Vacío. La conquista del Nuevo Mundo y conciencia moderna*. Madrid : Siglo Veintiuno, 1994.
- SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é Longe Daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo : Cia das Letras, 1990.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

- TINLAND, Franck. "L'interpellation de l'homme des Lumières par l'homme sauvage". In: POLIAKOV, Léon (org.) . *Hommes et Bêtes: entretiens sur le racisme*. Paris ; Haia: Mouton, 1975.
- TOCANTINS, Leandro. *Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira : INL, 1978.
- VENTURA, Roberto. "Visões do deserto: selva e sertão em Euclides da Cunha". In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol. V (suplemento), julho 1998.
- VERISSIMO, Jose *Estudos amazônicos*. Rio de Janeiro: Cia Gráfica Lux, 1970.
- , José. "Um romance da vida amazônica". In: *Estudos da Literatura Brasileira*. 3ª. Série. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1977.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos? Ensaio sobre a Imaginação Constituinte*. Trad. Horácio Gonzáles e Milton Meira Nascimento. São Paulo : Brasiliense, 1984.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília : UNB, 1980.
- WALLACE, Alfred Russel. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*. London : Reeve and Co., 1853.
- , Alfred. Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1979.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo : Pioneira, 1967.
- WELLBERY, David. "Retoricidade: Sobre o retorno modernista da retórica". In: *Neo-Retórica e Desconstrução*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1998.
- WHITE. H. "The noble savage theme as fetish". In: *Tropics of Discourse: essays in cultural criticism*. Baltimore; London : John Hopkins University, 1990.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE



- TINLAND, Franck. "L'interpellation de l'homme des Lumières par l'homme sauvage". In: POLIAKOV, Léon (org.). *Hommes et Bêtes: entretiens sur le racisme*. Paris ; Haia: Mouton, 1975.
- TOCANTINS, Leandro. *Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira : INL, 1978.
- VENTURA, Roberto. "Visões do deserto: selva e sertão em Euclides da Cunha". In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol. V (suplemento), julho 1998.
- VERISSIMO, Jose *Estudos amazônicos*. Rio de Janeiro: Cia Gráfica Lux, 1970.
- , José. "Um romance da vida amazônica". In: *Estudos da Literatura Brasileira*. 3ª. Série. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1977.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos? Ensaio sobre a Imaginação Constituinte*. Trad. Horácio Gonzáles e Milton Meira Nascimento. São Paulo : Brasiliense, 1984.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília : UNB, 1980.
- WALLACE, Alfred Russel. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*. London : Reeve and Co., 1853.
- , Alfred. Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte : Itatiaia; São Paulo : EdUSP, 1979.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo : Pioneira, 1967.
- WELLBERY, David. "Retoricidade: Sobre o retorno modernista da retórica". In: *Neo-Retórica e Desconstrução*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1998.
- WHITE. H. "The noble savage theme as fetish". In: *Tropics of Discourse: essays in cultural criticism*. Baltimore; London : John Hopkins University, 1990.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE