

MARINETE LUZIA FRANCISCA DE SOUZA

A LITERATURA AMAZÔNICA
DOS TEXTOS DE VIAGEM AOS ROMANCES CONTEMPORÂNEOS





MARINETE LUZIA FRANCISCA DE SOUZA

A LITERATURA AMAZÔNICA
DOS TEXTOS DE VIAGEM AOS ROMANCES CONTEMPORÂNEOS





Copyright © 2019
Centro Studi Lusitania
Piazza G. Garibaldi, 8-9
70122 Bari – Italia

www.centrolusitania.eu
ebook@centrolusitania.eu

ISBN 978-88-942733-4-2

Direttore Responsabile Fernanda Toriello
Realizzazione Editoriale a cura di Antonello Minervini

Distribuzione gratuita.
Opera pubblicata nel giugno 2019 con il contributo di Camões, I.P.

In copertina: Diogo Homem, *América do Sul* (1558), British Museum

Marinete Luzia Francisca de Souza é Doutora em Literaturas de Língua Portuguesa (Universidade de Coimbra) e membro colaborador do CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa). Leciona na Universidade Federal de Mato Grosso (Campus do Araguaia) e na Pós-Graduação da mesma Universidade, em Cuiabá.

Comitato Scientifico

Ana Paula Laborinho
(Lisboa)

Eduardo Lourenço
(Lisboa)

Maria Aparecida Ribeiro
(Coimbra)

Fernanda Toriello
(Bari)

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	8
INTRODUÇÃO	9
1. A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA AMAZÔNIA	12
1.1. Literatura de Viagem, Exotismo e Colonialidade: conceitos em diálogo	12
1.2. Buscas e Encontros na Amazônia	21
1.3. As Múltiplas Vozes nos Trânsitos Coloniais e Pós-coloniais	32
1.4. Expedições de Demarcação das Fronteiras Amazônicas	60
2. A REPRESENTAÇÃO MÍTICA DO ESPAÇO AMAZÔNICO	71
2.1. O Discurso e o Contra-discurso dos Relatos de Viagem	71
2.2. Imagens Míticas da Amazônia	84
3. UNIDADE E DESCENTRAMENTO NA LITERATURA AMAZÔNICA	135
3.1. Fronteiras Culturais: a representação dos povos e a tradução dos costumes	135
3.2. A Subalternização do “Outro”	138
3.3. Alteridade e Identidade nos Romances da e sobre a Amazônia	182
CONCLUSÕES	227
BIBLIOGRAFIA	237
POSTFÁCIO	257

LISTA DE ABREVIATURAS

AS	<i>A Selva</i>
CN	<i>Cinzas do Norte</i>
D	<i>Diamón</i>
DI	<i>Dois Irmãos</i>
EH	<i>El Hablado</i>
G	<i>O Guesa Errante</i>
LAEL	<i>La Aventura Equinocial de Lope de Aguirre</i>
LV	<i>La Voragine</i>
M	<i>Macunaíma, o herói sem nenhum caráter</i>
MM	<i>Mad Maria</i>
PC	<i>El País de La Canela</i>
RCO	<i>Relato de um Certo Oriente</i>
S	<i>Simá</i>
OE	<i>Órfãos do Eldorado</i>
OS	<i>Os Selvagens</i>

INTRODUÇÃO

Este livro¹ se fundamenta nos Estudos Comparados, Culturais e Pós-coloniais, para estudar a literatura da e sobre a Amazônia, desde textos de viagem (coloniais e pós-coloniais; éditos e inéditos; impressos e manuscritos) até narrativas contemporâneas. Incluem-se, nestes últimos, escritores portugueses, espanhóis e sul-americanos (em especial Gomes de Amorim, Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, Sousândrade, Mário de Andrade, Ferreira de Castro, José Eustásio Rivera, Mário Vargas Llosa, Abel Posse, Ramón Sender, William Ospina, Márcio Souza, Milton Hatoum). A literatura oral autóctone é também consultada. As imagens estudadas — dos rios, da floresta, dos nativos, de suas crenças e de seus costumes — mostram processos de transferência de mitos ocidentais, como o das Amazonas, para a região, bem como o surgimento de novas representações, como o Eldorado, e a construção de estereótipos sobre os povos e o espaço amazônico. Discute-se como esse processo de transferência, criação e recriação decorreu através de uma intensa atividade discursiva colonial e foi acentuadamente retomada a partir do século XX, através de práticas como a carnavalização, a desconstrução, a transculturação. Evidenciando o seu caráter cada vez mais descentrado, demonstra-se haver, na narrativa amazônica pós-moderna, interseções com o discurso colonial, com o americanismo, o orientalismo e a cultura local, o que faz dela um entrelugar discursivo e de variadas raízes, compartilhadas por toda a região. Comprova-se, com isso, o caráter híbrido, fronteiriço, uno e diverso da literatura da e sobre a Amazônia.

O percurso subjacente aos capítulos deste livro funda-se numa bipartição teórico-analítica. Todos eles são precedidos de uma discussão crítica em torno dos conceitos e métodos amiudadamente utilizados no decorrer do texto, seguidos da análise dos dados e da sua conclusão, ou seja, parte-se de uma problematização teórica (dados gerais), analisando-se, em seguida, os elementos particulares dos textos que compõem o corpus, cujo trabalho terá em conta os processos de produção literária, mais especificamente os de intertextualidade e representação da cultura e identidade locais.

No primeiro capítulo, a análise é precedida de uma discussão sobre os estudos pós-coloniais e de uma reflexão sobre o lugar que os discursos das narrativas de viagem propagados sobre a região ocuparam ao longo do tempo. A seguir, são analisados os textos de viagem, organizados em quatro grupos, a partir das seguintes características: primeiros encontros com o espaço amazônico (sentido de descobrimento); reconhecimento do território e de seus recursos naturais; objetivos catequéticos; incursões de naturalistas e etnógrafos. Incluem-se também relatos pós-coloniais, especificamente aqueles relacionados à demarcação de fronteiras, ao ciclo da borracha e às expedições organizadas pelos governos sul-americanos durante o período da pós-independência, geralmente com o objetivo de demarcar as fronteiras.

Respeitando as características das narrativas de viagem, discutir-se-ão tanto as contingências históricas como as diferenças formais próprias desse gênero, a partir das diversas vozes identificadas

¹ Revisão da tese de Doutorado em Literatura Brasileira (Universidade de Coimbra) orientada pela Professora Doutora Maria Aparecida Ribeiro.

nos textos analisados. Perpassam-se, assim, tanto as relações cronotópicas – espaço-temporais – quanto a representação dos povos nativos nestes textos e o papel do mercantilismo ibérico no processo colonial, a fim de que seja possível pensar nas diferenças entre os relatos que tratam do domínio da natureza (sistema científico) e os que abordam o domínio dos povos e a posse do território (sistema colonial).

Serão ainda discutidas, no primeiro capítulo, as formas como a agencialidade do momento colonial favoreceu a configuração do exotismo a partir dos sistemas ideológicos conhecidos pelos europeus (o Cristianismo, o mercantilismo e, mais tarde, o paradigma científico, numa constante tensão entre os dois mundos).

E, por considerar a forte incidência do discurso colonial sobre a Amazônia, estabeleceu-se um diálogo entre as vozes dos etnógrafos e as dos nativos.

Apesar de se haver notado a adoção de modelos para estes relatos – o bíblico, o épico – e a sua normatização pelo império espanhol, procurar-se-á refletir sobre o gênero a partir de suas características, localizando-o na fronteira entre os fatos sucedidos e o imaginário dos viajantes (ou melhor, entre o histórico e o ficcional).

Outro pilar temático e formal das narrativas de viagem é a maneira como os mitos servem à intenção discursiva dos impérios. Este mote transformou-se num dado estrutural do trabalho, pois a intertextualidade, o recurso às fontes e, mais especificamente, os arquitextos funcionam como base formal para a literatura da “comarca amazônica”. Este fenômeno será discutido no segundo capítulo, em cujas páginas se pensa na forma como o espaço amazônico é mitificado ou desmitificado nos dois grupos textuais em análise (relatos de viagem e textos literários).

A segunda parte deste estudo concentrar-se-á, portanto, na comparação entre os textos analisados a partir da intenção discursiva dos seus autores e a forma como estes retratam o rio, a floresta, o Eldorado, as cidades perdidas, construindo, reforçando ou transculturando mitos. Considerando que tais formas dialogam com a representação do espaço amazônico na literatura oral dos nativos, a qual desliza pela produção literária da e sobre a Amazônia, este grupo arquiteitual será colocado em diálogo com os mitos acima mencionados (mitos gerados durante o encontro colonial, como o Eldorado, ou mitos transplantados para a região, como o das cidades perdidas e das Amazonas). A representação mítica do espaço, também determinada pelo uso de jogos discursivos baseados em elementos próprios das metáforas referentes às riquezas naturais, será igualmente discutida nesse capítulo. Outro ponto de reflexão serão as deslocções do conhecimento mítico, que pode passar de uma expressão ontológica para uma poética.

Sublinhando ainda mais a supranacionalidade da literatura – ou optando-se pela designação de “conjuntos supranacionales” (Guillén, 1985: 3) – discutir-se-á, no terceiro capítulo, as concepções de cultura, identidade cultural e pensamento fronteiriço, as representações dos povos amazônicos, de sua cultura e alteridade nos relatos de viagem e nos romances sobre a Amazônia, interrogando a forma pela qual o discurso colonial é articulado e rearticulado, tudo isso com base na imagologia comparada e nos conceitos de tradução.

Optar por um estudo que pense o discurso colonial a partir do trabalho literário realizado com as imagens daí provenientes, sem, no entanto, retirar os textos literários de seu contexto de produção, de um ponto de vista comparatista e pós-colonial, é um modo de evitar juízos de valor do discurso do primeiro grupo de textos em relação aos do segundo grupo.

Dessa maneira, acompanhar a forma como os discursos literários se modificam, sob a ótica comparatista, é também equacionar o modo como a literatura os legitima ou os deslegitima.

Nessa ordem crítica e com os conceitos e metodologias apresentados, é que foi desenvolvida uma interpretação do corpus de narrativas da e sobre a Amazônia, considerando os elementos que as unem e as diferenciam.

1. A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA AMAZÔNIA

1.1. Literatura de Viagem, Exotismo e Colonialidade: conceitos em diálogo

As imagens de representação da Amazônia nos relatos de viagem produzidos entre os séculos XVI e XX não são um fato exclusivo: segundo estudos realizados por críticos pós-coloniais como Edward Said (2004), Gayatri Spivak (2009), Homi Bhabha (2004) e Mary Louise Pratt (1999), o grande número de textos produzidos pelos “impérios” europeus (britânico, francês, português, espanhol, etc.) conduziu, no Oriente e na América, a uma formação discursivo-literária que ora encontra correspondente na literatura, ora é por ela transfigurada a partir do contato com as culturas locais. Se a subsistência das imagens propagadas favoreceu o que Gruzinski (2001) chama “colonização do imaginário”, as literaturas locais também apresentam múltiplas raízes ou, conforme definiu Glissant (2005), “identidades rizomáticas” (Glissant, 2011). Esses tipos de crítica abordam os problemas surgidos na produção literária em territórios coloniais e pós-coloniais e promovem a sua reinterpretação, verificando as formas de dominação e resistência que se dão nos espaços alcançando pelas ideologias imperiais (cf. Vega, 2002: 13).

A análise do conjunto literário sobre a Amazônia requer, portanto, que se retroceda aos discursos coloniais que a fundaram textualmente, já que esse processo é similar ao que ocorreu no Oriente. Os conceitos de “colonialidade” e “pós-colonial” permitem a desconstrução do discurso colonial. O primeiro termo pode ser entendido, segundo Mignolo (2007: 33), como um período de domínio exterior sobre um determinado território, que poderá deixar marcas, como, por exemplo, uma estrutura ou lógica de poder, isto é, a colonialidade. Assim entendido, o colonialismo pode, por sua vez, favorecer o processo de “neocolonialismo”, definido pelo autor como forma de dominação externa que não requer o domínio territorial, podendo dar-se, por exemplo, através da presença de multinacionais que não respeitem as culturas e normais locais.

O pós-colonialismo poderá ser entendido de duas formas: período pós-colonial no sentido literal, isto é, os anos que sucedem a independência de um país e, mais especificamente, a descolonização da África² que marca o fim jurídico das potências imperiais europeias; ou, no sentido simbólico-discursivo do termo: um conjunto de práticas que tendem à desconstrução do discurso colonial metropolitano ou mesmo interno. No primeiro caso, o conceito pode ser traduzido num conjunto de ações econômicas e políticas; no segundo, num conjunto de atitudes culturais, como, por exemplo, a valorização da alta cultura em detrimento das manifestações populares (cf. Santos, 2006: 31)

Optou-se aqui pelo conceito de pós-colonialismo em sua segunda acepção, discutindo as questões relativas aos processos culturais e identitários amazônicos a partir da maneira como as narrativas de viagem contribuíram para a sua constituição. Assim, os estudos pós-coloniais tendem a rasurar as

² A respeito do pós-colonialismo africano, muitos críticos acreditam que a sociedade contemporânea está diante da emergência de um nacionalismo amparado na oposição a países colonizadores. Por outro lado, celebram-se as diásporas e o multiculturalismo como forma de oposição.

diferenças entre colonizador e colonizado, promovendo sua ambivalência e tendendo a buscar a superação da distinção entre crítica e política, reduzindo a diferença entre o discurso dos considerados subalternos e o discurso daqueles que são tidos como não subalternos.

Memmi (1965) e Fanon (1961) afirmam que o discurso pós-colonial destrói e recria, seja o colonizador, seja o colonizado, dois sujeitos que estariam unidos pelo preconceito, ou melhor, pelo conceito de diferença, antes valorizado pela colonização, como estratégia de dominação. Contrariamente a isso, o discurso pós-colonial dará à noção de hibridismo (transculturização, antropofagia) um lugar central, pois descentra os lugares de poder.

A literatura tem um papel relevante neste processo de reconstrução, pois funciona como veículo de comunicação entre as culturas. É o que ocorre no romance *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade. Os conceitos de diferença cultural e multiculturalismo subverteram as ideias de homogeneidade e de diferença cultural, pois “a resistência pós-colonial reside sobretudo na “descolonização da imaginação”, de que falam Ngũgĩ wa Thiong’o (1986) e Achille Mbembe (2000) (*apud*, Vega, 2003: 34).

Na opinião de Vega,

Si puede hablarse, pues, de una teoría o una crítica postcolonial, no es, a mi juicio, por oposición a la teoría literaria «tradicional» o «europea» o «metropolitana», sino por la renovación de intereses, por el desplazamiento del punto de vista del observador, o por la introducción de criterios diversos de relevancia. (Vega, 2003: 14)

O império produziu textos (cartas, relatos de viagem, relações administrativas, etc.) que funcionaram como inscrição de um lugar de autoridade. Os escritos sobre a Amazônia mostram, como demonstram as leituras dos relatos sobre a região, apresentadas a seguir, um plano literal e outro simbólico, uma convergência de discursos e práticas que recae “invenção” discursiva da Amazônia, como bem observaram Gondim (1997) e Pizarro (2009). Também é pelo exercício discursivo que a “*Europa despliega en su expansión territorial*” (Vega, 2003: 16).

Literatura e ideologia ligam-se, na medida em que esta cria argumentos e aquela os imagina e ficcionaliza. Entre outros objetos, os estudos pós-coloniais buscam verificar como as ideias que circularam no período da expansão europeia (descobertas), que resultou num longo período imperial e num grande lastro discursivo, estão presentes em textos literários. Esse lastro discursivo decorre, evidentemente, da necessidade de noticiar tudo o que se via de novo e de relatar as viagens feitas, colocando em evidência um gênero literário dotado de certa individualidade — a narrativa de viagem, que se destinava, dessa forma, a diversas funções: comunicar, exercer a administração pública, promover a formação moral e religiosa, destinando-se ou não à leitura coletiva.

Maria Alzira Seixo afirma que o conceito de literatura de viagem é bastante difícil de precisar, acentuando-se, inicialmente, o destaque dado ao princípio da viagem realizada e à veiculação do amor pela pátria e pelo sentimento artístico. (cf. Seixo, 2006a: 128). Por esse motivo, a maioria dos viajantes toma geralmente a paisagem como parte principal na descrição do Novo Mundo e compara-a com algo conhecido, somente depois tratando do que é singular.

A excessiva descrição encontrada prende-se a um pragmatismo que parece esgotar-se em si mesmo, acumulando detalhes “pela adição de referentes parciais, necessariamente susceptíveis de serem decodificados pelo leitor” (cf. Seixo, 2006a: 131). Essa riqueza de pormenores seria capaz de desenhar na memória do viajante e do leitor a imagem do que fora observado³.

Por outro lado, a utilização de expressões como “eu vi”, “eu ouvi”, “eu senti” atestam que os sentidos desempenham, através de efeitos plásticos, um relevante papel no conhecimento empírico do mundo (cf. Seixo, 2006: 131). Desse modo, o caminho e as peripécias da viagem descritos funcionam como revelação de uma verdade íntima e de uma verdade histórica.

A utilização de vocábulos como “estranho”, “estranha” e “admiravelmente reforçam a remissão a esse sentimento íntimo, a essa subjetividade do autor em relação ao objeto descrito. Por isso, “a literatura de viagem integra, forçosamente, uma componente emocional, que atenua e, por vezes, anula, a objectividade reclamada pelos seus autores” (Gil, 2006: 131), enquanto Christian Kupchik *pensa* que:

Antes de convertirse en un “hecho”, el viaje puede existir independiente de la realidad bajo la forma de relatos “verídicos”. Mediante algunas precauciones, el viaje cobre existencia primero como idea, luego como un guión cuyo desarrollo puede encontrarse forma en la realidad y, tal como sucede con las matemáticas, llegar a configurarse en un lenguaje independiente de la experiencia (Kupchik, 2008: 19).

Essa forma de descrever pode ser relacionada ao conceito de “verbalidade”, discutido por Luís Felipe Barreto (1983: 31), que consiste numa tentativa escritural de “fotografar” a realidade tal qual ela é, pois “o viajante-escritor tem necessidade de fixar o acontecimento/objeto novo nas malhas do que é conhecido”. Trata-se de fixar a realidade descrita a partir de dimensão cognitivo-expressiva. Aliás, Mignolo (1992: 61) afirma: “...la cognición de un objeto o de un acontecimiento, no resulta únicamente de las informaciones que se “extraen” de tal objeto sino también (y quizás fundamentalmente), resultan de lo que sabemos antes de enfrentarnos con el objeto.”

O viajante não escreve sua história, mas põe em cena as emoções que viveu nas suas relações com o mundo com o qual estabeleceu contato: ao tempo cronológico de sua descrição, junta-se outro associado a uma história pessoal. Pode-se considerar, desse ponto de vista ponto de vista, como diz Bakhtine (1978: 237), que existe uma certa cronologia e cronotopia nos relatos de viagem, dado que apresentam factualidade no tempo e no espaço: “esta correlación de las relaciones espacio-temporales, que denomina cronotopo, determina la estructuración de los géneros y de otras clases de obras” e que, por outro lado, “la fusión des indices spatiaux et temporels en un tour intelligible et concret”.

Como afirma Otmar Ette (2000: 14):

La fascinación del relato de viajes [...] basa fundamentalmente en los movimientos de entendimiento omnipresentes en la literatura e viajes, considerados como movimientos de entendimiento en el espacio. Un

³ Pode-se também afirmar que o relato de viagem remete sempre ao sentimento íntimo que se processa ao nível retórico. Nesse nível, a escolha de vocábulos está também, e muitas vezes, associada à “atração pelo cromático”, ou à atração do exótico, caso das araras e papagaios, ou seja, os sentidos são aguçados diante do insólito, nascendo daí a exaltação. (cf. Gil, 2006: 142)

entendimiento que concreta espacialmente la dinámica entre el saber y el actuar humanos, entre lo que ya se sabía y lo que todavía no se sabía; entre los lugares de la escritura, de la lectura y del relatado (Ette, 2001: 14).

A literatura portuguesa de viagem apresenta ainda uma particular função a partir dos movimentos de navegação e de exploração das colônias, ganhando uma dimensão de comunicação social e política, aliás, muito patente na carta em que Pero Vaz de Caminha noticia o “achamento” do Brasil a D. Manuel⁴ e nas cartas dos jesuítas, enviadas do Brasil, da Índia, da China e do Japão.

Se o mercantilismo e a oposição entre civilização e barbárie serão os elementos que ligam a *Carta* de Caminha aos textos de outros viajantes que percorreram a Ásia, a África e a América (neste caso específico, aos que percorrem a Amazônia), em termos gerais, os viajantes transportaram para as terras que viam pela primeira vez antigos mitos europeus, projetando nelas o seu imaginário, o que faz que os mitos clássicos e bíblicos, como os do paraíso e da felicidade eterna, atuem como mitos ou textos de fundação.

Os estudos sobre a literatura de viagem podem remeter tanto para o estudo dos conteúdos veiculados como gênero literário, sendo possível ainda organizá-los em períodos. Considerando a produção mundial, Hadfield (2001: 5) distingue três grandes períodos: a) Antiguidade e Idade Média – onde um projeto coletivo de um espaço fechado atende à diferenciação entre o espaço real e o espaço mítico; b) Renascimento e Iluminismo – *Age of Discovery* e controle do espaço físico; c) Romântico e Pós-Romântico – que partem de uma visão pragmática e “objetiva” no espaço subjetivo.

Se pensarmos nos gêneros⁵ comportados pela literatura de viagem a partir de uma classificação conteudística, esta albergará tanto os itinerários de peregrinos que viajaram em direção aos lugares sagrados, como mapas rodoviários e rotas do século XVII, até o *Grand Tour*.

As razões mais comuns que justificaram o grande fluxo de viagens e de textos portugueses e espanhóis que as narram do século XV ao XVIII foram o comércio, a exploração, o estabelecimento de colônias e as guerras econômicas. O Éden é imagem das mais recorrentes nessas narrativas.

Pode-se também classificar a literatura de viagem de acordo com a forma: diários, crônicas, pequenas notas de viagem, ficção longa ou em forma de nota, estabelecendo-se uma tensão entre os textos literários e não literários. Hadfield (2001: 6) considera formais os textos escritos por cronistas oficiais e informais as cartas enviadas para a família por soldados em ação, podendo tanto os primeiros como os segundos ser classificados como literários ou não. Além disso, a literatura de viagem manifesta-se tanto na poesia como na prosa sobre o Ocidente e sobre o Oriente.

⁴ Em sua carta, Caminha retrata, ao mesmo tempo, o que viveu e o que os índios informaram aos tripulantes de Pedro Álvares Cabral. Há também um entrelaçamento de vozes na carta, ou seja, há um grupo de informantes (outros tripulantes e índios) ouvidos por Caminha que falam da terra encontrada (Cf. Ribeiro, 2003: 14). Conforme chama a atenção Maria Aparecida Ribeiro, a carta de Caminha serviu de profícuo intertexto à pintura, à literatura e ao cinema produzidos não só por brasileiros, mas também por portugueses.

⁵ Bakhtin considera a existência de gêneros primários que se constituem em situação de comunicação verbal espontânea (a réplica do diálogo cotidiano, a carta) e gêneros secundários produzidos “em circunstâncias de uma comunicação cultural mais complexa e relativamente mais evoluída, principalmente escrita: artística, científica, sociopolítica” (Bakhtin, 1992: 281). No presente trabalho, e tomando por base esses conceitos, o termo gênero se reportará tanto aos gêneros literários clássicos — narrativo, poético, dramático e seus subgêneros —, quanto aos gêneros do discurso, considerados como subgêneros, pois a variedade de textos produzidos no contexto das viagens durante a expansão europeia, e mesmo durante as que a precederam, não se enquadram na classificação clássica da teoria da literatura, sendo este o caso das notas e dos roteiros de viagem, que podem ser considerados textos informativos, logo um “gênero primário”, que, no entanto, incluem elementos literários.

Em Portugal, a literatura de viagem está quase toda radicada nos relatos (viagens) de descobrimentos, destacando-se, no séc. XVI, o *Esmeraldo de Situ Orbis* (1506), de Duarte Pacheco Pereira, e o *Roteiro do Mar Roxo* (1540), de D. João de Castro; o *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama*, atribuído a Álvaro Velho; a *Carta a D. Manuel* (1500), de Pero Vaz de Caminha; A *Verdadeira Informação do Preste João das Índias* (1540), do Pe. Francisco Álvares; o *Tratado das Cousas da China* (1570), de Frei Gaspar da Cruz; o *Itinerário da Terra Santa* (1593), de Frei Pantaleão de Aveiro; a *Etiópia Oriental* (1609), de Frei João dos Santos; o *Itinerário da Índia por Terra* (1611), de Frei Gaspar de São Bernardino.

A literatura de viagem manifesta-se de diversas formas e sob diversos pretextos, e, por não apresentar características homogêneas, exige diferentes métodos. Seixo (2006b: 435) afirma que a literatura de viagem portuguesa – excetuando-se os clássicos, como *Os Lusíadas*, *A Peregrinação* e a *História Trágico-Marítima* – está pouco estudada. No entanto, nela pode-se ver um subgênero particular, os relatos trágico-marítimos, que, pelo pessimismo e pela capacidade de descrição das dificuldades e do insólito, funcionam como uma contra-epopeia em relação aos *Lusíadas*. Entre tais textos figuram relações como a *do Naufrágio da Nau Santiago*, de Manuel Godinho Cardoso; *do Naufrágio da Nau São Bento*, de Manuel de Mesquita Perestrelo; *do Naufrágio da Nau Conceição*, de Manuel Rangel – todas publicadas em folhetos avulsos, mas reunidas no séc. XVIII, em dois volumes, por Bernardo Gomes de Brito na *História Trágico-Marítima* (1735-36).

O roteiro também aparece como um subgênero da literatura de viagem portuguesa, da qual o *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, é considerado um modelo categoria, apresentando gosto pelas ocupações práticas, mas heterogêneas, e sendo marcado por referências autobiográficas (Carvalho, 1998: 42).

Segundo Mignolo (2007: 61), tratou-se muito do fato de que os escritores não dispunham de modelos para escrever sobre as “Índias”, consideradas um objeto “silencioso” “ignoto” e ignorado pelos europeus. Entretanto, o modelo bíblico, no caso de Colombo, e o modelo épico, no caso de Vespúcio, somados a informações requeridas pela coroa espanhola, fizeram com que os escritos sobre a região obedecessem a um certo padrão.

A produção da literatura de viagem na Espanha foi regulada, como informa Mignolo (1992), por exigência real, havendo diferentes tipos de textos que, em termos gerais, são reunidos sob o nome genérico de crônicas, mas que se subdividem em: “*cartas relatorias*”, “*relaciones*”, histórias ou crônicas. As “*cartas relatorias*”, por exemplo, apresentam os fatos de modo pormenorizado, funcionando, no contexto dos descobrimentos, como suplemento do mapa. As “*relaciones*” obedecem a um roteiro, que passou, mais tarde, a ser um questionário oficial, elaborado em 1574 pelo Conselho das Índias. As “*cartas relatorias*” resultariam não da vontade dos viajantes de contar o que viram e passaram, mas da imposição da coroa espanhola aos descobridores, sendo a de Cristóvão Colombo o primeiro exemplo do gênero. Em 1576, as “*relaciones*” passaram a ser obrigatórias para qualquer conquistador ou navegante, devendo ele informar o nome da terra ou província, o nome do descobridor, o clima, o tipo de vegetação e de relevo e a distância com relação a alguma província conhecida.

As histórias ou crônicas remetem para a formulação de perguntas feitas pelo Conselho da Índias a indivíduos que teriam visto novas terras. Portanto, quando produzidas, as crônicas e as “*relaciones*” foram tipos textuais e somente mais tarde consideradas gênero. Assim, as cartas e relações fazem parte da historiografia literária, não por ter havido intenção do autor de produzir literatura, mas por que houve mudança epistemológica neste campo.

Todos esses textos, porém, conforme diz Mignolo (2007: 57), poderão ser tidos como objetos da cultura, *“un acto verbal conservado en la memoria colectiva”*, o que evidencia as diferenças entre os textos formais e os documentais, passando estes a ser identificados pela época em que foram produzidos. É este o caso do conjunto de textos sobre a expansão europeia em direção a outros continentes, que confirma a existência de uma empresa política e econômica a partir de *“una red topica que ortoga su lugar textual a estes escritos que, como tales, son el resultado de un acto secundario, siendo el principal el descubrir”* (Mignolo, 2007: 61).

Os conquistadores espanhóis produziram um variado número de escritos: cartas, crônicas de viagem, roteiros, descrições, que Walter Mignolo (1992) classifica nos três diferentes “tipos” ou “formações textuais” supracitados. A diversidade que encerram é fruto não somente dos traços característicos de cada estilo pessoal, mas também dos modelos narrativos nos quais se basearam. Escritos sob um cunho oficial, passaram a corresponder à verdade.

As crônicas, termo usado na Idade Média para designar anotação de acontecimentos ou informe do passado, são muitas vezes relacionadas mais à história que à literatura. Como diz Walter Benjamin (1997: 79), “o cronista narra os acontecimentos, sem distinguir os grandes e os pequenos; leva em conta a verdade e o fato de que nada do que um dia aconteceu pode ser perdido pela história”.

Contudo, Padrón (*apud* Ugarte, 2004: 24) defende que a crônica não é histórica, justamente pelo fato de o cronista não aduzir informações geográficas precisas, mas impressões particulares, incorrendo em três erros: o excesso de religiosidade e de patriotismo (no caso espanhol) e o desejo de fama. Por outro lado, enquanto Padrón defende que as crônicas de viagem seriam provenientes das crônicas medievais hispânicas e dos cantares de gesta, Carlos Aníbar (*apud* Ugarte, 2004: 28) considera que elas derivam da historiografia renascentista, com traços de novelas de cavalaria. Os portugueses não fugiram muito à tipologia textual dos espanhóis. A diferença é que não tiveram um Conselho das Índias.

A historiografia literária brasileira cataloga este conjunto textual relativo às viagens como “literatura de informação”, qualificando-o pela capacidade criadora daqueles que narram a partir de uma experiência pessoal e com base no encontro (nem sempre pacífico) com outros povos e culturas. Seriam características desse tipo de escritos o “espírito renascentista, os ideais humanistas e a propagação da cristandade” (Castello, 1982: 23).

Os diários de viagem também foram usuais no contexto das descobertas e assemelham-se às relações, mas, ao mesmo tempo, diferem delas porque as marcas temporais são mais rigorosas.

Se as cartas, relações, diários de viagem, etc. formam parte da história literária e da historiografia hispano-americana, tal não se deve, sem dúvida, ao fato de terem sido concebidas com este propósito, mas por terem sido recuperadas a partir da forma como ocorreu a sua recepção nos meios literários nacionais sul-americanos e pela forma como representam a América e seus povos, mesmo que, epistemologicamente, essas características sejam inconciliáveis com os discursos contemporâneos (cf. Mignolo, 1998).

O relato de viagem conta as glórias do protagonista de uma conquista, mas também pode identificar os seus fracassos. Bougainville, por exemplo, após narrar as aventuras do capitão Cook no Pacífico e descrever as suas edênicas ilhas no Taiti, informa que muitos dos expedicionários contraíram varíola. O mesmo ocorre com a viagem de Orellana, primeiro europeu a cruzar todo o curso do Amazonas em 1541: seu cronista, Gasparde Carvajal, afirma que o grupo foi atacado pelos nativos e

que vivenciou momentos de perigo e fome, por exemplo. Estas dificuldades nunca são ressaltadas nas narrativas de viagem, já que subjaz o desejo de criar um herói triunfante. As vantagens são, portanto, conseguidas sob o plano do discurso. Por isso, Carvajal transforma a estrutura e o próprio conteúdo de sua mensagem acrescentando elementos épicos com o claro objetivo de exaltar o herói, Francisco de Orellana, para conquistar o público leitor e não apenas os interessados em subjugar as almas e os corpos dos nativos. Caminha, ao narrar a viagem de Cabral, melhor, a viagem dos portugueses, já que há uma grande recorrência ao “nós”, ao lado da predestinação de seu povo, fala também no episódio trágico-marítimo do desaparecimento da nau de Vasco de Ataíde sem, no entanto, dar-lhe relevo.

Ouellet (1997: 238), analisando o discurso de alguns missionários que atuaram no Canadá, identifica três tipos de procedimentos literários para exaltar o protagonista. O primeiro seria a micronarrativa hipotética, que ele qualifica de defensiva: o Padre Lejeune escreve que se “*ce miserable Magicien [le sorcier] ne fust point venu avec nous, ces Barbares auarent pris grand plaisir à m’écouter*”.

Há um outro tipo de micronarrativa hipotética: a desistoricizante. Repetida várias vezes, referindo-se a várias situações que mostram falhas, ainda que pequenas, do herói, ela mina a imagem vitoriosa construída a pouco e pouco pela retórica do texto e a credibilidade do protagonista atestada historicamente.

Em algumas micronarrativas, pode ocorrer uma manipulação do diálogo. Trata-se de uma ocorrência sutil, em que, por vezes, se põe na boca do nativo o discurso do colonizador. Ouellet (1997: 239) cita o caso das despedidas patéticas entre conquistadores e nativos e diz que esse tipo de “narrativa de palavra” aparece em momentos importantes, quando o protagonista é confrontado com uma realidade exterior que põe em causa o seu projeto. O diálogo é, então, fortemente orientado para o que chama “vetorialidade narrativa”, que orienta o enunciado na perspectiva do protagonista-relator. Os diálogos entre conquistadores e conquistados são pontuados com expressões como “eu lhe repliquei”, “ele nada me disse”, pretendendo dar a entender a superioridade linguística do herói descobridor que consegue perceber o que diz o seu informante.

O terceiro procedimento é a enálage pronominal, que consiste na utilização de pronomes diferentes daqueles que o contexto parece exigir. É este o caso do uso alternado de “nós”: ora utilizado como referência a um grupo específico (os padres de uma determinada missão ou os viajantes de uma expedição), ora tomado para evocar um grupo mais alargado (todos os missionários de uma ordem espalhados pelo mundo ou todos viajantes das várias expedições a um mesmo lugar), ora ainda para referir um pequeno grupo formado de um missionário ou viajante protagonista e dos nativos que o acompanham. Enquanto atores, esses narradores que utilizam um *nós* particular possuem também um estatuto singular: se eles participam das ações coletivas, é de forma indireta, como conselheiros, como informantes, etc. Trata-se, porém, de um estatuto ambíguo, que se reflete no uso de várias combinações pronominais. Assim, no caso, por exemplo, do relato de Gabriel Sagard, Ouellet (1993: 240) identifica situações em que o narrador participa da ação de um *nós* coletivo, para, a seguir, utilizando um “eu” ou um “eles”, distinguir o seu gesto pessoal ou uma atitude dos índios.

Por seu turno, Maria Alzira Seixo (1998) discute as fronteiras entre os escritos literários e históricos, considerando que a relação da primeira viagem de Vasco da Gama é o escrito fundador no contexto do gênero literatura de viagem. Por ter alcançado maior desenvolvimento na época das grandes navegações, os elementos marítimos passaram a fazer parte da sua semântica. Mesmo que o tema da

viagem seja passageiro dentro de um texto, a ideia de travessia o perpassa. Os protocolos de leitura de um texto desse tipo podem ser variados. (cf. Seixo, 1998: 13).

Há textos que convergem para narrativas específicas com recolha de informações de informantes locais, apontando para diálogos e jogos de poder (caso do texto de Gaspar de Carvajal), já que estes diálogos, em função da ideologia do escritor, não permitem conclusões que mostrem a diversidade cultural. Diante de um conjunto de elementos desconhecidos, constitui-se o pensamento moderno, e o europeu refugia-se no seu imaginário (ocidental). Entretanto, há narrativas de cunho técnico, fundadas num espaço linear e fechado (Seixo, 1998: 21). Acredita-se ser este o caso das “*relaciones*” espanholas e dos “roteiros” portugueses.

Contudo, a criação de condições favoráveis para o pensamento fronteiriço é produto do colonialismo, pois, ao estabelecer fronteiras onde não havia, marcou o pensamento local, de forma que a desarticulação de muitas histórias locais fez a história ocidental parecer linear e homogênea, além de legitimadora dos relatos feitos a partir de um lugar de enunciação cristão, ocidental e masculino. Assim, a história não fala apenas do que foi feito, mas também do que foi apagado, de mundos possíveis que foram eliminados.

Buescu (1997: 578) considera que há um déficit teórico-crítico sobre a literatura de viagem e que isso se deve à variedade interna e ao grande número de textos que aí se enquadram. Considera ainda o fato de falarem de inúmeros povos, línguas e processos de encontro, o que obriga a envolver o uso de múltiplas ferramentas teóricas do campo do comparativismo (mais especificamente, da imagologia, dos estudos culturais e pós-coloniais e das questões de identidade).

Sobressai nos textos de viagem, tal como a carta de Caminha, a visão mercantilista. Caminha dá a entender que os nativos, embora não conhecessem o valor dos metais, sabiam onde se encontravam: “Nela atá agora não podemos saber que haja ouro, nem prata, nem nenhũa cousa de metal, nem de ferro. Nem lho vimos” (Serra, 2003: 4). Há ainda constantes referências à América como paraíso (primavera contínua, corpos perfeitos), mas um lugar onde não se conhece nem rei, nem a lei divina, estando patente a oposição entre a prodigiosa natureza e a corrupção dos costumes.

Caracterizada tanto pelos seus aspectos formais como pelo conteúdo, a literatura de viagem é considerada um importante elemento na constituição da “textualidad del império” (Vega, 2004) em relação às “zonas de contato” (Pratt, 1999). Daí que se recorra às reflexões de Buescu (1997: 198), para quem o exotismo na literatura portuguesa existe não apenas como imaginário não-realista, mas também como gesto pragmático e informativo, cujas primeiras manifestações podem ser encontradas em Gomes Zurara e na *Miscelânea* de Garcia de Resende. A autora compreende que, a partir da circum-navegação, a visão de mundo herdada dos antigos é posta em causa, “suscitando um gesto em tempo cerebral vivencial, que vai postular o relativismo, a aceitação do outro e a legitimação da alteridade, convocando uma matéria diferida e criando uma consciência dialética a partir – sempre – de uma vivência” (Buescu, 1997: 566).

A descoberta do “Outro” foi um importante elemento da construção da nova historiografia portuguesa do século XVI, projeto em que João de Barros e Zurara participaram, mas de modo ainda tímido.

Nota-se, no entanto, que o que Buescu encontra nos relatos canônicos de autores portugueses sobre a Ásia e a África não se aplica ao caso da América, pois ou se estabelece uma maior hierarquia entre as culturas ou o conceito de alteridade a que se refere não foi operante neste caso, já que,

conforme será demonstrado, a representação do “outro” era ideologizada e baseada nos ideais do império que começava a ser formado, dando, inclusive, origem a estereótipos.

Porém, nos textos examinados pela autora, os relatos estão baseados na descrição de algo desconhecido e novo para os europeus, o que é fundamental para a configuração do exotismo. Isso vem a ser ainda a contrapartida do etnocentrismo, pois faz funcionar o distanciamento e os mecanismos de apropriação e de tutela, uma “estética do diverso” (Buescu, 1997: 567). Vitor Segalen (1978: 41) identifica o exotismo como um terceiro grau de relação com o estrangeiro, havendo o turista, um observador medíocre; o folclorista, um observador protocientífico; e, finalmente, o exota capaz de sentir o diverso.

Encontram-se, em quase todas as civilizações e povos, rituais que distinguem e restringem as sociedades, mas é a partir dos primeiros encontros e com base unicamente em gestos e na leitura do espaço do Outro que será possível a criação de dois mitos filosóficos do exotismo, o “Bom Selvagem” e o “Sábio Chinês” (cf. Buescu, 1997: 575). Conclui Buescu (1997: 576) que a inserção do estrangeiro na literatura resultou num dado transdisciplinar, pois foi o resultado das viagens europeias que envolveram sempre a demanda de algo (o Graal, a Terra Santa, o Eldorado, etc.), e é manifesto em quatro tipos de exotismo: “exotismo antropológico, sociológico, cultural; exotismo iconográfico; exotismo retórico; exotismo estético-literário”. Neste último, a autora identifica três graus de exóticos na literatura portuguesa: o que se liga à realidade (Camões); o relativo à metáfora e à transfiguração do real (Antero de Quental e Eça de Queirós) e o puro esteticismo (Eugênio de Castro e Camilo Pessanha). No caso d’Os *Lusíadas*, teríamos um imaginário em construção. Existiria ainda um tipo de exotismo ligado à atividade de escrita, “o exotismo retórico”, de Fernão Mendes Pinto, bastante desenvolvido na passagem do roubo da célebre noiva chinesa. Por estar o exotismo ligado a uma realidade estranha captada pelo cronista, Walter Ong (*apud* Buescu, 1997: 578) considerou que os cronistas são intérpretes e tradutores da modernidade.

Vega (2003: 93) considera que os relatos de Marco Polo e de Modeville inauguraram a experimentação como forma de conhecimento, enquanto a “escritura orientalista” de Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert e Fitzgerald tendeu para o orientalismo como evocação literária. É neste sentido que, em Said, não se podem isolar as reflexões propriamente literárias das antropológicas e históricas, sob o risco de esvaziar o seu discurso, tendendo para a crítica comprometida com “*un proyecto general de reinterpretación del canon literario, por mucho que la obra de Said no propugna ni la cultura de la queja respecto de las exclusiones canónicas, ni tampoco las actitudes de demolición o de consagración de las tradiciones literarias académicas.*” (Vega, 2003: 130).

Assim, não importa estudar os selvagens reais, se é que se pode falar de tal coisa, mas, sim, pensar o “*concepto unitario de salvaje y su rentabilidad intelectual en la formación de la ética moderna desde el siglo XVI, y, más aún, desde Rousseau*” (Vega, 2003: 31), determinando quais são as relações entre as formações discursivas e a cultura.

A questão que se coloca não é a representação ou não do outro, mas a perspectiva a partir da qual este é representado. Ou seja: os relatos não têm um lugar de enunciação política, mas possuem a agencialidade do momento colonial. A respeito disso, pode-se retomar o conceito de “fixidez do discurso colonial”, tal como foi proposto por Bhabha (2007: 106), que considera funcionar esse discurso como uma estratégia de poder, controle e legitimação da violência e da dominação, que instala estereótipos, uma vez fixadas as imagens. Sua eficácia dá-se, portanto, pela criação de um “regime de

verdade”. Neste sentido, é possível pensar no conceito de discurso de Foucault, que conjuga a essência e a aparência, superando a dicotomia saussuriana. A enunciação é, portanto, uma, mas se realiza a partir de diferentes lugares, ou seja, o colonizado é incluído através de signos de exclusão, como é o caso da referência que o missionário Manuel Gomes fez dos nativos: “aquelles barbaros”, logo, exóticos (Gomes, 1784: 4). Ele defende, por isso, o envio ao Brasil de missionários portugueses e espanhóis, com a finalidade de iniciar os nativos no mundo cristão.

Interessa, portanto, verificar não apenas as imagens construídas pelos discursos coloniais, mas o seu processo de subjetivação, averiguando quais são os “repertórios de poder e resistência” neles envolvidos. É, assim, produtivo tentar compreender “a ambivalência do discurso colonial” quando este trata a alteridade, que é simultaneamente objeto de desejo e de escárnio: “uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem da identidade” (cf. Bhabha, 2007: 106).

A reafirmação dos estereótipos do nativo tem como função anular as diferenças, revelando um imaginário fetichista, o que satura a demarcação visível do “outro” ao lembrar, constantemente, a sua segregação, trocando, assim, o todo pelas partes e reforçando as que são negativas.

No panorama da antropologia textual, o estudo da imagem do “Outro” é pensado a partir de um quadro espaço-temporal no qual são identificadas as sequências que permitem determinar as unidades temáticas dos textos e ainda os elementos que concorrem para a formação da imagem do nativo. A estes pontos são conjugados elementos como as dicotomias espaciais, Espanha *versus* Índias, Portugal *versus* Brasil, de modo que estes espaços vão sendo gravados no espaço íntimo e coletivo do ser humano.

Segundo Jean-Marc Moura (1999: 184):

Toute image étudiée est image de... dans un triple sens: image d'un référent étranger, image provenant d'une nation ou d'une culture, image créée par la sensibilité particulière d'un autre. Trois niveaux d'analyse se voient définis: le référent, l'imaginaire socio-culturel, les structures d'une œuvre [...].

Este imaginário revela-se como que um espelho da sua cultura de procedência, denotando uma posição metafórica e metonímica, e dando visibilidade à diferença reprimida.

Para que o poder tenha eficácia, naturaliza, portanto, a diversidade, tornando-a objeto do discurso: um modo de fixar o “outro” que permite a tranquilidade do controle do diverso.

Esse processo pode ainda ser entendido a partir do conceito de dialogicidade como procedimento hermenêutico. Logo, o signo é um lugar de conflito, pois a sociedade, com as suas contradições, é parte integrante do discurso. Daí a noção de *cronótopo* (Bakhtin, 2002: 2011), tal como já referida anteriormente, relativa à capacidade discursiva de produzir relações espaço-temporais, estando, pois, na base do diálogo entre a história e a literatura, tanto em sentido restrito como em sentido lato: variantes transistóricas do discurso, de natureza “bifocal” (Holquist, 1990: 113).

Assim, a literatura de viagem passa tanto por questões relativas aos gêneros literários e discursivos como pelo conteúdo e experiência das viagens, recaindo na construção de imagens e estereótipos que servem tanto à criação de novos discursos literários como à sua subjetivação em termos socioculturais.

1.2. Buscas e Encontros na Amazônia

Considerando a região amazônica uma “zona de contato” (Pratt, 1999: 31), os relatos das viagens sobre a área documentam encontros coloniais, “pós” e neocoloniais, tratando-se, em sentido mais restrito, da representação de uma “fronteira colonial”. Essa representação baseia-se em diversos princípios: descoberta, exploração científica, fronteira, religiosa e comercial.

Ana Pizarro (2009) considera que as viagens de Pizarro e Orellana, que tiveram por cronista, como já se disse, Gaspar de Carvajal, e a de Pedro Teixeira, cujo cronista foi Cristóbal de Acuña, como também acima referido, foram importantes no contexto da representação da Amazônia: a primeira, porque relata o primeiro contato dos europeus com a região; a segunda, porque retrata um período que leva à demarcação de fronteiras.

Já a expedição de Úrsua/Aguirre passou de uma viagem de exploração a uma jornada de libertação americana da coroa espanhola. Lope de Aguirre enviou uma carta ao Rei de Espanha reportando-se às injustiças que se passavam na América e, em meio ao que ocorreu na expedição, mostrando a sua rebeldia, o “*principio separatista, libertador de la corona española, que aquí se ve favorecido por el aislamiento geográfico*” (cf. Pizarro, 2009: 52). Além disso, delineia “*la imagine de la Amazonia con una dimensión nueva*”, pois já não se trata mais da busca do Eldorado ou da aventura.

No caso do relato de Acuña, o texto possui um sentido prático, que é, afinal, a tarefa que lhe foi dada pela Audiência de Quito, mas não deixa de apresentar a Amazônia como paradisíaca e de lançar mão da humanização da natureza: “*el sujeto de la enunciación parece submergir se en la grandiosidade de belleza natural*” (Pizarro, 2009: 53). Diante do assombro, prefere dar um cunho mítico ao seu relato, mas acaba por fornecer informações precisas: sejam elas geográficas (latitudes, longitudes, léguas), econômicas (frutos, riquezas minerais e fertilidade da terra), ou antropológicas (festas, ritos e costumes indígenas).

Saragoça (2000: 24) considera que, embora de acordo com o Tratado de Tordesilhas a área litorânea pertencesse a Portugal e a área amazônica à Espanha, a região mais parecia terra de ninguém: se, do lado dos portugueses, foram realizadas as expedições de João de Barros e Aires da Cunha (1535), além daquela empreendida por Luís de Melo da Silva (1554), do outro, os espanhóis realizaram as viagens de Vicente Yáñez Pinzón (1500), Alonso Mercadillo (1538), Gonçalo Pizarro e Francisco de Orellana (1540-1541) e Pedra Úrsua e Lope de Aguirre (1561), o que se verifica pelos relatos de seus cronistas oficiais, evidenciando-se que houve sucessivas tentativas fracassadas de conquistar a região. Quando Pinzón se deparou com o Amazonas, referiu-se a este como “mar de água doce” ou “*Santa Maria de Las Águas Dulces*”⁶.

Alonso Mercadillo chegou até a “província” dos mayanas, atual Província de Loreto, no Peru, mas foi Francisco de Orellana quem conseguiu navegar, pela primeira vez, todo o curso do “Grande Rio”. Inicialmente comandada por Gonçalo Pizarro, a viagem tinha por objetivo a busca do “País da Canela”, num Peru que se tornara o centro de dispersão da conquista ibérica. Ali, circulavam “as mais fantasiosas notícias que encontram receptividade em espíritos sequiosos de aventuras e riquezas” (Ugarte, 2009: 18), o que facilitava o recrutamento de aventureiros para as expedições.

⁶ Os nomes indígenas do Amazonas são “Paraguaçu”, “Solimões”, “Guyerne” e “Pará”. Antes de receber o nome atual, também foi chamado de Rio Orellana.

Essas notícias também foram recolhidas pelos cronistas régios⁷, sendo este o caso de Fernández de Oviedo, que comenta:

una cosa tan nueva a los christianos: y tan grande y maravillosa como es la navegación del grandíssimo río llamado el marañon, que yo incurriera en mucho descuydo y culpa sino diera noticia della a V. S. Rma... [os espanbóis] dizem que desde aquella boca del rio marañon, por donde salieron a esta mar, hasta Cubagua... ay quatro çientas leguas, y en el água dulce antes de topar la salada nauegaron 1700, y mas. (Fernández de Oviedo, in Asensio, 1949: 6-7)

A cada expedição, produziam-se relatos que serviam à propaganda imperial, reforçando o discurso sobre o heroísmo dos descobridores, com o objetivo de convencer os súditos a aventurarem-se na conquista da Amazônia. A este fato somam-se a ação e o discurso religioso no contexto da Contra-Reforma. Mais tarde, já no século XVIII, foram realizadas viagens científicas com o objetivo de recolher dados sobre a natureza e as riquezas da região.

França (2008: 21) considera que se os textos franceses, como os de Jean de Léry e Michel Montaigne⁸, criaram – filosoficamente – a América para a Europa, os escritos espanhóis o fizeram do ponto de vista da mitologia, inaugurando um vocabulário sobre o que então se nomeava “Novo Mundo”, que perduraria por muito tempo, ativo no Ocidente. Entre os elementos usuais estão, justamente, as referências ao clima ameno e temperado e ao Eldorado, um lugar onde viveria um cacique que trajaria ouro, renovando as suas vestes através do banho nas águas de um lago dourado, a *Laguna Parime*.

A partir de 1640, com o fim da união entre as coroas ibéricas, Portugal avançou sobre o território amazônico, antes espanhol, e a França voltou seus interesses para a Guiana Francesa e para a América do Norte, o que fez com que o Brasil só reaparecesse na ensaística francesa no século XVII, com Charles-Marie de la Condamine, e na obras *Histoire des Amazones anciennes et modernes* (1740), de Claude-Marie Guyon, e *Fragments de l'Amazonie* (1795), de Bernardin de Saint-Pierre. Guyon dedica um capítulo de seu livro ao reavivamento do mito das Amazonas no continente americano, enquanto Saint-Pierre considera a América um local propício à utópica regeneração dos europeus. Gomes (2004) declara que

⁷ Entre os cronistas das Índias, destacam-se Francisco Lopes Gomara, que escreveu a *História General de Índias* (1552), Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés que produziu *Historia general y natural de las Indias* (1535). Destaca-se ainda Pedro Mártir de Angleria, que escreveu *Décadas del Nuevo Mundo* (1530). No Brasil, Francisco Adolfo de Varnhagen publicou *História Geral do Brasil*, em 1851.

⁸ Segundo compreende Lestringant (2006: 28) nos ensaios de Montaigne, o Brasil antropofágico serve de modelo para a descrição do México asteca e do Peru inca, produzindo, conforme definido pelo antropólogo William Sturtevant (1988), um “fenômeno de contaminação”, a “tupinambização”: as características étnicas e culturais próprias dos tupinambás são estendidas à totalidade do continente. Essa “tupinização”, segundo Lestringant, é contraposta à romanização dos norte-americanos.

⁹ Ao estudar *Singularidades da França Antártica* (1558), de André Thévet, e *História de uma viagem feita à terra do Brasil* (1578), de Jean de Léry, Lestringant concluiu que estas narrativas desempenharam uma função importante na visão que os europeus iriam formar do Brasil: uma terra aprazível, abundante de frutos, exuberantemente verde, que tinha, por oposição, habitantes moralmente corrompidos. Com a colonização, esse estereótipo passa ao colono branco (bruto, e atroz) e, na sequência, ao mestiço através do tópico da corrupção das raças. Em *Le Brésil de Montaigne - le Nouveau Monde des "Essais"- 1580-1592*, Frank Lestringant estuda a forma como se deu a transferência das virtudes do mundo antigo para o novo e como a cultura de alguns povos nativos influenciaram a ideia que se tem da América. A alegoria da América, nua e inocente, por exemplo, que se ajusta à figura idealizada do brasileiro, tem sua origem na cultura Tupinambá.

os rios da Prata e Amazonas estão entre os aspectos que mais chamaram a atenção dos europeus na América: “repetidamente evocados na crônica e na cartografia quinhentista, eles se consagram como marcos geográficos fundamentais do novo mundo” (2004: 12).

Por outro lado, o discurso proveniente do pensamento cristão julgará que a terra representa o seguro, e a água, por sua vez, simbolizará o inseguro. Qualquer espaço onde haja esses dois elementos (caso da Amazônia, onde água e terra alternam-se) permanece como que indefinido, por isso, cercado de medos. São muitos os exemplos religiosos ligados ao Amazonas: no Éden, nasceria um rio que desembocaria em quatro. Em suas margens, haveria riqueza, mas o local também se pautava pela inversão: riquezas abundantes, mas povoado de monstros, como se evidenciará nas crônicas analisadas (cf. Gomes, 2004: 12).

Alguns mitos, como os do Eldorado e das Amazonas americanas, mesmo tendo sido difundidos pelos espanhóis, também são encontrados na ensaística francesa, inglesa e portuguesa. Somam-se aos dados míticos os práticos: a busca por riquezas naturais. Assim, as crônicas sobre a conquista da região localizada a oeste dos Andes evidenciam o modo como os espanhóis chegaram à principal artéria que conduz ao sistema fluvial amazônico: primeiro, através do Napo; depois, pelo Orinoco. Antonio Porro (1993: 20) demonstra que os relatos de viagem sobre a região também permitem o acesso a dados sobre as populações que viviam na calha do “Grande Rio”. Estas foram dizimadas, enquanto outras populações foram transferidas para o local (índios que viviam em terra firme e que tiveram de adaptar-se ao novo espaço).

Em 1580, Portugal perdeu a sua soberania, estando, a partir de então, sob o jugo da coroa espanhola. Com isso, as colônias portuguesas acabaram cobiçadas por outras coroas europeias. Franceses, holandeses e ingleses começaram a estabelecer-se no território que hoje é a região Norte do Brasil, o que levou Portugal, que mantinha, nas colônias, uma certa independência com relação à Espanha, a investir na conquista da região.

Em 1603, quando Diogo Botelho era Governador-geral do Brasil, Pêro Coelho de Sousa foi enviado em expedição à Serra de Ibiapaba para a conquistar, mas foi interceptado pelos tabajaras, aliados dos franceses, só conseguindo o intento depois de algum tempo de batalha. Em 1612, Daniel de La Touche decidiu fundar uma colônia a sul da Linha Equinocial. Em contrapartida, e no mesmo ano, Felipe II autorizou o Governador-geral do Brasil a explorar o Maranhão, e este nomeou Jerônimo de Albuquerque capitão da jornada. Após um período de lutas, houve um acordo entre os portugueses e franceses, com o qual o governo central (Madrid) não concordou, o que levou Alexandre de Moura, então governador da Capitania de Pernambuco, a enviar, em 1615, Francisco Caldeira Castelo Branco para combater os franceses. Castelo Branco contou com valiosas informações de soldados franceses (que também serviam de “línguas”) e do próprio Daniel de La Touche. (cf. Saragoça, 2000: 16). Segundo informa André Pereira (1616: 3), os portugueses só chegaram à Baía de Guajará, onde hoje é Belém, em 1616, quando fundaram o Forte do Presépio.

Durante os primeiros anos, os portugueses dedicaram-se à construção das bases da futura cidade, mas foram interrompidos, em 1616, por um ataque tupinambá. O movimento propagou-se até o Maranhão, envolvendo grande parte das aldeias daquela nação, sucedendo-se perseguições a estes índios até 1619. Em 1621, a coroa espanhola confiou aos portugueses a tarefa de subir o Amazonas, de modo que, até 1623, e sob ordens expressas de Madrid, eles se dedicaram, a expulsar os “hereges” do

rio Amazonas. De 1616 a 1624, as capitanias do Norte estiveram ligadas ao Brasil. No entanto, neste ano, por alvará real, foram separadas, constituindo, então, duas colônias: o Grão Pará e o Brasil.

Ocorre, neste contexto, em 1637, uma viagem de subida do Amazonas, chefiada por Pedro Teixeira, que partiu do Maranhão, com 45 canoas, setenta soldados e mil e duzentos flecheiros e remadores indígenas, buscando confirmar a comunicação entre o oceano Atlântico e o Peru. Sendo Quito o destino final, a viagem de regresso foi autorizada pela Conferência de Quito, que nomeou os padres Cristóbal de Acuña e André de Artieda como cronistas oficiais da expedição. A subida do Amazonas, porém, foi registrada pelo próprio Pedro Teixeira e por Maurício de Heriarte.

A viagem de Pedro Teixeira também serviu para que se percebesse o potencial da região, que, além de metais preciosos, também podia oferecer cacau, canela, arroz silvestre, cravo, salsaparrilha, cana-de-açúcar, peixe-boi, caça montês e mão-de-obra indígena. As fronteiras amazônicas, porém, ficaram indefinidas até 1777, quando foram delimitadas pelo Tratado de Santo Ildefonso. Para que tal espaço tivesse suas fronteiras definidas, foram realizadas expedições de demarcação, que coincidiram com a viagem científica de Alexandre Rodrigues Ferreira. Ângela Domingues (1991: 11) considera que houve um “tempo das bandeiras” e um “tempo das bandeiras científicas”, com mediação do saber pelos indígenas em ambos os casos.

Após o Tratado de Madrid (1750), afirma-se o Iluminismo, e a Europa tenta garantir o seu domínio através da ciência: os relatos científicos passam a articular “justificativas político-administrativas, políticas e econômicas” para o domínio da “fronteiras coloniais” (Domingues, 1991: 11).

Durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)¹⁰, irmão do Marquês de Pombal, as únicas informações técnicas de que se dispunha eram as de Charles Marie de La Condamine (1745) e Jean Godin de Odonais (1750). Impuseram-se, então, as políticas ilustradas pombalinas, elaborando-se mapas, roteiros, etc., pensando-se potencialmente a Amazônia por suas especiarias e “drogas do sertão”, como um novo Oriente. Foram criados povoamentos estratégicos, determinaram-se rotas fluviais, construíram-se fortes, implementaram-se culturas (como as do café, linho, algodão, tabaco, salsaparrilha, cravo, etc.), proibiram-se as relações comerciais com outros países e a cidade de Belém assumiu um importante papel no abastecimento da economia europeia, localizando-se as atividades de colonização às margens dos rios Negro, Japurá, Içá, Branco, Xingu, Tapajós e Solimões. Por outro lado, a preocupação em manter o controle do eixo Madeira-Amazonas levou à proibição da navegação em qualquer rio que conduzisse a Cuiabá ou a Goiás, já que o caminho fluvial Belém-Quito havia-se tornado público. (cf. Domingues, 1991: 11). É nesse panorama que se realiza a viagem científica de Alexandre Rodrigues Ferreira. No entanto, apesar da reunião de um grande número de espécies animais e vegetais, os seus dados não foram sistematizados. Para realização de seu trabalho, Ferreira teria lido Jean de Léry, Pedro Magalhães Gândavo (cf. Domingues, 1991: 45), entre outros, mas também se valeu de inquéritos aplicados a informantes nativos.

¹⁰ Neste período, o Pará estava subordinado à capitania do Maranhão e tinha contato direto com a metrópole. Em 1751, foi criada a Capitania do Grão-Pará e Maranhão, que compreendia o Maranhão, o Amazonas, Roraima, Pará, Amapá, Maranhão e Piauí. Em 1755, criou-se a Capitania de São José do Rio Negro, desmembrada do Estado do Grão-Pará e Maranhão, compreendendo territórios hoje equivalentes ao do atual Estado do Amazonas e parte de Roraima

As expedições de demarcação¹¹ eram compostas por técnicos (engenheiros, matemáticos, soldados) que incidiram, quase sempre, nos rios Japurá, Negro e Branco. São exemplo as expedições chefiadas por João Henrique Wilkens, José Simões de Carvalho e Pedro Alexandrino Pinto de Sousa, que partiu de Tefé em 1781 e teria chegado até as cachoeiras de Caputi e Grande, avistando cordilheiras. Em 1781, Almeida Serra e Silva Pontes apresentaram dados sobre as nascentes dos rios Tocantins, Içá, Japurá e de seus respectivos afluentes. No mesmo ano, Lobo Almada prepara uma expedição para a região do rio Branco (Uraricuera) até a cordilheira, para determinação da fronteira com os espanhóis e com aos holandeses. Houve, ainda em 1782, uma expedição que chegou a Cachoeira Grande, explorando os afluentes Meassi e Cunhará, encontrando os Mauás e recolhendo informações sobre as missões espanholas de Popayan, São Francisco Solano e Santa Maria. Apesar destes esforços e da elaboração de mapas, não se chegou a um consenso, e as expedições cessaram, o que ocorreu, possivelmente, devido ao esmorecimento das tensões entre Lisboa e Madrid. Após este período, foram realizadas, entre 1785 e 1787, a delimitação do complexo fluvial Japurá-Uapés-Negro e observações nos rios Içá, Tocantins e Japurá. (cf. Domingues, 1991:46).

Também se realizavam expedições em direção a Mato Grosso e ao Javari, de modo a proteger os veios auríferos desta região. Verificou-se, então, que o curso do Javari era menor do que se esperava, mas que o Tratado de Santo Ildefonso colocava o Madeira na parte portuguesa. Ficou evidente que a desconfiança era recíproca entre as duas coroas ibéricas, o que fez com que se pensasse na criação da cidade de Manaus (cf. Domingues, 1991: 47).

No contexto dessas delimitações, sobressai o nome de Gama Lobo Almada, que chefiou a fortaleza de São José de Macapá em 1788, acumulando as funções de governador e capitão geral da Capitania do Rio Negro. Ângela Domingues (1991: 20) também considera marcante o trabalho dos cartógrafos, na medida em que fizeram anotações de campo, cruzando-as com informações dos indígenas e dos práticos.

Como as viagens de demarcação, as viagens científicas supõem, antes de mais, uma estratégia de domínio europeu. A viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira ocorreu ao mesmo tempo que as expedições de demarcação de divisas; logo, o caminho que seguiu foi regulado pelos acessos fluviais, percorrendo os rios Negro, Branco, Calabres, Uaupés, Içana, Ixié, Araçá, Padauri, Dimiti e Tocantins, incidindo suas pesquisas na Ilha de Marajó e na cidade de Belém. O texto dessa viagem versa sobre o desenvolvimento econômico, o plantio, a agricultura, as potencialidades da terra, a falta de iniciativa dos colonos, o mau aproveitamento do solo, inadequação das culturas, etc.

As atividades de Rodrigues Ferreira na Amazônia podem ser pensadas de dois modos: os seus interesses científicos (fauna, flora, mineralogia, botânica, antropologia e etnografia, dados técnicos sobre distâncias, cor das águas, profundidade dos rios); o “reconhecimento da colonização portuguesa” na região (cf. Domingues, 1991: 59). As amostras recolhidas na expedição foram enviadas para o Real Jardim Botânico da Ajuda e para o Real Gabinete de História Natural, refletindo uma moda da elite europeia, que cultivava um gosto pelo exótico. Além disso, os desenhistas de Rodrigues Ferreira produziram uma parte iconográfica e registraram usos e costumes dos povos indígenas.

¹¹ “As expedições militares têm objetivo e cariz científico (reconhecer geograficamente o território, reformular dados, cartografar e medir) e a expedição científica insere-se no âmbito de uma política de colonização (justificar pelo conhecimento científico a área disputada).” (Domingues, 1991: 17)

As viagens dos naturalistas baseavam-se no *Sistema naturae* (1735), do sueco Carl von Linné. A França enviara, em 1735, um grupo de cientistas coordenado por Charle-Marie de La Condamine para a América do Sul e outros grupo para a Lapônia, com o objetivo de realizar estudos para determinar o formato da terra. Os relatos científicos dessas jornadas serão também relatos de viagem influenciados pelo modelo de Carl von Linné. Estas viagens servem, ao mesmo tempo, ao Iluminismo e à difusão de um repertório sobre o universo não europeu, reforçando a indispensabilidade de interferência do homem branco no espaço representado.

No caso brasileiro, após a independência do Brasil, em 1822, em função das políticas centralizadoras, as províncias do Norte ficaram isoladas do resto do país por algum tempo. Somou-se a isso a instabilidade social do período que antecedeu a chegada de Pedro II ao trono, tendo em vista, por exemplo, que o país passou por períodos de instabilidade em função da troca da tardia sucessão de Pedro I, ocorrendo, entre outros movimentos que o indicam a Cabanagem (1835), no Pará.

Outro momento importante na história da pan-Amazônia foi o ciclo da borracha, cujo auge se deu entre os anos de 1879 e 1912, com uma sobrevida entre os anos 1942 e 1945 quando, durante a II Guerra Mundial, Getúlio Vargas comprometeu-se com o fornecimento da matéria-prima aos Estados Unidos. O ciclo da borracha coincide com um período conturbado, já que vai do fim do império ao primeiro governo de Vargas, tendente à centralização do poder. Durante estes anos, houve imigração de nordestinos para o Norte do país em precárias condições de transporte, alimentação, higiene e salário, numa situação que poderia ser comparada com a escravidão. A conjuntura era semelhante no Peru, na Colômbia e na Venezuela, sendo agravada pela delimitação de fronteiras amazônicas entre estes países, o que favorecia a organização feudal dos seringais¹².

Nesse período em que se desenvolveram as principais cidades amazônicas (Iquitos, Manaus, Rio Branco e Belém) e em que se construiu o Teatro Amazonas e o porto de Iquitos, registram-se três importantes viagens à região: duas para demarcação de fronteiras e uma para investigar as denúncias sobre a violação dos direitos humanos em Putumayo. As de demarcação de fronteiras tiveram como cronistas Euclides da Cunha e José Eustásio Rivera¹³; a que se destinou a verificar a veracidade das denúncias foi registrada por Roger Casement.

Passada a euforia do segundo ciclo da borracha, a América do Sul foi varrida por regimes ditatoriais, cresceram os interesses internacionais na área amazônica e os governos dos estados-nações apressaram-se em criar postos militares nas fronteiras. No caso brasileiro, foi difundida a ideia de que a região era um “vazio geográfico”, criando-se, sob tal argumento, o Plano de Integração Nacional, que tinha por lemas “integrar para não entregar” e “uma terra sem homens para homens sem terra” e que previa o assentamento de famílias nordestinas nas margens das estradas amazônicas construídas neste período¹⁴.

¹² É o caso da região do Putumayo, que foi disputada pelo Peru e pela Colômbia, tendo sido também palco das especulações de bancos ingleses que financiaram as empresas de exploração de borracha de Júlio Cesar Arana, promotor de um verdadeiro genocídio dos boras e dos huitotos, acontecimento registrado pelo cônsul inglês Roger Casement em expedição realizada ente 1909 e 1911, com a finalidade de investigar o que se passava na região.

¹³ Além de participar em expedições de demarcação de fronteiras, José Esutasio Riviera publicou, sobre o tema da exploração da borracha, em 1924, o romance *La Voragine*.

¹⁴ Entres elas, a Belém-Brasília e a Santarém-Cuiabá. Também se previa a ligação com outros países e data dessa época a criação da Zona Franca de Manaus.

Mesmo os defensores da Amazônia, como Artur César Ferreira Reis, que, aliás, e talvez por esse motivo, publicou boa parte de sua obra durante o período militar, apresenta a região em *O impacto amazônico na civilização brasileira. A transamazônica e o desafio dos trópicos* (1972) através de um discurso marcado pela ideia da região como um “vazio”, passível de ser “civilizada”, e defendendo um “inventário dos recursos naturais” que evitasse “o puro assalto da floresta”. (Reis, 1972: 19).

O autor ressalta também a baixa qualidade de vida e a pouca estruturação da economia da região, baseada no extrativismo. Apesar disso, realça a persistência do homem amazônico em seu esforço para “criar condições de sobrevivência” (Reis, 1972: 31), procurando mostrar a Amazônia como um lugar habitável, opondo-se, portanto, à ideia de “trópicos” enquanto um local “hostil e indomável”.

Por outro lado, Reis (1972: 24) considera que, naquele momento, ainda não havia uma política fronteiriça amazônica, como havia sido feito em relação às fronteiras platina e atlântica. Era comum os jornais lançarem artigos sobre a região considerando-a um “vazio geográfico”, tal como é possível perceber em “Amazônia: um vazio cheio de riquezas” (Reis, 1972: 134). Outra preocupação da época, presente no livro de Arthur César Ferreira Reis, era a necessidade de integração com os outros países por onde se estendia a Amazônia, para protegê-la de interesses que lhes eram alheios.

Considerando que os historiadores dividem a história colonial da América em três momentos — o dos descobrimentos da existência da América pelos europeus (Colombo, Vespúcio e Cabral); o da conquista (Cortez, Valdivia); e, finalmente, o da colonização (cf. Mignolo, 1992) —, analisa-se, em 1.3, um grupo de relatos, assim classificados: relatos de achamento, de exploração, de catequese e viagens científicas (incluindo naturalistas e etnógrafos). Nesse grupo, incluem-se também relatos pós-coloniais: especificamente aqueles relacionados à demarcação de fronteiras e ao ciclo da borracha.

Ana Pizarro observa três importantes dados em alguns desses relatos: a presença do Eldorado, das Amazonas e a identificação da região com o maligno. As Amazonas são representadas a partir da imagem da mulher ocidental, não havendo estranhamento por parte dos cronistas, como se elas fossem um prolongamento do mundo natural. Já o mito do Eldorado encontra três variantes: o cacique dourado, a lagoa e o ouro em pó. Demétrio Ramos Perez (*apud* Pizarro, 2009: 73) considera que este mito teve a sua origem no continente, embora a sua estrutura seja europeia. Sua origem estaria ligada à busca de Sebastián de Benalcázar, conquistador espanhol que procurou o Eldorado na Colômbia, próximo ao rio Madalena, em 1535 (cf. Holanda, 1992: 33), mas o mito também pode ser identificado com a busca do Graal e do Bezerro de Ouro.

A Amazônia, um espaço múltiplo e fractal, teve essa condição acentuada com a instabilidade gerada pela chegada dos europeus, já que houve perda de referências culturais e a convivência de variados sistemas pareceu aumentar a sensação de desordem. A narrativa dos cronistas acabou por identificar com o demônio essa condição múltipla do espaço amazônico, que hoje é compreendido como riqueza. (Pizarro, 2009: 75).

Como os viajantes tinham por modelo discursivo os relatos míticos antigos, a aventura representava a concretização de uma memória anterior, que, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda (2004/4: 33-4), parece ser mais atenuada nos relatos portugueses, dando lugar a uma percepção mais sossegada, quase fatalista, da realidade, o que, em certas situações, favorece a descrição.

Também é de considerar, por outro lado, que o momento da chegada dos europeus à América põe em curso a possibilidade de explorações científicas que impulsionaram a modernidade, contribuindo para que o Ocidente, mais que um lugar geográfico, se firmasse como uma referência cultural de

superioridade. Ou seja, o inventário de povos e de riquezas americanas favoreceu a sua subalternização, pois o viajante-cientista “*no observa para generar conocimiento nuevo, observa para constatar. E establece de inmediato su paradigma de superioridad, de la civilización, de la racionalidad*” (Pizarro, 2009: 90). Por outras palavras: surge uma forma eficaz de naturalizar o mito da superioridade europeia, favorecendo a criação da “consciência planetária” da Europa. (cf. Pratt, 1993: 63).

O sistema de Lineu determinava quatro parâmetros para a descrição da natureza: forma, posição, número, tamanho relativo. Essas formas de mapeamento do mundo estão ligadas às buscas comerciais exploráveis, daí que o encontro entre a pessoa e a própria subjetividade do explorador deixe de ter lugar na narrativa. O mundo era um caos ao qual o sistema de Lineu poria ordem. Assim, expedições científicas podem, na opinião de Mary-Louise Pratt, ser comparadas com processos totalizadores ocorridos com a circum-navegação. (cf. Pratt, 1993: 64).

A já referida viagem de La Condamine foi considerada um triunfo diplomático, pois, até então, as colônias espanholas estavam fechadas para outras nações europeias, mas, desta vez, Felipe V aproveitou a oportunidade para agir como um monarca ilustrado. Na prática, a expedição foi um fracasso, os seus membros foram, por diversas vezes, barrados em postos coloniais e, por fim, dispersaram-se, só voltando para a Europa décadas mais tarde. No entanto, o relato de La Condamine¹⁵ foi muito lido.

Mas há também um grupo de relatos que tendem para o que Mary Louise Pratt (1999: 157) chama “padrão sentimental” e que constituem “uma poderosa forma de representação colonial ou da fronteira imperial”. Surgiram por volta de 1760 e incluem descrições de naufrágio e histórias trágicas, incluindo também textos de prisioneiros que, em muitos casos, transformavam-se em cônjuges ou amantes dos seus opressores, o que parece significar que “o sujeito doméstico do império” (Pratt, 1999: 157) estava sempre preparado para viver novas paixões. É o caso de François de Vaillant, cientista de formação, que realizou investigação na África do Sul entre os anos 1781 e 1785, mas, em 1790, publicou *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, um texto carregado de *sensibilité* rousseauiana, no qual ele próprio é o herói da história. (cf. Pratt, 1999: 160).

Com o crescimento do mercado editorial, passaram a existir, relativamente às “fronteiras coloniais”, dois tipos de relatos: o letrado e o sentimental. Seguindo a tendência de profissionalização do gênero, a obra de John Stenden reúne as diferentes perspectivas dos relatos de viagem: a naturalista, a histórica, de aventuras, a etnográfica, a descrição social, com traços de militarismo e exotismo.

Foram as viagens de La Condamine e o sistema de Lineu que marcaram o início de uma nova época de exploração no interior das colônias, fazendo com que os objetos fossem nomeados e, assim, retirados do caos. A sistematização da natureza ampliou a exploração mercantil, pois o século XVIII processou-se sob a forma de catalogação, já que a História Natural fornecia dados para o controle das colônias. As viagens científicas serviram, ao mesmo tempo, ao iluminismo e à propagação de um repertório comum sobre o mundo não europeu difundido entre a burguesia nascente, o que só reforçava a necessidade de intervenção do homem branco no mundo representado nos relatos.

¹⁵ Pratt (1999: 51) considera que a única “amazona” real que cruzou a selva foi Isabela Godin de Odenais, que se casou com um dos membros da expedição de La Condamine, Jean Godin de Odenais. Após o esfacelamento da expedição, Mme. Godin ficou em Belém e seu marido partiu para Caiena, onde ficou por dezessete anos tentando o visto para retornar à França, o que fez com que ela decidisse subir o Amazonas com a ajuda de familiares e empregados.

Paralelamente ao sistema de Lineu, a viagem romântico-naturalista de Humboldt marcou uma nova forma de ver a América. Tal fato coincide com a independência da maior parte dos países sul-americanos, o que tornou imprescindível “reinventar a América”: por parte dos americanos, tratava-se de uma necessidade de “auto-invenção”; por parte dos europeus, de busca de zonas comerciáveis. No momento em que tal ocorre, a estrutura social americana já era intensamente plural, e quando Humboldt e Bonpland principiam sua trajetória, as lutas independentistas entravam em pleno vigor. Humboldt criou, assim, um modelo de natureza americana que não é “coletável” e nem “reconhecível”, mas que remete para uma essência “dramática” e “extraordinária” (cf. Pratt, 1999: 212).

Pratt (1999: 213) considera que o mérito do sábio alemão foi combinar “a especificidade da ciência” com a “estética do sublime”, invocando não apenas a natureza centrada no visível, mas também o invisível. Ao modo dos românticos, ele metamorfoseia a paisagem, inicialmente apresentada como estática, num espetáculo de “movimento e vitalidade”. Como admirador de Colombo, que, não encontrando o Gran Khan de Marco Polo, atribuiu um valor estético à América, Humboldt estetiza o continente, sem colocar à parte a natureza primeva do espaço americano.

Na opinião de Pratt (1999: 237), o Romantismo molda o discurso de Humboldt, mas, na medida em que ambos tratam da América, também o Novo Mundo marca o discurso romântico, pois, com exceção de Schiller, os românticos tendem para “zonas de contato”. Em *Imagens da natureza* (1808), Humboldt define o vasto espaço americano a partir de três ícones particulares: as superabundantes florestas tropicais (a Amazônia e o Orinoco), as montanhas de picos nevados (cordilheira dos Andes e vulcões do México) e as vastas planícies interiores (*llanos* venezuelanos e pampas argentinos).

Os “viajados”, aqueles que transitavam pela “fronteira colonial”, no dizer de Pratt (1999: 236), recolham informações com os nativos, mas, no caso de Humboldt, o cientista se deparou com um conhecimento já produzido na América, pois alguns países tinham um sistema universitário estabelecido, embora desconhecido na Europa. O viajante alemão transfigurou para Europa os conhecimentos produzidos pelos americanos, numa espécie de “jogo de espelho”, já que algumas de suas ilustrações, por exemplo, lembram a arte andina.

Após 1825, quando os processos americanos de independência estavam em fase de consolidação, circularam pela América muitos viajantes ingleses que inauguraram um novo tipo de discurso, o “discurso civilizador” (Pratt, 1999: 252): o que se conquista são itinerários comerciais e não reinos; os desafios são os logísticos; a negligência dos habitantes em relação à terra passa a ser pedra de toque dos relatos deste período. O edênico e o pastoral são, geralmente, substituídos por uma visão extrativista modernizadora, ou melhor, o espaço do continente deveria ser transformado num cenário de indústria, e a “massa indolente” em mão de obra assalariada. (Cf. Pratt, 1999: 267).

Mary Louise Pratt (1999: 259) considera que, no caso do relato de Gaspar Molien, *Viagens na República da Colômbia* (1824), a floresta não é mais descrita a partir da “densidade semântica”, mas como o lugar das ausências; “a beleza é encontrada em cenários domésticos” que lembrassem a França, havendo, por isso, necessidade de intervenção, uma “anti-conquista” (Pratt, 1999: 32) ou conquista justificada¹⁶.

¹⁶ Pratt (1999) analisa o discurso de algumas mulheres que estiveram no Peru e no Chile durante o mesmo período. Entre eles os de Flora Tristán, *Peregrinações de uma paria* (1838), e Maria Graham, *Diário de uma estada no Chile* (1824), que retratam questões sociais, guerras civis, prisões, etc., e onde não deixa de haver julgamentos sobre o comportamento dos habitantes.

Esta forma de representação teria atingido os crioulos, que acabaram por transfigurar o discurso europeu, “auto-modelando” a própria imagem e fazendo uma “auto-etnografia” (Pratt, 1999: 33). Já no modernismo hispano-americano, ocorre que,

“ao recuperar o exótico, o realista mágico recupera uma mensagem da fronteira: suas ficções (*Robinson Crusoe*) são minhas realidades (*Mas-a-fuera*), seu passado é meu presente; o que para você é exótico (um mundo sem mensuração do tempo por relógios) é meu dia-a-dia (o interior argentino)” (Pratt, 1999: 135).

Verifica-se, assim, que o discurso dos relatos de viagem permite estudos variados sobre as “fronteiras coloniais”. Nestes termos, analisando os relatos ibéricos das viagens sobre a região amazônica, Porro (1996) diferencia, a partir da forma como os mitos nativos foram registrados por Carvajal, Heriarte e Acuña, os tipos de ocupação do espaço do Alto Solimões e do Baixo Amazonas no período pré-colonial. Heufemann-Barría (2009) identifica elementos como a honra e a traição, e ainda elementos ficcionais medievais – *magicus*, *miraculosus* –, conforme categorias propostas por Jacques Le Goff, nos textos de Carvajal, Vásquez e Acuña.

Utilizando-se de um *corpus* similar, Ugarte (2009) acrescenta que, se após três séculos da chegada dos ibéricos à América, a Amazônia ainda não estava totalmente conquistada, os documentos coloniais demonstram que o estuário do rio Amazonas era conhecido pelos espanhóis, mas, de fato, as ações para conquistar o território foram empreendidas após a consolidação da conquista do império incaico. Das entradas resultaram as míticas histórias sobre o País da Canela, o Reino de Eldorado, o Reino de Omágua e o Reino das Amazonas. O historiador demonstra que, nos cronistas, também se encontram traços do comércio intertribal, da alimentação, da importação de vocábulos das línguas caribenhas para a zona do estuário, da organização política local e da projeção da ordem feudal. Por este motivo, classifica-os como “conquistadores-cronistas”. (cf. Ugarte, 2009: 23).

Considerando que a ideia de Amazônia é buscada, pelos cronistas espanhóis, na mitologia sobre o oriente, Gondim (1994) afirma que os mitos orientais foram sumariamente aplicados ao local, dando vasão à busca do paraíso, da fonte da juventude e de outros mitos, o que a leva a afirmar:

“contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída; na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes” (Gondim, 1994: 9).

Por se tratar de uma floresta compacta, as demandas serão associadas à busca por seres exóticos (monstros, mulheres guerreiras, etc.), retirados também estes dos relatos como os de Colombo e Marco Polo. Esses elementos serão ora contrapostos, ora retomados por romances europeus como *A Jangada* (1881), de Júlio Verne, *O Mundo Perdido* (1912), de Conan Doyle, e *A Árvore que Chora* (1943), de Vicki Baum, também analisados pela autora, e cruzam o pensamento medieval dos primeiros relatos sobre a Amazônia com o pensamento determinista do século XVII. Tais crônicas sobre a região amazônica também evidenciam como os povos ibéricos chegaram à principal artéria que conduz ao sistema fluvial amazônico – o Paranaguá (rio Grande) –, a forma como as fronteiras se foram estabelecendo,

cabendo aos portugueses a maior parte do continente, e, por fim, o modo como os cientistas e os aventureiros percorreram a região.

1.3. As Múltiplas Vozes nos Trânsitos Coloniais e Pós-coloniais

1.3.1. Viagens de achamento

Inserem-se, neste grupo, as viagens de Francisco de Orellana e Gonçalo Pizarro (1540-1541), a de Pedro da Úrsua e Lope de Aguirre (1560), Laureano de La Cruz (1561), e a de Pedro Teixeira (1641). Como já se disse, Gaspar de Carvajal e Cristóbal de Acuña foram, respectivamente, os cronistas das viagens de Orellana e Pizarro, enquanto a expedição de Aguirre não contou com cronistas oficiais, mas foi narrada por dois soldados, testemunhas oculares, Francisco Vásquez e Alonso de Pradarias, tratando-se de dois textos muito semelhantes, mas com algumas diferenças no que respeita às atitudes dos soldados face a Aguirre).

Há ainda as relações de Martin de Saavedra y Guzmán, *Descubrimiento del Río de las Amazonas y sus dilatadas provincias* (1636-1637); Alonso Rojas, *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy S. Francisco de Quito, y declaración del mapa donde está pintado* (1636); e de Manuel Rodríguez, *El Marañón y el Amazonas* (1633-1701).

O relato de Gaspar de Carvajal, *Relación del descubrimiento del Río de las Amazonas* (1541), é um dos mais conhecidos textos sobre o rio Amazonas, justamente por se tratar do cronista da primeira viagem (organizada por europeus) que percorreu todo o curso do “Grande Rio”. Entretanto, se os mitos inseridos na narrativa de Carvajal ainda persistem na literatura sobre a Amazônia, mesmo que de modo descentrado, a exemplo dos mitos das Amazonas e do Eldorado, o mesmo não ocorre com as representações (grandes povos organizados em províncias) que o cronista fez dos povos indígenas em seu relato.

No que respeita à viagem relatada, Pedro Henriquez Orteña, prefaciador da edição consultada (1995: 9), afirma que Pizarro chegou ao rio Amazonas por acaso, já que a sua expedição tinha por objetivo encontrar o que então era conhecido como “o País da Canela”, uma região onde, segundo o imaginário da época, existiriam numerosas caneleiras. Nesse período, as descobertas feitas pelos espanhóis teriam tido grande repercussão e chamado a atenção de aventureiros ávidos por riquezas¹⁷, e, além disso, o Ocidente estava fascinado pela América, “um mundo multicolor e deslumbrante”, “o mais próximo do paraíso” (Orteña, 1955: 9).

Segundo informa Orteña (1955: 18), a confusão entre a lenda do Eldorado e a lenda do País da Canela é comum entre os historiadores. O mito do Eldorado surge a partir da lenda de que, ao Norte de Quito, havia um cacique que se banhava em ouro. Todavia, Pizarro saía de Quito em busca do *País*

¹⁷ Com base nas expedições referidas por José Toríbio Medina (1960: 197), Dóris Cypriano (2007: 71) afirma que houve um número significativo de expedições de exploração (de *encomenderos*), que, após a divulgação da descoberta de Orellana, cujas notícias falavam em reinos extensos, saíam de Quito, fosse com o objetivo de enriquecer, fosse para buscar mão-de-obra indígena nas margens dos rios Huallaga e Ucayali, fosse para ir até o Putumayo e o Japurá para “erigir construções, trabalhar na agricultura e pecuária, abastecendo a sociedade colonial de gêneros de primeira necessidade.”

da Canela¹⁸, e, não o encontrando, enviou, sob a chefia de Orellana, um grupo de soldados em busca de alimentos. Estes, que encontraram o rio Amazonas, só teriam achado comida depois de sete dias de navegação ao sabor da corrente, mas negaram-se a remar contra a corrente para levar os alimentos ao grupo que ficara com Pizarro, o que teria motivado Orellana a seguir, buscando o Eldorado. Por essa razão, Orellana foi considerado traidor pela coroa espanhola. Permanece, ainda hoje, a dúvida sobre o assunto, mas, para Orteña (1955: 10), a expedição de Orellana aconteceu absolutamente por acaso. Além disso, seu feito parecia querer apagar a fama de todos os conquistadores que o precederam.

Os exploradores que seguiram com Orellana voltaram para Quito quase sem roupa e causaram má impressão aos habitantes desta cidade. Contudo, na visão de Orteña, ele havia realizado a mais notável viagem da história dos descobrimentos (1955: 10). Orellana necessitou explicar-se junto à Audiência de Quito por ter decidido prosseguir viagem sem o chefe da expedição, Francisco Pizarro. É neste contexto extremamente hostil que Carvajal apresenta seu relato.

Acredita-se que Carvajal era um homem *“joven, fuerte, animoso y de prestigio”*, que pertenceu, na visão de Orteña (Orteña, 1955: 27), a uma geração de extremos – o desejo de catequizar cegava os missionários, segundo José Toribio Medina (*apud* Orteña, 1955: 27). Relativamente à postura durante a viagem, nota-se que, ao contrário de Acuña, Carvajal, apesar de religioso, não interfere junto aos soldados para evitar confrontos. Além disso, estabelece uma relação de empatia com Orellana, iniciada no momento em que, supostamente, este teria traído Pizarro. Muitos consideraram que o relato de Carvajal foi forjado para defender Orellana, o que fez com que esta relação só fosse publicada depois de decorridos três séculos¹⁹.

Orteña entende ainda que a relação de Carvajal carece de emoção, pois nela prevalece a ideia de que os valores pessoais e a superação dos obstáculos eram a única força que movia os viajantes. Já na visão de Medina, a simplicidade do relato torna-o interessante, *“porque la prolijidad engendra el fastidio, causa menosprecio e contradice la autoridad”* (*apud* Orteña 1995: 33).

Carvajal enaltece a figura de Orellana: por isso, narra a divisão da expedição em duas, justificando o fato pela necessidade de o capitão Orellana ir ao encontro de Pizarro pedir-lhe autorização para ir em busca de alimentos. Fala ainda de nativos pacíficos que colaboraram com Orellana (conhecedor das fragilidades de seu grupo e de alguma cultura indígena) na tomada de posse das terras em nome do rei de Espanha, embora agindo com cautela e diplomacia, mas refere também os conflitos com os índios, iniciados a partir do Médio Amazonas, e menciona ter havido encontros nos quais os membros da expedição foram servidos em vasilhas de ouro, quando as línguas e os povos passam a ser totalmente desconhecidos por Orellana.

Neste ponto, Carvajal compensa retoricamente a busca de Orellana: o conquistador procurava o *Eldorado*, mas acabou por descobrir uma região muito povoada, rica, culturalmente interessante, e ainda com indícios de tratar-se do verdadeiro *Eldorado*. Por outro lado, os conquistadores se teriam deparado com exércitos formados por mais de cinco mil homens. Além disso, Carvajal (1955: 82) afirma que

¹⁸ O país da canela aparece no texto de Colombo, ficando patente a ideia de que este estaria escondido atrás dos Andes. No que respeita a Pizarro, a canela encontrada era semelhante, mas não correspondia exatamente à indiana, muito apreciada na Europa.

¹⁹ Para alguns, Carvajal teria ocultado o relato. Outros acreditam que o cronista teria sido abandonado no Napo por Orellana, justamente por não concordar com a sua traição. Orteña (1955: 27) discute as razões que teriam levado Carvajal a ocultar esse relato, concluindo que tal fora feito porque, naquele momento, o Peru estava dominado pelos Pizarros, de forma que tanto o cronista como sua obra podiam ser censurados.

havia “*muchos caminos reales*” que davam para cidades (povoações) que podiam ser vistas do rio. Uma dessas povoações estendia-se por dez quilômetros.

A primeira nação encontrada pertenceria à Província de Aparia ou Aparian (da foz do rio Napo até São Paulo de Olivença), onde um grupo de nativos teria aconselhado os homens de Orellana a dormir numa aldeia despovoada. Estando os espanhóis nela, alguns nativos enviados pelo *cavique* de Aparia levaram-lhes comida, o que prova, na visão do cronista, a fidelidade daquele povo.

Tentando provar que as terras percorridas eram bastante povoadas, Carvajal fala das províncias de Machifaro (da foz do Tefé até o Coari), Oniguayal (de duas léguas acima do Coari até o Purus), Paguana (do Purus terminando acima do Negro), Tupinambarana (na Ilha de Marajó), Canduris e Tapajós (próximo aos rios Nhamundá e Trombetas) e de seus habitantes²⁰, sendo os Tapajós vizinhos e súditos das Amazonas.

A possibilidade de ter existido uma alta densidade populacional na região foi descartada pela ciência, porque o solo amazônico sempre foi considerado muito pobre. Além disso, um século depois, quando Pedro Teixeira percorreu a região, encontrou muitos povos, mas seu cronista, Cristóbal de Acuña, não fala de uma densidade populacional que corresponda àquela descrita por Carvajal. No entanto, é preciso considerar que a relação de Carvajal só foi publicada pela primeira vez trezentos anos depois de escrita, tempo suficiente para que a população da Amazônia sofresse mudanças.

Atualmente, cientistas das mais variadas áreas têm vindo a confirmar as informações do dominicano: descobriu-se que os nativos preparavam o solo para o plantio. Eduardo Neves, o principal pesquisador deste grupo de cientistas, encontrou cem pontos, nos quais recolheu provas da existência de antigas aldeias²¹ cerâmicas que remontam a um período anterior à era cristã e índices de existência de agricultura.

Porém, se o relato de Carvajal é o primeiro a tratar das populações que habitavam a calha do rio Amazonas, também é o primeiro a falar dos seres míticos que povoam a região. Entre eles, um exército de mulheres guerreiras a quem o grupo de Orellana combateu bravamente, saindo vencedor. A partir deste acontecimento histórico-discursivo inicial, outros relatos foram escritos, figurando em grande parte deles os mitos das Amazonas e do Eldorado.

Considerando o relato de Carvajal um texto inaugural sobre a Amazônia, buscaram-se outros relatos que complementam ou refutam a visão do dominicano, seja do ponto de vista da construção da ideia de Amazônia, seja pela importância histórica da viagem que relataram. Acuña é, certamente, o cronista que mais se aproxima de Carvajal: ambos apresentam um mundo multicolorido e belo; todavia, como já se disse, Acuña apresenta uma região menos habitada. Persistem e ampliam-se mitos, e os rios são referidos por seus nomes, o que indica que, mesmo que todo o curso do Amazonas não tenha sido percorrido por europeus durante o século que separa as viagens relatadas por estes dois cronistas, alguns dos seus afluentes já tinham sido navegados.

²⁰ A primeira província era habitada pelo povo mais tarde identificado como omáguas; a segunda, pelos machifaros, mais tarde identificados como asuaris; a terceira, pelos paguanas, que, pela localização, podem corresponder aos yorimans ou yurimáguas ou ainda solimões; a quarta, pelos tupinambás, que teriam imigrado do Nordeste; e a quinta, pelos tapajós.

²¹ Todas as referências ao cientista Eduardo Neves foram retiradas do documentário *As cidades secretas da Amazônia*, produzido pela *National Geographic*, Coleção Antigas Civilizações. Edição Portuguesa: Lusomundo Editores, Lisboa, 2009.

Encontramos índices deste fato no relato de Alonso Rojas, *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy S. Francisco de Quito, y declaración del mapa donde está pintado* (1636), que narra a viagem de dois leigos franciscanos, Andrés de Toledo e Domingos de Brieva, aos Encabelados, da região do rio Napo, cujo objetivo era a evangelização. Não se tratando do relato de uma testemunha ocular, o texto de Rojas não é importante do ponto de vista da apresentação de novidades, das notícias de descobertas, mas contribui para a construção do imaginário sobre o rio Amazonas.

As informações dele aproximam-se, no que respeita à população nativa, das de Carvajal, e constroem imagens que perduram sobre o “Grande Rio”:

“es este el famoso río las Amazonas, que core y baña la más fértil y pobladas tierras que tiene el imperio del Peru, y sin usar de hipótesis, o podemos calificar por el mayor y más célebre río de Orbe.” (Rojas, 2002: 219).

Rojas compara o Amazonas com o Eufrates, o Nilo e o Ganges, destacando-lhe a superioridade:

el río de las Amazonas riega más extendidos reinos, fecunda más vegas, sustenta hombres, aumenta con sus aguas a más caudalosos océanos: sólo le falta para vencerlos en felicidad, tener sus origen en el Paraíso, como de aquellos ríos afirman gravísimos doctores que lo tuvieron” (Rojas, 2001: 219).

O cronista argumenta ainda que se do Ganges, se afirmava possuir trinta afluentes e ter areais de ouro; do Eufrates, regar os campos assegurando colheitas abundantes; o rio Amazonas, além dos muitos afluentes, também possuía areias de ouro, guardava inumeráveis riquezas e, como “*afirman los que le han descubierto [...] sus campos parecen paraísos y sus islas jardines, y que si ayuda el arte a la fecundidad del suelo, serán entretenido paraísos y sus islas jardines.*” (Rojas, 2002: 219).

Assim como Rojas, Manuel Rodríguez (1633-1701), também jesuíta, dá notícias sobre o descobrimento do rio Amazonas em uma compilação dividida em seis volumes e intitulada *El Marañon y el Amazonas* (1684), que foca o descobrimento do rio, entradas e missões (principalmente na província dos Mayanas), além de fornecer notícias das reduções. Sendo os textos dos cronistas jesuítas propriedade da Companhia de Jesus, o missionário usa longos fragmentos dos escritos dos cronistas de sua ordem, ignorando, por exemplo, o texto do dominicano Gaspar de Carvajal e fazendo transcrições de até cinco páginas da relação de Acuña.

Nas páginas introdutórias, Rodríguez (1684) adverte o leitor para o fato de que a Europa só conhecia “*El Marañon*” graças aos relatos dos jesuítas. O “*Libro primero del descubrimiento del Marañon que hijo Gonçalo Pizarro, y de todas las naciones y las Montañas de la Comarca de Quito*” trata da notícia da descoberta das províncias do Amazonas, dando maior ênfase aos feitos de Pizarro e de Orellana e, também, às entradas feitas por missionários, em sua maioria jesuítas. Ao contrário de outras narrativas que evocam o poder do rei e a grandiosidade do Amazonas, este livro começa por recorrer a Deus, sendo este o soberano que teria permitido aos católicos enxergarem os povos ameríndios.

Dessa forma, justifica a tomada do poder pelos espanhóis, dizendo que o poder dos líderes indígenas do Peru e do México era efêmero. Para Rodríguez, a efemeridade do domínio dos chefes indígenas estaria comprovada pelo fato de as províncias além dos Andes não terem sido conquistadas pelo rei do Peru.

O cronista estabelece uma relação entre a descoberta da América por Colombo e o nascimento e trajetória de Inácio de Loyola, considerando que, embora Pizarro tenha tido notícias do ouro amazônico, o grande objetivo dos espanhóis deveria ser a pacificação das nações e sua evangelização. Seu discurso é, portanto, modelado com a finalidade de justificar a união entre a Igreja e o estado colonial. No mais, percebe-se também que, por se tratar de uma compilação, o material reúne alguns textos intercalados por longos escritos de Rodríguez.

A narração das buscas de autóctones pelo rio Marañon aponta para uma verdadeira cruzada em busca de “novas almas” (Rodríguez, 1684: 116), o que acabou por provocar a transferência de nativos para os aldeamentos ou missões organizadas pelos jesuítas.

Os aspectos religiosos são, portanto, importantes neste texto: o nativo e suas religiões, próximas ao paganismo, surgem transculturados ou estereotipados – os *pajés*, por exemplo, são tidos como feiteiros. Isso, porém, não impede que o autor busque em Acuña evidências de que a grande extensão de terra coberta por uma vasta floresta abrigava uma população considerável, o que seria favorável ao projeto jesuítico de catolicizar o mundo, ou seja, a “*América tan impenetrable*” era, na verdade, uma terra de “*promission*”. (Rodríguez, 1684: 94)

Rodríguez acentua o fato de que todas as entradas eram feitas tendo em conta os descobrimentos, e cita os “Aguirres”, “Orellanas” e “Pizarros” (Rodríguez, 1684: 94). Julga que, ao realizarem entradas, os seculares contribuíam para o ingresso de muitas almas no céu, razão por que ganhavam aqueles bens e riquezas materiais.

Embora o texto desse cronista fale de diversas entradas religiosas e de conquista, não se trata de um relato de viagem como os de Acuña e Carvajal e, muitas vezes, não se percebe bem quem foram as pessoas envolvidas nas viagens e quando ocorreu tal empreendimento. Apesar disso, discute, por exemplo, contradições ao nível retórico-discursivo, que estariam presentes nos relatos sobre a região, como é o caso do relato de Acuña a respeito do mito das Amazonas.

Do ponto de vista retórico, o autor usa muitos adjetivos – grande, impenetrável, etc. – e, no que toca ao gênero, a narrativa contém tudo o que era importante num relato de viagem: nomeia lugares, reconhece e identifica os rios e seus afluentes. Como se pode observar, os cronistas espanhóis apresentaram o Amazonas ao mundo como um rio repleto de riquezas e povos, o que chamou a atenção não só das ordens religiosas, mas também dos colonos do Peru e de aventureiros de toda a Europa.

É nesse contexto que se realiza a trágica viagem de Pedro da Úrsua e Lope de Aguirre (1560), relatada pelos soldados Pedro Arias (Pedrarias) de Alместo e Francisco Vásquez. São dois “*marañones*”, alcunha dada aos soldados que seguiram nesta jornada. O último deles abandonou o grupo de Aguirre na ilha Margarita, mas concluiu a sua crônica utilizando-se de informações fornecidas por outros soldados, também foragidos, da expedição. O primeiro fugiu também na ilha Margarita, mas, capturado pelos habitantes da ilha, que temiam Aguirre, foi reintegrado ao grupo, onde permaneceu até o momento em que o chefe foi executado. Os dois relatos são semelhantes no conteúdo, podendo-se identificar apenas algumas diferenças no que refere ao estilo de cada autor e às informações sobre a viagem. Em ambos os casos, fica claro que a busca do Eldorado foi abandonada durante a viagem, de modo que a ideia fixa de Aguirre em empreender a libertação do Peru – que estava sob o jugo da coroa espanhola – passou a ser o objetivo principal. Perseguido pelo rei a quem insulta em carta e pelos poderes locais, Aguirre é morto no final da jornada.

Em uma longa introdução ao texto de Vásquez, *El Dorado Crónica de la expedición de Pedro da Úrsua y Lope de Aguirre* (2007), Javier Ortiz de La Tabla afirma que, na realidade, ainda não se conhece o caráter da expedição de Lope de Aguirre:

con la perspectiva de la investigación americanista actual, y poderando el conjunto de lo publicado sobre el tema, puede decirse que han sido esfuerzo y atención excesivos para los resultados obtenidos, pues aún hoy desconocemos aspectos esenciales para comprender el carácter y objetivos de dicha expedición. (La Tabla: 2007: 7)

Apesar de ter sido considerado traidor e louco, a ação oficial não foi capaz de destruir a memória de Lope de Aguirre, persistindo a crença de que a sua alma atormentada vaga pelos campos da Venezuela. Simón Bolívar considerou-o um dos primeiros a lutar pela independência na América, daí que a coroa espanhola tudo tenha feito para esconder os objetivos de sua expedição e apagar sua memória. Atualmente, muitos textos literários e filmes lhe foram dedicados.

Segundo La Tabla (2007: 7), a trajetória de Aguirre sempre foi estudada mais com paixão que com rigor acadêmico. É preciso conhecer os antecedentes da expedição, pois o Peru se encontrava em uma crise administrativa. Desde que Francisco Pizarro chegara o país, foram criadas muitas cidades, fato que permitiu que o poder fosse distribuído entre os colonos que oferecessem algum tipo de trabalho à coroa, que, com o tempo, deixou de conseguir postos de trabalho. Para a colônia iam todos os que pretendiam enriquecer na América, o que criou uma situação de instabilidade social: tributos pagos à caixa real passaram a ser quase insuportáveis; a estratificação social hispânica ajustou-se de modo surpreendente às “fronteiras coloniais”, o que originou muitas revoltas, entre as quais a de Lope de Aguirre, que arquiteta um plano de libertação para o Peru.

O Peru é assolado por guerras civis, iniciadas com a “*Guerra de las Salinas*” (1537-1538), que durou quase quinze anos, desenhando-se uma luta entre os pizarristas (grupo de pessoas com direitos e privilégios em função das conquistas) e os governadores, culminando na execução de Gonzalo Pizarro. A situação, porém, não se estabilizou, havendo alternância de poder entre os vice-reis que incentivavam o nepotismo e aqueles que o inibiam, até o momento em que o Marquês de Cañete assumiu o poder, desterrando uns, exilando outros, apreendendo os bens dos poderosos e obrigando a população a aceitar os trabalhos que lhes eram impostos. É na sequência disso que Cañete incentiva novas entradas e, nesse contexto, surge a expedição amazônica.

Veja-se então que as expedições também favoreciam o governo, ao darem ocupação aos muitos soldados que se dispunham a fazer “descobertas”. Assim, Pedro da Úrsua (um veterano “*de las Índias*”) recebe autorização para a jornada de Omágua e Dorado. Com a promessa de ganharem terras como remuneração por este trabalho, os aventureiros, abrangendo a esposa de Úrsua, Doña Inés de Artieda (considerada pelos soldados como sua amante, porque não eram oficialmente casados e ela era viúva e mestiça), vendiam o que possuíam para custear a viagem, nada deixando para trás.

Não se trata dos tradicionais conquistadores espanhóis, mas de desterrados. Lope de Aguirre é um destes aventureiros: não se conhece a sua origem e não se sabe ao certo como chegou à América. Após a morte de Úrsua, Fernando de Guzmán, o único nobre do grupo, assume a expedição. Entretanto, temendo ser morto, Aguirre provoca a morte de Guzmán e assume o comando, mudando os objetivos da expedição, que passa a ser o retorno ao Peru para a conseguir sua independência.

A trajetória de Aguirre permite verificar de que forma a lenda do Eldorado impulsionou ações de exploração nas colônias espanholas, chegando, inclusive, à perda do horizonte mítico, sendo possível perceber como se vai construindo e modificando a ideia de Amazônia. Trata-se de um texto pleno de aventuras, intrigas e de dados que remontam ao funcionamento das sociedades coloniais sul-americanas. A lenda do *El Dorado* contribui para que seja criada uma outra lenda, a de Lope de Aguirre como um espírito justiceiro na América do Sul. Trata-se, enfim, de uma crônica centrada mais na narração de aventuras e conflitos próprios do que na descrição das paisagens e da natureza.

Finalmente, considere-se que, antes mesmo de encontrarem a região do *El Dorado*, Pedro de Úrsua foi nomeado governador de Omágua e Dorado, pois acreditava-se que o *El Dorado* existia e estava próximo ou na terra dos omáguas (no Brasil, conhecidos como mauás).

Entre as explorações feitas por religiosos, figuram algumas viagens documentadas pelo Padre Laureano de La Cruz em *Descubrimiento del rio de Marañon llamado las Amazonas hecho por la religión de S. Francisco* (1561). Trata-se de um relatório produzido para a Ordem de São Francisco, em cuja páginas o cronista relata a forma como era dada continuidade às entradas e missões no Amazonas. Apresenta tom religioso, relatando a busca dos jesuítas por novas almas.

Entre as viagens referidas por Laureano de La Cruz está a de Juan de Palácios (1636), que, após perceber o empenho dos padres da Companhia de São Francisco, resolveu acompanhá-los numa viagem até a província dos Encabelados, o que deixa claro a união entre o poder real e o religioso. Como já foi aqui referido, os leigos Andrés de Toledo e Domingos de Brieva, participantes desta expedição, perderam-se do grupo e chegaram a Belém, onde a administração local decidiu organizar uma viagem de retorno a Quito, que teve por comandante Pedro Teixeira, com o objetivo de fazer “descobrimientos”.

Embora o texto permita uma ideia de como era o trânsito de missionários no rio Amazonas, no período que vai da viagem de Francisco de Orellana (1542) até a de Pedro Teixeira (1641), e confirme o estereótipo construído sobre os nativos – permanentemente designados como “bárbaros” e “infiéis” –, o tom religioso sobrepõe-se às imagens literárias do texto. Por outro lado, mesmo que esse texto tenha sido bem conservado, como não se tratou de uma viagem oficial, parece ter havido baixa circulação das ideias que apresenta. Por esse motivo, tal material praticamente não será retomado no contexto do presente estudo.

Se há algum relato que, no tocante à construção de imagens da Amazônia, possa ser comparado ao de Carvajal, este é, certamente, o de Cristóbal de Acuña, o cronista da viagem de Pedro Teixeira, o segundo europeu a percorrer todo o curso do rio Amazonas, o que facilitou a penetração portuguesa em território antes espanhol. Maria Yedda Linhares (2004: 6) afirma, no prefácio ao *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas* (2004), que Acuña foi meticulosamente escolhido pela Audiência de Quito para exercer a função cronista da expedição de Pedro Teixeira, fato que distingue sua relação das outras: não se tratava de um aventureiro e, sim, de um intelectual preparado e amparado pela reputação e poder da Companhia de Jesus.

Tal escolha aponta para o fato de que a Audiência de Quito era consciente de que a relação resultante dessa jornada influenciaria a luta política pelo “imenso e disputado vale amazônico”²²

²² Neste período, Portugal estava sob o domínio espanhol, o que durou sessenta anos, só terminando com a Restauração portuguesa em 1640. Entendia-se, por isso, que os portugueses não ofereciam perigo aos espanhóis.

(Linhares, 1994: 6). Confirmando as expectativas, o cronista produziu um texto rico em metáforas, descrições e detalhes históricos.

Homem rico e jovem, Acuña propôs-se a financiar a descida do rio Amazonas por Pedro Teixeira. Do lado português, o avanço em direção à Amazônia representava uma estratégia contra a instalação de franceses e holandeses naquela região. Todavia, ainda que Portugal estivesse sob o domínio espanhol, Pedro Teixeira assenta um marco, provavelmente na confluência do Napo com o Amazonas, que, mais tarde, viria a delimitar a fronteira portuguesa.

Amazônia representada nesse texto aproxima-se do paraíso e é passível de abrigar um império, tal como o egípcio e o persa, também localizados em regiões banhadas por grandes rios. Logo, mesmo que Acuña não afirme que a região era vastamente habitada, sugere-o, metaforicamente, afirmando que o Amazonas: “banha reinos mais extensos, fertiliza mais planícies, sustenta mais homens e aumenta com suas águas que oceanos mais caudalosos” (Acuña, 1994: 78). Além disso, apresenta algumas atividades de trabalho indígena: caça, pesca, produção de cerâmica, manipulação de ervas.

Em termos de estrutura textual, suas informações são precisas: dados geográficos (latitudes, longitudes, léguas), econômicos (produtos, frutos, riquezas minerais e fertilidade da terra) e antropológicos (festas, ritos e costumes indígenas). Além disso, talvez, para reduzir o impacto das novidades, o cronista prefere dar um cunho mítico ao seu relato. Mas trata-se de um cronista que tem consciência de que está apresentando ao leitor algo novo, e o faz por meio de comparações, metáforas e descrições. O rio é muitas vezes comparado a um “*mar de agua dulce*”; a terra, que o cerca, ao paraíso²³.

Acuña, como a maioria dos viajantes, descreve as experiências pessoais a partir dos aspectos desconhecidos do objeto descrito. Geralmente, a paisagem natural e humana é, num primeiro momento, comparada com algo conhecido; só depois é que ele trata dos aspectos singulares, por meio de uma descrição rigorosa e detalhada. Assim é que a andiroba e a copaíba são ditas como “incomparáveis como bálsamo”. (Acuña, 1994: 87). Mas a precisão também marca o relato de Acuña: nomeiam-se lugares e povos, sugere-se a construção de fortificações e a colonização do local.

O texto oscila entre a ideia de uma região abundante a ser conquistada e um lugar mítico: mulheres guerreiras, homens de pés invertidos e povos anões compartilham um espaço de riquezas minerais (mitificadas na cidade de Manoa e na Lagoa Parime). Esta mesma região é muito habitada, e é precisamente a existência de povos nativos que justifica a presença dos espanhóis para evangelizá-los.

Ana Pizarro (2009) identifica, no relato de Acuña, um sentido prático (que é, afinal, a tarefa que lhe foi dada pela Audiência de Quito), mas afirma que ele não deixa de representar a Amazônia como paradisíaca e de lançar mão da humanização da natureza. Já o indígena é inserido numa comunidade hierarquizada, de acordo com a organização social hispânica.

Como os viajantes tinham por modelo os relatos míticos antigos, a aventura representava a concretização de uma memória anterior. Para Sérgio Buarque de Holanda (2004/4: 63), a aventura parece ser atenuada nos relatos portugueses, dando lugar a uma percepção mais sossegada, quase fatalista, da realidade, o que, em certas situações, favorece a descrição.

²³ “As descrições contemporâneas da Amazônia apresentam muitos pontos em comum. As proporções gigantescas do verde, das águas e a variedade dos seres que a habitam compõem um quadro de “império de florestas equatoriais”. (Cypriano, 2007: 28)

A relação entre os dois espaços – a Europa e a América – é evidenciada seja por espanhóis seja por portugueses:

la historia e – los relatos oficiales y canónicos de una sucesión cronológica de acontecimientos y su ubicación en el espacio – abrió una brecha similar entre la historia de Europa e la de sus colonias, como si estas hubiesen sido entidades independientes “arrastradas” por la marcha triunfal de la historia europea [...] (Mignolo, 2005: 51).

A história não fala apenas do que foi feito, mas também do que foi anulado, enquanto a filosofia fala de mundos possíveis. No entanto, a história oficial legitima os relatos de sucesso ao mesmo tempo que silencia outros.

1.3.2. Viagens de exploração da terra e dos recursos naturais

Entre as viagens de exploração dos recursos naturais estão a viagem de Ribeiro Sampaio, José Monteiro de Noronha, Manoel Gomes, Pedro Teixeira e João Vasco Manuel Braun.

A viagem de Ribeiro de Sampaio descreve uma visita oficial às povoações do rio Negro, com o objetivo de verificar como estava sendo realizada a colonização feita às margens do rio Negro. O narrador fornece uma visão panorâmica da região, apresentando os afluentes do Amazonas, sem descuidar a apresentação das pequenas aldeias e dos povos que habitavam as margens dos rios que percorreu, além de descrever fortes e povoações, com a respectiva produção (café, cacau, etc.). Sobressai, porém, uma preocupação excessiva com a forma como a colonização está sendo desenvolvida, prevalecendo o olhar oficial, e não uma focagem do mundo natural e da descoberta.

Este fato não impede, no entanto, que Sampaio se dedique a discutir temas tratados por outros cronistas, passando seu texto a ter uma relação bastante profícua com os relatos de La Condamine, Acuña e Antônio Vieira, indo das questões naturais às antropológicas e políticas. Os pontos mais interessantes de seu texto são, talvez, a observação do grande movimento comercial feito por via fluvial, a relação entre colonos e nativos, as guerras com os muras que, mesmo sendo considerados inoportunos, poderiam, segundo o cronista, ser mantidos em seu espaço, pois garantiriam a proteção das fronteiras.

O diário de Xavier Sampaio deixa ainda perceber como era administrada a vida social na Amazônia colonial: as vilas coloniais, compostas por portugueses, tapuios e nativos, eram constantemente transferidas de local por causa das adversidades do clima. Sampaio sugere que se introduzam casais brancos em algumas dessas vilas, e fornece informações precisas sobre a forma como a paisagem humana amazônica foi sendo modificada. Por fim, toca em pontos como o imaginário e a mitologia amazônicos, discutindo principalmente o mito das Amazonas e reclamando do fato de os portugueses grafarem erradamente termos indígenas.

O *Roteiro da cidade do Pará até as últimas colonias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro* (1780), de José Monteiro de Noronha, relata uma viagem iniciada em Belém, cidade celebrada pelo cronista por localizar-se na foz do Amazonas.

Noronha, tal como Sampaio, faz apenas uma leve referência ao mito do Eldorado, mas refere vários outros (homens anões, homens de pés invertidos e canibalismo), além de tratar de questões

antropológicas e culturais, incluindo tópicos como pinturas utilizadas pelos povos indígenas, religiões, rituais, tipos de atividades desenvolvidas (cerâmica, caça, pesca, produção de tecidos, extração de óleos, etc.). Também enaltece as possessões portuguesas por meio do elogio à terra, fazendo uma minuciosa descrição dos produtos naturais de cada uma das províncias do Grão-Pará.

Seu texto converte-se, assim, numa parte importante do *corpus*²⁴, ora por contrapor-se aos relatos de descoberta, embora discutindo de modo pouco convincente os mitos propagados pelos espanhóis, ora por acrescentar novos elementos ao cenário amazônico e também por corroborar o fato de que se tratava de uma região bastante povoada, permitindo a formação de uma ideia mais precisa da paisagem humana amazônica.

Escritos por oficiais a serviço do governo do Grão Pará, que tinham formação para tal e conheciam geograficamente a região (curso dos rios, vilas, povos nativos), os relatos de Sampaio e de Noronha são textos sobre a conquista propriamente dita.

Na “Relação de uma expedição do Norte do Brasil, pelo Ceará e Amazonas” (1621), o missionário Manoel Gomes²⁵ relata a viagem de Alexandre de Moura, cujo objetivo era a expulsão dos franceses da Amazônia. Apesar de todo o seu pragmatismo, faz referência à mitologia das descobertas amazônicas: explica, no início do texto, que os espanhóis o designaram o rio Amazonas “por correr pelas terras das Amazonas” (1621: 1), enquanto os portugueses usavam o nome dado pelos nativos que habitavam a sua foz, Pará, “que quer diser mar”, um “mar de água doce” que “corre pelas mais ricas terras do ouro e prata do Peru” (1621: 1). O que sobressai, porém, no texto de Gomes, através das prédicas e orações decoradas e da imposição do Catolicismo por meio de promessas de milagres, é o teor religioso.

A “Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas” (1874), de Maurício de Heriarte, apresenta a região a partir das distâncias entre o Pará e o Maranhão e os seus povos nativos e assim se divide: “Cidade de Belém”, “Da Capitania de Camutá até a Ado Corupá”, “Corupá”, “Rio das Amazonas”, “Provincia de Carapatuba”, “Provincia dos Tapajós”, “Do rio dos Trombetas”, “Provincia dos Tupinambaranas”, “Rio da Madeira”, “Rio Negro”, “Provincia dos Águas”, “Provincia dos Sorimões”, “Provincia dos Carupanas”, “Provincia dos Cambebas”, “Lago Negro”, “Provincia dos Rombos”, “Provincia dos Quixos”.

O *Roteiro chorográfico da viagem que o Ilustríssimo e Excelentíssimo senhor Martinho de Souza Albuquerque governador e capitão geral deste estado; Determinou fazer ao Rio das Amazonas em parte que fica compreendida na Capitania do Gram-Pará tudo em destino de ocularmente, observar e socorrer Praça, Fortalezas e Povações que lhe são constantes* (1784), de João Vasco Manuel Braun, é um itinerário de navegação que também apresenta dados sobre a forma como as relações sociais na colônias eram fundadas na hierarquização. Iniciado com as preliminares da viagem (uma ordem hierárquica na colocação das canoas no rio; o nome de cada embarcação e a necessidade de levar um dos membros considerados importantes), o texto

²⁴ Embora não faça parte do *corpus* deste estudo, será mencionado o texto *Relaçam curioza do sitio do Grão Pará terras de Mato-Grosso: bondade do clima, e fertilidade daquellas terras / escrita por hum curiozo experiente daquelle Paiz: primeira parte* (1754), de autor não identificado, que faz um discurso sobre a Amazônia com a finalidade de apresentá-la à “plebe” e não aos “doutos”, porque, de acordo com o próprio texto, para este público já havia informações. Rica em metáforas sobre a fertilidade da terra, a relação identifica o jacaré e a onça como únicos problemas da região, considerando-os pragas.

²⁵ Alexandre de Moura considera importante a presença dos jesuítas, porque facilitaria a colonização (cf. Leite, 1943: t.III, 101-102).

resume-se a um relato das atividades oficiais (conferências de livros de contas, jantares com autoridades), proporcionando uma ideia da burocratização e organização do estado colonial na Amazônia.

Comparando-o com os dois relatos supracitados, fica claro que, com o avanço da colonização, o nativo vai sendo cada vez mais caracterizado como “bárbaro”: bárbaros e, agora, “hostis”, os *muras* e *mundurucus* assaltavam e queimavam as aldeias portuguesas às margens dos rios amazônicos. Contraditoriamente, porém, os colonos começam a adotar parte de sua dieta alimentar e até técnicas de trabalho.

Além do temor real, o texto registra as muitas lendas sobre homens anões, homens de pés invertidos e a notícia da existência de uma tribo de pessoas que possuíam “rabo”, chegando o autor a cogitar a hipótese de que estes seres teriam nascido da união das índias com macacos, o que mostra o nível de barbárie atribuído aos nativos. Ainda que este não seja um texto fulcral para os estudos literários, não se pode deixar de considerar que Braun traz importantes informações relativas à história da região, à exploração do trabalho indígena (chegando, inclusive, a níveis de especialização: remadores, criadores de tartaruga para sustentar as povoações portuguesas das margens dos rios amazônicos), além das referências à forma como Portugal conseguiu garantir grande parte do território amazônico.

Há uma retórica que aponta para a ideia de posse do território e que se manifesta através de expressões como, por exemplo, “nos domínios portugueses”. Além disso, o narrador dá ênfase às atividades de conquista e à atenção dada pela administração colonial, à cobrança dos impostos, à constante guerra com algumas nações indígenas, sobretudo com os *muras*, e fornece indicações precisas da localização de algumas aldeias, entre outros assuntos.

Como já foi observado anteriormente, o período do domínio filipino coincide com a entrada dos portugueses na Amazônia, o mesmo acontecendo mais tarde com o da Restauração portuguesa e a consolidação do domínio português naquela região brasileira²⁶.

Após a Restauração e luta pela reconquista das colônias da África e das partes do Brasil tomadas pelos holandeses e pelos franceses, a própria sociedade portuguesa vivia uma situação de conflito entre “pecado” e “graça”, “contenção” e “exuberância”, que se refletia por todo o reino e mais ainda na colônia, onde os bens naturais estavam mais à vista e a distância do poder central permitia toda a sorte de desmandos. (Castro, 1997: 237). Tal matéria foi fortemente representada por escritores e poetas, entre os quais Antônio Vieira.

Todas essas situações de contato, bem como a história precedente (emigração dos caribes e alguns contatos com os povos andinos) e a subsequente à presença europeia (exploração da borracha, do ouro e parcial industrialização), fizeram da Amazônia um espaço que acaba por configurar-se como, conforme já se disse, múltiplo e fratal. A perda das referências culturais e a convivência de variados sistemas aumentaram a impressão de desordem narrada pelos cronistas, pois, se hoje, o caos é entendido como riqueza, no passado foi identificado como ausência de cultura.

1.3.3. Viagens de catequização dos nativos

²⁶ Era a província do Maranhão e Grão Pará, que compreendia o que atualmente são os Estados do Maranhão, Tocantins, Rondônia, Amazonas, Acre, Pará, Maranhão, Roraima e o Território do Amapá.

A presença de missionários portugueses e espanhóis na Amazônia colonial foi bastante intensa, produzindo um significativo número de textos sobre a região. Alguns desses missionários, inclusive, e conforme foi aqui demonstrado, assumiram a função de cronistas oficiais de viagens de descobrimentos. Mas a presença sistemática de missionários da Companhia de Jesus²⁷ na região foi, em relação à exploração espanhola, tardia: só se registram as viagens do Padre Antônio Vieira, em 1659, que realizou missão na Serra de Ibiapaba.

Em sua *Historia de la Compañia de Jesús en la Antigua Provincia de Quito* (1941, t.1: 490), José Jouanen afirma que houve várias tentativas de entrada na “zona de contato” espanhola na Amazônia: o Padre Rafael Ferrer visitou o território dos Omáguas em 1616; em 1621, foi a vez dos Padres Simon de Rojas, Humberto Coronado e o irmão Petrus Limón; em 1630, houve nova tentativa por parte do Padre Francisco Rugi.

Nenhuma dessas missões teve êxito, fosse pelas dificuldades de acesso e permanência no território, fosse porque os jesuítas eram contrários ao sistema de “interesse da sociedade colonial em obter trabalhadores indígenas através da encomienda” (Cypriano, 2007: 72), o que levou a Real Audiência de Quito a solicitar a sua retirada de região em favor dos padres franciscanos. Em 1634, os jesuítas dão início a vinte e uma missões (encomiendas) na região dos Maianas²⁸.

No presente estudo, considera-se, no contexto português, o período posterior às intervenções de Antônio Vieira, mais especificamente o de que trata João Daniel no *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*²⁹ entre 1698 e 1757, e o de que fala, em seu *Diário*, o Padre Samuel Fritz, missionário bávaro (mas que se assumia como espanhol) da Companhia de Jesus³⁰ que atuou no Alto Solimões, de 1685 a 1723³¹. Dóris Cypriano (2007: 36) afirma que é possível perceber, através destes relatos, as alterações nos padrões de moradia e recolha de alimentos dos povos nativos.

Entre os dados registrados por Betendorf (cf. 1909: 161), está a recepção que teve dos nativos, que lhe trouxeram presentes. Da mesma forma, menciona a troca de presentes entre os diferentes grupos

²⁷ A institucionalização da presença da Companhia de Jesus na região do Maranhão e do Grão-Pará foi relativamente tardia. Contudo, a chegada dos primeiros missionários se deu durante a expulsão dos franceses do Maranhão, especificamente, com os Padres Manuel Gomes e Diogo Nunes, encarregados de rezar a primeira missa após a conquista da fortaleza e que, nos dois anos seguintes, foram os responsáveis pela catequização do Maranhão. No início do século XVII, mais precisamente em 1607, os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira tentaram, sem sucesso, missão na serra de Ibiapaba. (cf. Cypriano, 2007: 75)

²⁸ Ocorre, no contexto das missões, a expedição do capitão Juan de Palácios, já referida anteriormente. Iniciada em 1636, esta viagem “acabou por motivar os leigos franciscanos Andrés de Toledo e Domingo de Brieva à navegação solitária, passando do Rio Aguarico ao Napo, e deste ao Amazonas, alcançando Belém, no Grão-Pará” (Cypriano, 2007: 72). A notícia da chegada destes leigos levou à organização da jornada de Pedro Teixeira.

²⁹ Considera-se, também, embora não apresente dados culturais sobre a região, atendo-se apenas à presença jesuítica, a *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (1909), de João Felipe Betendorf, que cobre os anos de 1594 a 1698.

³⁰ Fritz também foi cartógrafo, produzindo um mapa impresso em cobre na cidade de Lima, enviado a Felipe V, em 1707. Em 1712, seu mapa foi publicado em Londres, e em 1717, na coleção *Lettres edificantes et curieuses, écrites par les missionnaires de la Compagnie de Jésus*, considerado o melhor levantamento topográfico do Amazonas, o que o tornou conhecido na Europa.

³¹ Embora se tenha optado por inserir o texto de Fritz, também figura entre os missionários que estiveram nesta região o Padre Francisco de Figueroa, que atuou nas regiões dos cocamas, jeberos e mayanas em torno dos rios Pastaza, Marañon e Apena (atualmente corresponde ao Sul do Equador, Sul da Colômbia, Norte do Peru e Oeste brasileiro). Figueroa publicou o texto *Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas* (1661). Sua atuação também foi importante para a determinação das divisas espanholas e portuguesas na região.

indígenas, o que indica que, provavelmente, com o avanço da presença portuguesa, este costume passou a ser tido, primeiramente, como forma de negociação; depois, de aliciamento.

Se Betendorf procura justificar a importância da presença jesuítica na região amazônica, o Padre João Daniel focaliza, em sua análise, a própria região, dividindo sua obra em pequenos capítulos que ora dão continuidade aos anteriores, ora introduzem novos temas, passando da história do descobrimento do Paraguaçu às suas riquezas, da descrição dos animais e povos à opinião do autor³². Assim, Daniel justifica a inserção da expressão “tesouro descoberto” no título de sua obra:

“São as riquezas do rio Amazonas, e o tesouro de que falo, a grande fertilidade das suas terras, as preciosas especiarias de suas matas, e as copiosas colheitas dos seus frutos, porque nos frutos da terra e bens estáveis consiste a mais estimável riqueza dos homens, e não nos ouros, pratas, e preciosas gemas, que de repente se podem perder e desaparecer em um momento”. (Daniel, 2004: 45).

Daniel considera que um dos motivos da descoberta do rio seria a “sede pelo ouro” e as fabulosas notícias que se teriam espalhado por Quito, o que levou à organização das viagens de Orellana e Pizarro. Mas, apesar de criticar os espanhóis por sua ambição, comenta a respeito da expedição de Orellana: “nunca o Amazonas vira nas suas águas tantas embarcações, nem tão luzido e numeroso exército”. (cf. Daniel, 2004: 45).

Apesar de suas críticas aos espanhóis, João Daniel com eles concorda em várias das expressões que aparecem em seus textos, como acontece, por exemplo, no caso das referências ao Amazonas como “mar”, “monarca dos rios”, imagens que reduplicam a linguagem de Alonso Rojas.

Daniel (2004: 270) acentua alguns elementos culturais dos nativos, como o respeito aos idosos, o que os levaria à preservação da memória feita através das narrativas orais, principalmente as que registram guerras, conflitos, fenômenos da natureza, uso de alimentos, lidas sempre por ele à luz do cristianismo (caso das que falam das enchentes entendidas pelo missionário como lembranças do dilúvio).

Mencionando a caça como única atividade exclusivamente masculina e fonte de prestígio, e dizendo que, por ser tarefa difícil, também se utilizavam as tartarugas como fontes de proteína, o missionário cronista aproveita para dissertar sobre a abundância de caça e pesca (2004: 183). Seus elogios não cessam aí: repete-os diversas vezes quando trata da terra e de sua fertilidade (Daniel, 2004: 409-410. v. 1). Refere-se ainda à capacidade de resistência dos nativos, quando estes realizavam trabalhos para os brancos, evidenciando, dessa forma, a exploração do trabalho indígena. Sem indicar a nação, fala também da culinária, da fabricação de instrumentos musicais e dos ornamentos femininos.

Em sua narrativa, encontram-se muitos estereótipos em relação aos povos indígenas: “os naturais do Rio Amazonas não se diferenciam dos bichos e feras do mato” (2004: 269), as mulheres parem “à maneiras dos bichos e das feras do mato”, “vivem todos juntos como lotes de rebanho” (2004: 273). Além disso, afirma que andariam nus por sua escolha e não por falta de matéria-prima. A estes, opõe

³² O texto está organizado em quatro volumes, três deles conservados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e um no Arquivo Público de Évora. Foi escrito durante os vinte anos em que o Padre João Daniel esteve preso em Lisboa (1775-1776), em decorrência da expulsão dos jesuítas da Amazônia pelo Marquês de Pombal.

os nativos que viviam em povoados portugueses ou nas missões, aos quais o missionário chama “domésticos”, lembrando, porém, que, eventualmente, recorriam aos costumes “bárbaros”.

Por outro lado, Daniel valoriza o “incomparável desprezo aos bens mundanos” (2004: 275) e, assim, justifica a ausência de notícias fiáveis sobre o Eldorado, que poderia existir e estar oculto, como a América teria estado, por muitos séculos, aos europeus, embora muitos expedicionários se tivessem aventurado pelo Amazonas até perceberem que se tratava de uma “quimera”.

O Padre Samuel Fritz atuou numa área que ia da foz do rio Napo até o Negro, região do Alto Solimões, consagrando “quatro décadas de sua vida” à “odisseia obscura das selvas do Amazonas” (Pinto, 2006: 23). Iniciou seu trabalho em 1685, quando os Omáguas (aos quais se juntaram os jurimáguas, aisuares e ibanomas) solicitaram à Audiência de Quito que enviasse um missionário para protegê-los das incursões de aprisionamento promovidas pelos portugueses.

Quando, em 1689, o missionário se transferiu para a aldeia dos jurimáguas com o objetivo de fugir das inundações, resolveu, doente, descer o “Grande Rio” até o Pará. Desconfiados dos objetivos de sua viagem, os governantes locais mantiveram-no preso por vinte e dois meses no Colégio dos Jesuítas. Liberado, o Padre Fritz³³, retornou à missão, mas acompanhado por uma escolta que, ao chegar no local, tomou dele posse e expulsou o jesuíta. Neste ponto, os seus biógrafos discordam a respeito do motivo da sua jornada até Belém: um grupo sustenta que a doença o obrigou; outros afirmam que ali foi em defesa dos omáguas; há ainda quem afirme que seu objetivo era tomar medidas do rio para elaboração de um mapa. (cf. Pinto, 2006: 27).

Fritz, em cujo diário ficam evidentes seus sacrifícios e privações, discute principalmente a definição de fronteiras³⁴, a escravização de nativos pelos portugueses, o Eldorado – que estaria na província dos omáguas, daí o interesse dos portugueses – e os costumes dos omáguas (cambebas em Língua Geral), jurimáguas, aisuares e ibanomas. Foi ele o primeiro a registrar a existência de uma entidade mítica denominada Guaricana, temida pelos jurimáguas (para ele, “o diabo”³⁵ (2006: 77), em cuja honra eram realizados rituais, utilizando flautas que anunciavam a sua chegada.

O missionário considera os Omáguas, por suas técnicas de extração do látex, os “fenícios da América” (2006: 68), e comenta:

“O país dos Omáguas era uma das regiões em que a tradição situava o incerto e famoso *El Dorado*, sonho constante dos que vinham à conquista da América. Deviam existir ali lagoas com fundo de ouro, rios que carreavam areias desse metal, espaços imensos por ele cobertos (Fritz, 2006: 67).

Apesar de um ponto de vista nitidamente europeu, Fritz oferece importantes dados sobre os indígenas, sua condição e fragilidade diante dos métodos de escravização empregados pelos

³³ Fritz defendia ativamente a posse do território Omágua para os espanhóis, o que levou a que as autoridades do Pará o mantivessem na cidade por algum tempo, mas também recebeu o reconhecimento do vice-rei do Peru pelo seu trabalho em favor da “religião” e da “coroa, na conquista espiritual de tantas gentes” (Pinto, 2006: 35).

³⁴ Essa indefinição de divisas é vista, segundo Leite (1943: 421), como “fronteira móvel”.

³⁵ Porro (1995: 138) identifica tal ritual como a “festa do Jarupari”, na qual o Guaricana se manifesta. Apesar de sua aparência assustadora, classifica-o como benigno e seus castigos como pedagógicos.

portugueses. Por isso, apesar de lutar contra os seus costumes, defende os indígenas que o vêem como “redentor da raça” (Pinto, 2006: 137). A par disso, os nativos atribuíram-lhe o poder de provocar catástrofes naturais, como terremotos (e mudanças no interior do continente), razão por que nações inteiras se punham sob a sua tutela, que os protegeria não só desses fenômenos naturais, como das investidas dos portugueses, cuja expansão estava centrada no trabalho escravo. (cf. Pinto, 2006: 227).

Ao contrário do que ocorria do lado português, nesse período o poder do estado espanhol na Amazônia estava praticamente limitado aos missionários, a quem cabia a conquista da alma e a disciplina do corpo, com a finalidade de transformar indígenas em súditos. Muitas vezes, requeriam a força militar para fazer frente aos portugueses. Assim, em função da violência dos colonizadores ou da presença dos missionários, os povos indígenas moviam-se no território.

Segundo Renan Pinto (2006: 226), o diário de Padre Fritz permite que se infira a existência de “heróis sem história”, pois a diversidade humana era maior no período colonial que no momento imediatamente posterior, além de terem ocorrido mudanças nos padrões comportamentais dos povos com os quais trabalhou. Fritz perseguia o ideal civilizatório³⁶, mas não deixou de registrar a disputa entre conquista religiosa e conquista operada pelos colonos (cf. Pinto, 2006: 233).

Ao estudar o embate das ideias na Amazônia ao nível das missões jesuíticas, Moreira Neto (1992: 79) destaca as discussões de Antônio Vieira e a inconsistência do poder de Portugal, que leva ao florescimento das missões e à redução sistemática da população. Por essas razões, a análise da obra dos missionários configura-se um importante contributo aos estudos relativos à história, ao pensamento social e à etnografia da Amazônia.

1.3.4. Viagens científicas: entre a paisagem humana e a natural

1.3.4.1. Viagens dos naturalistas

O momento das descobertas põe em curso a possibilidade de explorações científicas que impulsionaram a modernidade, favorecendo a revolução científica. O Ocidente, mais que um lugar geográfico, é um lugar de poder. Logo, o inventário dos povos colonizados e de produtos manufaturados produzidos pelos europeus favoreceu a subalternização da população autóctone. Conforme diz Ana Pizarro (2009: 90), o viajante colonial “*no observa para generar conocimiento nuevo, observa para constatar. E establece de inmediato su paradigma de superioridad, de la civilización, de la racionalidad*”. Dificilmente, observa Mary Louise Pratt (1993: 67), poderia ser encontrada uma forma mais eficaz de naturalizar o mito da superioridade europeia.

O maior grupo de viajantes a circular na Amazônia foi o dos cientistas, nele se incluindo: Alfred Russell Wallace, naturalista inglês, que permaneceu na região entre 1818 e 1821 realizando estudos e fazendo anotações com as quais escreveu um relato no qual prevalece a ideia de inferioridade dos povos nativos, e recolhendo uma valiosa coleção perdida num naufrágio; Von Spix e Von Martius, membros da Academia de Ciências de Munique, que fizeram parte da comitiva da Princesa Leopoldina e realizaram uma viagem pelo país (1817-1820), escrevendo um diário sobre a Amazônia; Adalberto da

³⁶ “Samuel Fritz considera o projeto colonial ou, pelo menos, os seus métodos de redução do indígena à mão-de-obra escrava incompatíveis com o projeto de evangelização e conversão do “bárbaro” ao cristianismo” (Pinto, 2006: 197).

Prússia (1842-1843), que realizou pesquisa na Amazônia entre os anos de 1842 e 1843, viajando de Belém a Manaus, visitando Santarém e Porto de Moz Val e convivendo por dois meses com os nativos do Xingu, que considerou superiores e mais pacíficos que os nativos do sul do país; Henry Lister Maw³⁷, tenente da Marinha inglesa, naturalista, com forte tendência à hierarquização de povos, que considerou a impossibilidade de os povos amazônicos alcançarem a civilidade e focou a sua investigação na agricultura e na viabilidade da exploração econômica; Henry Walter Bates, naturalista inglês, que esteve na Amazônia entre os anos de 1848 a 1859, realizando estudos de Biologia, Zoologia, Sociologia, História e Antropologia, destacando as suas impressões sobre as populações tapuias e as misturas de raças em geral, processo de mestiçagem que Bates considerou irreversível; Robert Christian Berthold Avé-Lallemant, médico alemão, que atuou na Amazônia em 1859 e concentrou suas atividades na defesa dos direitos de imigrantes alemães, embora tenha escrito diários úteis à Mineralogia, à Botânica e à Zoologia, não teve pretensões científicas. O casal Jean Louis Rodolph Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz visitou o Brasil de 1865 a 1866, acompanhado de uma equipe de quinze membros. O relato publicado pelo casal deu destaque à atividade científica de Agassiz e reforçou as estratégias de legitimação de suas teorias raciais, isto é, de que não deve haver mistura racial. Segundo a análise de Agassiz, na Amazônia nada podia ser feito, pois o processo de mestiçagem havia chegado ao ponto de não se poderem diferenciar as raças.

Aos nomes dos pesquisadores acima referidos juntam-se também os de Charles-Marie de La Condamine, Alexander von Humboldt e Alexandre Rodrigues Ferreira, que produziram, respectivamente, *Relation abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale depuis la côte de la mer du Sud jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la rivière des Amazones, lue à l'assemblée publique de l'Académie des Sciences*, le 28 avril 1745 (1745), *Viagem a las regiones equinocciales del nuevo continente* (1799-1804), *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá* (1887). Os dois primeiros iniciaram suas viagens em Quito e percorreram o Amazonas até chegarem a Belém. Rodrigues Ferreira saiu de Belém e explorou o interior do território amazônico.

Ao contrário dos relatos inseridos no primeiro grupo — que privilegiam o imaginário e a aventura (os dos espanhóis) e no segundo grupo — centrados no cumprimento de atividades administrativas (os dos portugueses), os relatos científicos (terceiro grupo) focalizam a descrição física da natureza e dos povos.

A narrativa de La Condamine registra um importante movimento: o rei da França, Luiz XV, envia um grupo considerável de cientistas para descrever e analisar os aspectos naturais do Novo Mundo e medir o ângulo do Equador. Após apresentar os objetivos da expedição, ele faz uma rápida apresentação do rio Amazonas e dos viajantes que já o haviam navegado. Utiliza um tom descritivo, seja no que respeita à descrição panorâmica da paisagem, seja para tratar de pormenores, como animais e peixes, povos e seus costumes, que compara com a natureza europeia (o conhecido) e qualifica como estranhos quando não se enquadram nos padrões de descrição científica.

O texto apresenta-nos uma Amazônia rica não em minerais, mas relativamente ao ecossistema, às línguas, culturas e mitos. Busca também elucidar informações acerca dos mitos do Eldorado, dos

³⁷ Na narrativa da passagem do Pacífico ao Atlântico através dos Andes, nas províncias do Norte do Peru, e descendo pelo Rio Amazonas até o Pará (1831), Henrique Lister Maw relata a viagem que fez em 1831 pela América do Sul, dando ênfase ao que aí era produzido. Todavia, sua viagem também teve também objetivos científicos, sendo coletados plantas e animais “pouco conhecidos, exceto pelos índios” (Maw, 1831: 195).

homens com cauda e das Amazonas, realizando, entre os relatos lidos, umas das mais completas reflexões sobre o tema. Faz, por fim, observações sobre as fronteiras entre Portugal e Espanha e observa as diferenças entre os dois modelos de colonização. Dois elementos ganham destaque no relato: o modo como se reporta aos nativos, muitas vezes estereotipado, e a origem dos habitantes da América, sugerindo que tal só poderia ser elucidado por meio de um estudo comparativo das línguas.

La Condamine dialoga constantemente com Acuña, Fritz e Carvajal e procura ir elucidando as informações dadas por eles. Ao referir-se, por exemplo, a uma das montanhas que formam o declive que dá origem às águas de Caiena, afirma: *“a estas montañas, según las tradiciones del país, se retiraron las Amazonas de Orellana”* (La Condamine, 1921: 38). Do ponto de vista humanista, faz duras críticas à administração colonial espanhola e a qualquer tipo de escravidão. Considera inviável o sistema político adotado pelos espanhóis na América do Sul, pois este não permitiria o desenvolvimento cultural da região. Todavia, entendia que as nações precisavam de maturidade para poderem exercer a liberdade.

Se La Condamine trata dos objetivos científicos de sua viagem — coletar e descrever plantas e animais —, ele não discute os mitos sobre a região, nomeadamente o do Eldorado e o das Amazonas. Humboldt discute as motivações pessoais que o levaram à América, informando que foi motivado pela leitura de relatos de viagem ou por visitas a coleções botânicas. Com ele, a natureza, antes ameaçadora, ganha uma dimensão de espetáculo: *“es absolutamente indescriptible el sentimiento que experimenta el naturalista que pisa por primera vez suelo no europeo.”* (Humboldt, 2005: 22).

Humboldt refere-se muitas vezes aos tempos imemoriais e à formação geológica dos locais por onde passa. Assim, visita, com o seu parceiro, o botânico Aimé Bonpland, um sítio arqueológico próximo ao Casiquiare, canal natural que se desenvolve entre a margem esquerda do Orinoco à direita do rio Negro, ligando as bacias do Orinoco e do Amazonas. Em seu diário, informa que, segundo uma lenda indígena, este sítio e as inscrições ali encontradas teriam sido feitas pelos progenitores dos tamanacos, um casal que, após sobreviver a uma grande inundação provocada por Amavalica, uma espécie de Deus, se teria estabelecido ali, sustentando os descendentes com palmito. Amalivaca teria atravessado o oceano para organizar a outra parte do mundo. Humboldt não vê estranheza no fato de a região abrigar tantas lendas, pois sua extensão o justificaria, e pensa que os mitos mereceriam a máxima atenção, pois, com a chegada dos Europeus, os nativos os teriam reestruturado.

O naturalista diz ainda que o espaço amazônico ainda não tinha sido devidamente estudado porque não continha ouro, como era o caso dos sítios peruanos. Supõe ainda que a arte de trabalhar com cerâmica era um conhecimento que se estendia à toda América.

No que toca ao Amazonas e à sua natureza, descreve-os de modo panorâmico, focando, por vezes, os detalhes que lhe interessam: *“allende estas grandes cataratas empieza una tierra desconocida. Es una zona, en parte monstruosa y en parte llana por la que circulan los afluentes do Amazonas y los afluentes del Orinoco.”* (Humboldt, 2005: 272)

A *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*³⁸, de Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista brasileiro, que realizou um estudo na região amazônica entre os anos de 1783 a 1792, relata uma viagem científica feita pelo autor, cujo objetivo foi produzir conhecimento sobre os costumes locais e sobre os povos que habitavam a região amazônica. Ao longo de sua viagem,

³⁸ A edição do Conselho Federal de Cultura (1971) é acompanhada de um encarte com as ilustrações de Alexandre Rodrigues Ferreira, que apresenta todas as espécies de animais a que se refere, dividindo-as e organizando-as por gêneros: mamíferos, peixes, répteis e aves.

Ferreira recolhe diversos materiais que envia em caixotes para Portugal, ilustrando-os em seu diário e dando explicações sobre cada um deles. Um dos volumes é dedicado à Zoologia e Botânica. Percebe-se, contudo, que Ferreira se centra em dados políticos, culturais e antropológicos. Também são desenvolvidos longos textos sobre os costumes e ritos indígenas.

Ao estudo, são anexadas cartas enviadas às autoridades do Pará, de cuja leitura se pode depreender como era o relacionamento entre os colonizadores e os povos indígenas e como a relação passou de extermínio a comércio: os portugueses passaram a necessitar de gente e de mão-de-obra para as cidades que fundaram. O autor descreve os animais, tratados ora sob a forma de listagem, ora numa seção que lhes é individualmente dedicada: surgem, então, “memórias” – sobre os jacarés, sobre o peixe-boi, etc. Embora o texto de Ferreira tenha um cariz de relatório técnico e sua leitura não seja corrente, apresentando maior interesse para áreas como a Botânica e a História, e, nisso, distanciando-se dos textos dos espanhóis e do francês, é possível perceber nele também aspectos relativos ao meio ambiente, complexo social, natural e ideológico de então.

1.3.4.2. Entre o discurso do subalterno e o do etnógrafo

As viagens dos etnógrafos europeus à Amazônia surgem no próprio momento do nascimento da Etnografia³⁹ e são consideradas importantes para a história dessa ciência. Destacam-se os trabalhos de um considerável grupo de etnógrafos, como o Padre Constantino Tastevin, francês que trabalhou no Alto Juruá, de 1906 a 1926, distinguindo os araras dos tauaris e dos forquilhas, e que produziu também uma gramática tupi; Ermando Stradelli, conde italiano, membro da Comissão Brasileira de Limites entre o Brasil e a Venezuela, que permaneceu na região de 1880 a 1926, recolhendo vocábulos ao longo dos rios Negro, Solimões e Purus, e escreveu uma gramática nheengatu-português, coletando ainda contos em nheengatu; Theodor Kock-Grünberg, alemão, cuja obra — fruto de uma investigação na região entre o Orinoco e o Uraricuera, compreendendo a região do rio Branco, a leste, e a do Orinoco, a oeste, entre os anos de 1909 e 1911, quando contatou com um grupo de nativos macuxis (na Venezuela, Pemón)⁴⁰ — apresenta relações com o romantismo alemão do século XIX e com o evolucionismo da virada de século; Curt Nimuendaju, também alemão⁴¹, que realizou pesquisa na Amazônia, de 1921 a 1945, escreveu sobre os Parintintins e contribuiu nos projetos de pacificação de Cândido Rondon⁴².

Porque os seus textos são aproveitados pela literatura moderna e contemporânea, analisa-se aqui a obra de Koch Grünberg, *Von Roraima Zum Orinoco* (1924). Koch Grünberg realizou um amplo estudo

³⁹ Segundo Faulhaber (1997: 106), a etnografia nasce por volta de 1850, sob o signo da pesquisa de campo realizada por um investigador em alguma parte do mundo e pela sua posterior sistematização na Europa.

⁴⁰ Podem ser referidos também como arekunas, tulipangs, jaricunas ou kamarakotos.

⁴¹ Naturalizou-se brasileiro, adotando um nome tupi. Esse povo considerava-o um de seus membros.

⁴² A Amazônia foi ainda estudada por outros etnógrafos estrangeiros, como os alemães Michael Kraus Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich, Konrad T. Preuss, Max Schmidt e Fritz Krause. Todos eles estiveram no Brasil no período entre as duas guerras mundiais, ou no imediato momento posterior a uma delas.

entre os macuxis⁴³, que viviam próximo ao Japurá, Apaporis e Uaupés, incluindo, em seu trabalho, a recolha de lendas nativas, transcrição linguística⁴⁴, desenhos e outras formas artísticas, além de analisar os dados recolhidos. Recorre-se ainda, pontualmente, ao texto de Curt Nimuendaju, *Os Índios Parintintin do Rio Madeira* (1924), uma vez que o etnógrafo será personagem de Ferreira de Castro.

As lendas coletadas por Grünberg mesclam relatos históricos e relatos míticos, com ênfase nos relatos de guerra, de heroísmo e nos mitos cosmográficos e de criação. O etnógrafo acentua o caráter pérfido do herói do povo Tulipang/Macuxi, sua capacidade de criar o mundo e modificá-lo de acordo com a vontade e necessidade sociais que vão sendo explicadas em cada uma das narrativas, mas também a partir da leitura do seu conjunto. A essas histórias, os informantes de Grünberg⁴⁵ associam fórmulas mágicas, boas e más, que, em muitos casos, estão ligadas à torpeza humana. Um dado curioso é o fato de a mulher ser geralmente punida através do uso de fórmulas muitas vezes ligadas a um acontecimento de fundo sexual.

Makunaíma, o herói dos tulipangs, tem vários irmãos, cujo número varia de conto para conto: Kalli, Akulí e Zigué, que aparecem no primeiro conto, “El árbol del mundo y el gran diluvio” (Koch-Grünberg, 1980: 39), narrado por Arekuné Akuli; Ma’nape, Anzikilán, Wakalambe y Anike, que aparecem em conto homônimo, narrado por Taulipang Mayuluaípu (Koch-Grünberg, 1980: 41).

O caráter pérfido⁴⁶ de Makunaíma é acentuado em diversos contos, mas as suas características ficam mais explícitas nos que foram transmitidos pelos informantes arekunas (macuxis). São eles que dizem, por exemplo, que, quando Makunaíma descobriu que um dos seus irmãos, Akali, encontrou a “árvore da vida”⁴⁷, que produzia todos os tipos de frutos, e que dela se alimentava sem compartilhar com a família, decidiu, a contragosto de Zigué, cortar a árvore, fazendo com que os frutos se

⁴³ Os macuxis espalham-se por um extenso território no norte da América do Sul, abrangendo partes da Venezuela, da Guiana e do Brasil. Daí ser importante observar o caráter transnacional do seu herói, Makunaíma, o que auxilia na análise da contribuição da mitologia desse povo para a formação do que são os estados-nações tributários desta cultura. Os macuxis e os guaranis são os únicos povos indígenas a cujas línguas a universidade brasileira dedicou cursos de Letras (a Universidade Federal de Roraima, por exemplo, mantém o de Português-Macuxi). Em contrapartida, a obra de Koch-Grünberg, *Von Roraima Zum Orinoco* (1924), só teve um volume traduzido (mas não publicado) para o Português. Está no Museu Paulista, onde o leu Mário de Andrade. As melhores versões do texto do etnógrafo alemão encontram-se em inglês. Há, no entanto, uma edição venezuelana, *Del Roraima al Orinoco* (1980).

⁴⁴ Para isso, conviveu com os povos mencionados, realizando pesquisa participante com o objetivo de estabelecer ligações entre diversas línguas da região, aproximando-as de seus grupos linguísticos.

⁴⁵ Kock-Grünberg recolheu os contos publicados em *Von Roraima Zum Orinoco* (1924) entre os povos tulipang e arekuná. Entretanto, segundo Erwin Frank (2002: 300), a denominação tulipang não foi utilizada por outros cientistas que estiveram na região no mesmo período que Kock-Grünberg. Frank (2002: 300), afirma também que os cientistas têm considerado que, na verdade, os tulipangs de Grünberg eram alguns pemons (povo venezuelano) que estariam de passagem na região fronteiriça naquele momento. Este grupo pertence ao mesmo grupo étnico dos macuxis. O mesmo povo seria identificado por seus vizinhos como arekuná. Frank (2002: 300) também considera que se podem tratar dos atuais pemon(gong) ou de um pequeno povo que se denomina tulipang ou de todos os povos que falem a língua macuxi, de origem caribenha que habitam o Brasil e a Venezuela. Em relação aos seus informantes, Kock-Grünberg registra, ao iniciar cada um dos contos, o nome e o povo do informante, o que não era comum na época, pois muitos etnólogos não consideravam a subjetividade do narrador, dando a autoria como coletiva. Grünberg estabelece uma relação de colaboração com os seus contadores de história, grava-as, registra gestos e compara as diferentes versões. Entre os seus informantes estão: Taulipang Mayuluaípu e Arekuné Akuli.

⁴⁶ O Makuaíma mítico dos tulipangs não é nem preguiçoso, nem ávido, nem sonhador como o Macunaíma de Mário de Andrade.

⁴⁷ Conto 1, *El Arbol del mundo y el gran diluvio* (informada por Taulipang Mayuluaípu). In: Theodor Kock-Grünberg. *Del Roraima al Orinoco* 1994: 39.

espalhassem pela parte Oeste do seu país, condenando à privação os que viviam na outra parte. O informante afirma que todos aqueles frutos caíram no “Coroni”, explicando que se trata da árvore wazaká que se transformou no Monte Roraima, onde há “hoy las altas casacadas”, wazaká-melu “Eutoalime-melu” e “yuluwazaluima-yég” (Koch-Grünberg, 1980: 40). Outra referência importante, que será também aproveitada por Mário de Andrade, é o fato de, a Leste, haver abundância de comida, por tratar-se da selva, e, a Oeste, haver escassez, por tratar-se do cerrado.

Após o dilúvio, Makunaíma teria criado homens de cera, colocando-os para secar. No entanto, como estes quebraram, ele voltou a criar homens de barro, dando-lhes vida. Em outro conto, o herói viola a cunhada e transporta a casa onde viviam para o cimo do Monte Roraima, deixando que o irmão passe fome, já que todos os alimentos estavam dentro da casa. Embora Makunaíma ocupe essa posição, o herói supremo do povo é o sol, enquanto a relação de Makunaíma com Paia’má, o Grande *Piache* – pai dos pajés – representa, segundo o etnógrafo, o solstício de verão. A lenda 11 (Grünberg, 1994: 50), “*Muerte e revivificación de Makaunaíma*”, conta como Ma’nape consegue apropriar-se de uma fórmula mágica de Paia’má para ressuscitar o irmão. Koch Grünberg (1994: 20) acredita que esta lenda represente as fases da lua, da mesma forma que a relação conflituosa entre Zigué e Makunaíma caracteriza a relação conflituosa entre o Sol e a Lua. Nos contos 13 e K, o sol é um homem atávico que usa um colar de plumas e prata. Já na lenda conto 3, o sol ocupa um lugar importante na concepção de mundo dos Taulipangs, sendo esta a lenda que dá origem ao episódio de Vei no romance de Mário de Andrade.

Os “*piaches*” receberam seu poder de Paia’má, que lhes havia dado o tabaco e legado o conhecimento da cura. Entre os ajudantes dos *piaches* estão os *Zanelezali*, o pai dos javalis, e o rato, pai e mãe das águas.

O mal é representado por espíritos perniciosos que nem sempre representam o infortúnio, mas estão ligados à cura (poderes mágicos). Paia’má, por exemplo, é o criador das plantas mágicas e do tabaco, mantém pássaros domésticos como escravos, é antropófago e, por isso, causa diversos tipos de desgraça:

Paia’má es considerado padre de la tribu de los Ingarikó, que habitan la selva profunda al Nordeste de Roraima. Aunque por el dialecto están íntimamente aparentados con los Taulipáng y los Arekuná, en tiempos remotos fueron sus enemigos mortales y todavía en la actualidad son temidos, por sus vecinos como kanaímé, asesinos, clandestinos y brujos malignos (Koch-Grünberg, 1994: 20).

A morte de Paia’má é contada de diversas maneiras. No conto 11, teria morrido em confronto com Man’ape; no conto 26, teria criado uma armadilha que, tocada por engano por sua esposa, o teria matado. Neste último conto, também fica patente o caráter obscuro do gigante. Tratando-se de uma armadilha, sobressai o fato de haver a noite escura engolido o Sol, já que, dentro da casa do gigante, havia um buraco que engolia os que por ali passassem.

Os informantes também se referem a conflitos entre Kome’wo, um homem, e Paia’má. No conto 49, o primeiro representa o Jaguar, que é ridicularizado pelo segundo e perde os olhos. Por esse motivo, recebe ajuda de Kasana-Podole, também antropófago, de duas cabeças (“Mazire” e “Eteto”), e vive com o seu povo no céu. A segunda cabeça foi conseguida quando Kasana-Podole atacou Wewé, com quem disputava um veado: a cabeça deste ficou acoplada ao seu corpo e Kasana-Podole passou a tragar

tudo que se lhe aproximava (lenda 27). Mais tarde, Kasana-Podole ordenou a seu genro que construísse um banco⁴⁸ com duas cabeças que o representassem.

Também fazem parte do universo taulipang os monstros (contos 2, 4, 31, 34 e 35) e os espíritos dos mortos (contos 31, 32, 36 e 34). Estes monstros – das águas, da montanha e da floresta – são demônios “*mauari*”, que não têm propriamente um espírito maligno, mas interferem continuamente na vida dos homens. A lenda 31 menciona uma família de monstros, espécie de ratos aquáticos. Em explicação sobre os “*mauari*”, os informantes, Maykon e Umayikog, afirmam que eles são gente “*como nosotros*” (Koch Grünberg, 1980: 20), mas somente alguns indivíduos, os “*piaches*”, espécie de embaixadores entre os dois grupos, podiam contatá-los. Outro dado muito importante da cultura taulipang é o modo como imaginam os astros nas suas relações com o mundo natural, refletindo o seu complexo social e mítico.

O conto 18 se destaca por sua engrenagem poética e por dar uma explicação geral de toda a plêiade, contando como cada elemento chegou ao céu e qual a sua função. A lua tem manchas no rosto, o que está ligado ao universo feminino (cf. conto 14), é um ser masculino e tem duas mulheres, uma que o trata bem e outra que o deixa passar fome, daí as suas fases. Mas o conto tem também a função de justificar a poligamia entre os taulipangs. A Via Láctea é o caminho pelo qual os mortos vão para o além. Segundo Grünberg (1994: 28), isso refuta a tese de Paul Ehrenreich – etnólogo alemão que realizou pesquisa entre os povos do Xingu e do Purus, em 1888 –, segundo a qual a forma da Via Láctea teria gerado a lenda da “árvore do mundo”. O Cruzeiro do Sul é considerado o “Grande Mutum”, e é perseguido por “*Kamayá*”, uma grande vespa que representa a Alfa do Centauro. “*Kamawá*”, a Beta do Centauro, ilumina-lhe o caminho com uma tocha (conto 20 e imagem III).

Órion, *Zilike-pupai*, que significa pai de todos os astros, teria perdido uma perna como forma de punição por sua infidelidade. É possivelmente nesse conto que Mário de Andrade busca o desfecho de seu romance *Makunaíma*, herói de seu povo, que não permanece entre os seus, nem consegue adaptar-se à cidade.

Os aglomerados estelares teriam grande importância na cultura do povo macuxi. Para Grünberg (1994: 24), ao contrário do que afirmou Ehrenreich, os fenômenos meteorológicos têm grande importância no universo indígena. O fanfarrão “jaguar”, por exemplo, é vencido por um raio (conto 42, texto c); um dos irmãos de Makunaíma é denominado, em idioma taulipang, “*Keranaú*”, a tempestade. A chuva, o vento e as tempestades são representadas como curativo e, em muitos casos, são personificados com a finalidade de promoverem a reparação de algum mal provocado pelos heróis do povo. “*Kayeme*”, o arco-íris, é considerado uma cobra das cataratas de cima e pai de todos os animais, apesar do seu carácter maléfico. (cf. Grünberg, 1994: 24).

Outro elemento importante na cultura Taulipang é o fogo: este aparece personificado num homenzinho que é atacado por um jaguar, imediatamente ferido, o que explica o medo que este animal tem do fogo (conto 43). Já numa variação do mito, o fogo era guardado pelo pássaro Mutug, e foi roubado por Makunaíma e seus irmãos.

No que diz respeito à relação entre os homens e os animais, evidencia-se a tentativa de conciliar os dois universos. No conto 49, por exemplo, os cães comem a “*sakura*” (fezes humanas), considerada pelo informante como algo comparável à massa com a qual se prepara o “*kaschiri*” (bebida de festa). O

⁴⁸ Este tipo de banco é comum entre os povos do Bananal, podendo ser, inclusive, adquirido em lojas de artesanato indígena da região.

conto 22 relata um casamento entre um humano e um veado, mas este é caçado pelos familiares de marido. Por outro lado, alguns animais, considerados protótipos da sua espécie, são os guardiões dos deuses naturais. Provavelmente, o sono, *E'mono Pondole*, foi um lagarto de quem um “*piache*” roubou dois ovos, ficando os humanos com o sono. Já os poderes mágicos encontravam-se com *Paia'má* e foram roubados por *Maan'ape*, que os ortogou a todo o povo. No caso da “ressurreição” de *Makunaíma*, é a vespa “*Kambiziké*” quem recolhe o seu sangue e ensina a fórmula mágica à *Maan'ape* (conto 11); o lagarto *Seséseleg* transforma-se numa ponte que vai dar à casa do gigante (conto 11).

Ao contrário do que acontece com os animais, as plantas não falam, mas exercem uma função importante na cura dos enfermos. Algumas vezes, os espíritos das árvores, “*mese-yég*” e “*Elekuná*”, aparecem para ajudar os “*piaches*” na cura dos doentes. No conto 14, por exemplo, eles ajudam a devolver o espírito de uma criança roubada por “*Kapei*”, a lua. Kock-Grünberg (1994: 29) considera que tais personificações revelam que este povo crê no animismo.

No texto do etnógrafo alemão, também se podem identificar elementos etiológicos: *Órion* originara-se de um homem de uma perna só; o Monte Roraima seria resultado do transporte de árvores por heróis macuxis; as piranhas teriam tido origem em alguns cristais enviados por *Zilikenuai-zilizouai* para picar sua sogra; além disso, o próprio *Makunaíma* (conto 4) converte mulheres, homens e animais em saúvas, rochas, etc.

Se essas narrativas permitiram que Kock-Grünberg chegasse a perceber a organização dos povos contatados, também possibilitaram a identificação de traços que considera “de modernidade” em seus universos míticos. Entre estes estão, por exemplo, as referências ao “país dos ingleses” (a Guiana, então possessão inglesa) e o episódio da pescaria (conto 4), no qual o pescador decide ir trabalhar naquele território, com a finalidade de comprar um anzol para repor o que *Makunaíma* lhe roubara.

Outro dado a ser tomado em conta é a naturalidade com que elementos comumente considerados obscenos são tratados nessas lendas: a mancha no rosto da lua provém de um desentendimento com uma de suas mulheres, como já foi referido (conto 15); *Kone'wó* dispara uma flecha na vulva de mulher de *Paia'má* (conto 49); o primeiro fogo é retirado do ânus de uma idosa, (conto 23). Entretanto, o conto mais interessante desse grupo é aquele que explica como os homens e animais adquiriram o *Puyito* (o intestino grosso, o ânus) (conto 25). Antes ser acoplado ao corpo, o *Puyito* era um órgão independente, muito rebelde, que soprava odores nos rostos de homens e animais.

Nos desenhos de Grünberg analisados, são identificadas representações das chegadas dos brancos (navios, expedições, etc.), aludindo “a uma força criadora que anuncia a transitividade entre culturas, mesmo quando se encontram em posições diversas ou antagônicas.” (La Campa, s/d: 15). Os animais que mais aparecem representados são as feras, que servem de alimento ou causam algumas dificuldades à vida dos macuxis. No entanto, eles não dão atenção aos pequenos seres tal como o fazem, por exemplo, com as borboletas, a não ser que o animal em questão lhes cause incômodo, como os piuns e os vaga-lumes. Alguns desenhos retratam espíritos ou grandes borboletas azuis que seriam as transmissoras da malária. Grünberg lê estes desenhos tanto com base no naturalismo científico como no expressionismo alemão.

Atualmente, a literatura especializada sobre a cosmologia das terras baixas na América Latina leva a supor que os mundos sobrenaturais subterrâneos e celestiais estariam intercalados por uma “terra medial”. Entre as representações de seres que transitam pelos domínios de mediação, está a “cobra-

grande/arco-íris”, que, em suas metamorfoses, passa dos mundos inferiores para a terra e desta para os mundos superiores (cf. Faulhaber, 1997: 130).

Para Faulhaber (1997: 131), o conjunto das representações do século XX não deixa de ter, ainda que haja diálogo com o campo científico, uma relação com os relatos orais. Por outro lado, há uma busca ocidental por fontes de representação artística, aplicando-se, aqui, a noção de “princípio dialógico” (Todorov, 1981), visto que as recorrências que aparecem nesses trabalhos podem ser entendidas como um processo comunicativo mais geral que os aproxima, ainda que seu diálogo não esteja explícito.

Embora seja possível constatar que a prática de Nimuendaju está inserida num campo de relações institucionais caracterizado pela assimetria e pelo colonialismo cultural, o interesse etnográfico pelo seu trabalho não é minimizado pelos etnógrafos. Ele produziu muitos estudos sobre os nativos brasileiros, em grande parte sobre os ticunas e os parintintins⁴⁹. O texto aqui analisado apresenta dados sobre os costumes deste povo, tais como a antropofagia, a posição da mulher, os trajes, o tipo de alimentação, o artesanato, as armas e a língua⁵⁰. Os dados registrados por Nimuendaju resumem o que conseguiu coletar num posto de pacificação, onde trabalhou em 1921.

O etnógrafo afirma que, por essa época, se espalhara no Madeira a fama de que os parintintins eram antropófagos e roubavam os não-índios. Fazendo uma retrospectiva dos esforços de aproximação com esse povo, fala das sucessivas missões religiosas organizadas, entre 1834 e 1878, que não tiveram sucesso e do fracassado projeto de aproximação do Serviço de Proteção ao Índio, em 1913.

Entre essas tentativas do início do século XX relatadas por Nimuendaju, está a do seringalista Manuel de Sousa Lobo: compreendendo que seria proveitoso ter os parintintins como amigos, Lobo resolveu deixar presentes nas ocas abandonadas. O plano, porém, não resultou. Para Nimuendaju, a “pacificação” dos índios poderia ser feita obedecendo à seguinte estratégia: instalar-se no território dos nativos, sem, contudo, lhes ameaçar a segurança. Por isso, considera correta a iniciativa de Cândido Rondon, que, ao trabalhar na construção das linhas telegráficas do oeste, aproximou-se dos nativos, o que foi inspiração para a criação Serviço de Proteção ao Índio⁵¹.

Como contratado do Serviço de Proteção ao Índio, o etnógrafo empenha-se em encontrar o melhor local para a instalação do posto de pacificação, decidindo instalá-lo perto do rio Maicy-Mirim. Os nativos, porém, atacaram por diversas vezes, primeiramente sem serem vistos e, depois, dando-se a ver:

Romperam da mata escura para a luz clara do sol às 11h., horrivelmente pintados de preto com lindas coroas de penas amarelas e vermelhas na cabeça e rabos de arara caindo pelas costas abaixo. Como fuzilaria estavam as suas flechas nas hapas das paredes, e debaixo de gritos furiosos, eles avançaram ao longo da cerca, em rumo da porteira (Nimuendaju, 1924: 216).

⁴⁹ As terras que ocupavam pertenciam aos *torás* e aos *muras*, e o etnólogo pensava que estes não reivindicariam o direito sobre elas: “em todo caso, nunca ouvi os parintintins se referirem com uma única palavra aos seus direitos sobre o terreno em que eu, sem lhes pedir licença, levantei o posto de pacificação”.(Nimuendaju, 1924: 240). Apesar desta leitura de Nimuendaju, os ataques aos postos de pacificação e roubo aos “neo-brasileiros” parecem indicar o contrário.

⁵⁰ Um dos pontos tratados pelo autor é a capacidade de criar códigos comunicacionais com os funcionários do posto, o que considera um traço de intelectualidade.

⁵¹ Como Nimuendaju, Rondon é também aproveitado por Ferreira de Castro como personagem da obra *Instinto Supremo* (1968).

O ataque estendeu-se até as 5 da manhã e repetiu-se durante quinze dias, até 28 de maio de 1921⁵², quando ocorreu a investida final: os guerreiros crivaram de flechas o posto de pacificação, parando somente quando os funcionários decidiram disparar seus rifles para o ar e oferecer-lhes algumas prendas, que só foram aceitas depois de um diálogo com Nimuendaju.

Ainda houve alguns ataques, e parte do posto foi destruído, mas, com o tempo, os nativos passaram a frequentá-lo, acompanhados das mulheres e das crianças. No entanto, só tratavam pacificamente o etnógrafo e os coordenadores do posto que vieram a substituí-lo.

Apesar de afirmar que não observou os parintintins em suas aldeias, mas apenas em visita ao posto, Nimuendaju dá informações sobre a cultura desse povo. Afirma, por exemplo, que nada conseguiu apurar sobre a sua religião, mas que foi tomado como um grande pajé e que parecia haver algum tipo de reverência à lua e uma divisão em dois clãs exogâmicos, Mjtû e Kwandû⁵³, observando-se atritos entre os dois grupos, talvez causado pelo longo período de luta com os não-índios e com outros povos indígenas.

O autor informa também que Edward Mathews afirmou que foram encontradas cruzes no território dos parintintins e, por isso, supunha que teriam tido contato com os jesuítas durante o período colonial. Por outro lado, esses índios ofereceram aos funcionários do posto uma estátua semelhante a um santo, afirmando ser “o vosso Deus”, o que fez Nimuendaju pensar que a hipótese de Mathews fosse verdadeira (Nimuendaju, 1924: 226).

As relações entre os parintintins eram monogâmicas, e raras vezes demonstraram intimidade na presença dos empregados do posto, a quem também não foram oferecidas mulheres, que, aliás, eram reservadas a ponto de não parecer que estavam nuas. Nimuedanju também afirma não ter observado gestos obscenos nem mulheres em combate, assim como abusos com relações a elas. Ao contrário, notou que tinham o costume de arranhar os homens quando se zangavam. Além disso, apesar de a agricultura estar destinada às mulheres e a caça aos homens, estes desempenhavam algumas atividades relativas ao cultivo e, ao contrário do que ocorria em outros povos amazônicos, auxiliavam no transporte de cargas e das crianças.

No que diz respeito às relações, o etnógrafo alemão afirma que os mais novos gozavam de maior prestígio que os mais velhos, e que as crianças eram bem tratadas.

Nimuendaju (1924: 227) considerou ainda que a guerra não constituía uma necessidade dos parintintins, mas uma diversão para os mais novos. Teriam guerreado durante oitenta anos contra os muras-pirahás, um sub-grupo dos muras, nômades na mesma região, e também contra os “neobrasileiros”, denominando a ambos Tapii (inimigos) (cf. Nimuendaju, 1924: 228).

Por outro lado, os parintintins tinham o costume de guardar a cabeça dos inimigos, abrindo, inclusive, a sepultura para a retirar dos cadáveres, fazendo cerimônias e dançando com elas. Os ornamentos de guerra envolviam pinturas e uso de colares e coroas de penas, não se identificando os chefes. Atacavam de surpresa e tratavam como covardes os habitantes não-índios da região. Além

⁵² Por falta de recursos, o posto foi fechado ainda em 1921, após os primeiros sucessos. A este respeito, comenta Nimuendaju (1924: 118): “O grande milagre estava feito: as feras indomáveis, os antropófagos com os quais só se podia falar pela boca do rifle, tinham pacificamente comigo conversado e trocado presentes durante quase três horas!”.

⁵³ O nome do segundo grupo derivava de uma grande ave de rapina, que poderia ter alguma significação religiosa (cf. Nimuendaju, 1924: 225).

disso, os parintintins sempre foram acusados⁵⁴ de antropofagia, mas o autor afirma nunca ter visto tal ritual, nem ter ouvido nada a respeito, apesar de acreditar que eles a praticavam (cf. Nimuendaju, 1924: 23).

Nimuendaju apresenta ainda as vestimentas, os cuidados estéticos, os instrumentos musicais (flautas grandes e pequenas) e danças. Em relação às últimas, distingue as masculinas e as femininas. Observa também as letras dos cânticos entoados e consegue identificar alguns vocábulos que remete aos presentes dados pelo pessoal do posto (Nimuendaju, 1924: 241), o que indica que, nos versos dessas canções, havia relação entre os fatos do cotidiano e a composição das letras.

Os aspectos estéticos eram muito observados: as mulheres pintavam o corpo inteiro, inclusive os cabelos, com diferenças de cor na perna, umbigo e ventre; os homens utilizavam faixas escuras, como pulseiras, tanto nos braços, como de uma orelha a outra. Em algumas ocasiões, pintavam-se de negro, mas, segundo o autor, o mais estranho eram as pinturas brancas, feitas com tabatinga, que os assemelhavam a fantasmas. As mulheres e crianças usavam apenas um fio de algodão acima do tornozelo, e os homens, uma capa para o pênis, um cinto estreito feito de embira, uma liga usada sobre os bíceps, e pauzinhos na orelha.

Utilizavam ainda enfeites de penas, colares e pingentes, e as tatuagens eram pintadas com tabatinga (branco), carvão de castanha (preto), o urucu (vermelho) e jenipapo (azul escuro) (cf. Nimuendaju, 1924: 247). O banho era considerado muito importante.

Nimuendaju informa ainda que os parintintins fabricavam canoas, tecidos, bolsas de palha, tipóias e cestos, assim como flechas de três tipos: para a pesca, para caça e para a guerra, havendo variação no material. Em relação à lavoura e à habitação, plantavam roças de milho, com o qual faziam farinha, pirão ou comiam assado com peixe. Suas casas não tinham parede e eram cobertas com tecidos e palmeiras.

O que se vê na obra de Nimuendaju é um flagrante sacrifício da diferença em favor da assimilação das atividades de “pacificação”, mantendo-se viva a tensão do encontro, repetindo, no sentido literal, o encontro colonial através do aliciamento dos nativos. Primeiro, é mantida uma guerra de rifles contra flechas entre a população local e os parintintins; depois, devido à fragilidade da sua organização, os indígenas são aliciados com presentes.

Se for considerado que o etnógrafo funciona como um tradutor cultural e que a razão tradutora é cosmopolita e fronteiriça, será necessário ter em conta o fato de que há sempre uma interferência do tradutor nas formas de representação dos parintintins como se este se encaixasse entre as culturas. Trata-se de uma intromissão que, situando-se entre o eu e o outro, mantém a tensão entre eles e, ao mesmo tempo, recusa qualquer princípio que lembre a “canibalização”: lança-se mão de escalas de interação que permitem apenas a tradução de alguns pontos, resultando em processos de

⁵⁴ Entre os estereótipos deste povo, também estava o da propensão para o furto, que Nimuendaju (1924: 25) corrobora afirmando que levavam objetos do posto como se cobrassem pela estadia em suas terras. O etnógrafo também considera que não se podia esperar gratidão desse povo, porque mesmo os que recebiam mais atenção por parte dos agentes atacavam o posto junto com o grupo, e que nem todas as informações dadas pelos parintintins eram credíveis, já que desconfiavam de todos os que não fizessem parte do seu povo. Apesar das conclusões do etnógrafo, a situação mostra que ele, bem como os funcionários do posto de pacificação, desejavam encontrar índios dóceis, e a postura dos parintintins demonstrava que, ao contrário, havia desconfiança em relação às atitudes dos não-índios: por isso, os nativos exigiam presentes como forma de pagamento pela propriedade invadida, usando, inclusive, de agressão. Algumas vezes, porém, levavam frutas, farinha, beijos e flechas para o pessoal do posto.

“hegemonização sem tradução” (Ribeiro, 2005: 79), a partir de uma lógica centralizadora. Vê-se, nos textos em análise, que esta lógica estava presente no Brasil, marcado, então, pelo desejo de civilizar, a “colonialidade da cultura” (Mignolo, 2007).

Os processos de “pacificação” não deixaram de tratar as nações indígenas como “índios”, pois, apesar de defendê-los, também favoreceram a construção de uma aparente homogeneidade. Essa transformação do múltiplo em uno é complexa e contraditória, pois o domínio cultural é, ao mesmo tempo, “delimitado por fronteiras”, mas com “um território próprio”, que se situa “nas fronteiras” (Bakhtin, 1998: 29).

Ribeiro (2005: 80) considera, dessa forma, que os conceitos de cultura e fronteira requerem-se mutuamente, mas esta deve ser entendida como espaço de articulação entre diversos modos de pensar a cultura e de ações, e não como linha divisória, pois

Se por multiculturalismo se entende a simples coexistência de culturas que não têm que interagir e são entendidas como fechadas em si próprias e auto-suficientes – de acordo com a imagem recorrente do mosaico, cujas peças têm limites bem definidos e se encontram simplesmente justapostos (Ribeiro, 2005: 81).

Dessa forma, se for assumido que toda cultura é internamente incompleta, então, de fato, existirá o princípio da intraduzibilidade, o que implica que, entre diferentes alteridades, há trocas mútuas. “Ser-em-tradução” é, portanto, uma marca do próprio conceito de cultura, “uma metáfora central para a situação contemporânea” (cf. Ribeiro, 2005: 85), caso dos romances que retratam a questão indígena, alguns dos quais são aqui analisados.

Certeau (1991: 223) afirmou que:

No texto do projeto etnográfico inicialmente voltado para a redução e a preservação, há detalhes irreduzíveis (sons, “palavras”, singularidades) insinuados como falhas no discurso da compreensão, de modo que a narrativa de viagem apresenta o tipo de organização que Freud postulou para a linguagem comum: um sistema em que os indícios de um inconsciente, esse outro da consciência, emergem nos lapsos ou nos chistes. As histórias de viagem se prestariam particularmente para esta análise, por tolerarem como “evento” aquilo que constitui uma exceção para os códigos interpretativos.

Nesse sentido, Dóris Cypriano (2007: 11) adverte que houve trocas e contribuições significativas nos encontros processados na Amazônia, que podem ser identificadas quando o conhecimento etnográfico é aplicado sobre as fontes, já que “a dinâmica das situações de contato que se desenrolaram entre sociedade colonizadora e as sociedades indígenas na Amazônia, a partir do século XVI, ultrapassam as noções de série de eventos ou de confronto de culturas” (2007: 28), processando-se, por isso, sob a forma de hibridação.

Publicada em 1982, a obra *Antes o Mundo não Existia* é uma das primeiras manifestações das vozes indígenas no Brasil, e funciona também como uma espécie de refluxo em relação às imagens estereotipadas dos nativos, ou melhor, pretende dar a conhecer a cultura desana com o objetivo de fazer frente às compreensões errôneas de sua tradição oral construídas pelo não-índio. Berta Ribeiro

(1980: 9), a prefaciadora do livro, considera que o fato ter sido escrito por dois nativos lhe confere-lhe autenticidade.

De todo modo, a obra pode ser considerada híbrida, porque conta as histórias tradicionais do povo utilizando-se também de dados linguísticos aprendidos na escola por seus autores, Umúsin Panilõn Kumu e Tolamã Kanhíri. Mesmo que este povo se recuse a aprender o português como língua primeira e, no caso de muitos, mesmo como segunda língua, o objetivo dos autores, ao assinarem o livro, é não figurarem como informantes, como ocorre na maior parte das vezes, pois os pesquisadores recolhem e publicam dados sobre comunidades tradicionais.

Berta Ribeiro (1980: 12) considera que há ainda influência do catolicismo na aldeia, que divide espaço com os rituais de pajelança. Mesmo assim, podem ser identificadas manifestações culturais que perpassam toda a zona do Uaupés, como, por exemplo, o fato de a maior parte dos topônimos ser de origem Arawak, de o Tukano ser tido como língua franca, de existir o casamento entre grupos filiados, etc.

Parece haver, nos contos inseridos neste livro e também nos demais textos analisados no presente subcapítulo⁵⁵, um padrão narrativo: criação do povo, descoberta da comida, instituição de ritos, criação de partes do corpo, para além de surgirem referências a castigos pela desobediência de certas personagens.

No conto “Estória da criação da mandioca”, as duas esposas da personagem Balibó desobedecem as regras de um ritual de colheita e, por esse motivo, o capim passa a brotar nas roças, o que explica o fato de o trabalho de limpeza das roças ser de responsabilidade feminina. Esse mesmo fato explica o surgimento da mandioca, pois, muito aborrecido, Balibó segue para o Sul, onde constrói uma nova família e cultiva mandioca para alimentá-la. Depois, resolve ensinar ao filho que deixou no Norte as palavras mágicas que originam a planta, fazendo com que toda a humanidade (neste caso, a amazônica) tenha acesso a ela.

Essa forma de representação também é identificada nas narrativas dos que fazem parte da família arawak (grupo caribe), recolhidas por Joaquín Barriales e Vicente de Cenitagoya⁵⁶. Estes escritos apresentam o criador do povo machinguenga, Tasurinchí, que, como outros deuses das culturas tupi-caribe do universo pan-amazônico, é um sopro de vida personificado, cuja função é criar outros seres. Tasurinchí é perseguido por Kientibakori, que pretendia escravizar todas as criaturas. Tal como na literatura dos desana (dois cataclismos) e na dos macuxis/tuilipang (um grande dilúvio), para os machinguengas, a narrativa privilegia os acontecimentos históricos ocorridos antes das grandes catástrofes, representadas por enchentes e eclipses, quando a terra ainda era ligada ao céu por um cordão umbilical (omo'guto in'kite) (cf. Baer, 1994: 163).

⁵⁵ Não se pode deixar de referir ainda a obra *Moranguetá: um Decameron indígena* (1980), de Nunes Pereira. É uma obra à qual recorre alguns pontos deste estudo, com o objetivo de tentar estabelecer as diferenças entre os modos como os autóctones concebem o espaço amazônico, o que indica que, embora legitimada, a visão dos cronistas é externa. Nunes Pereira reuniu contos indígenas nas seguintes áreas culturais: Norte-amazônica (próximo ao Rio Solimões), Tapajós-Madeira (próximo aos rios Andirá e Maué), dentro do território do Estado do Amazonas entre o povo cauaiuaia-oiarintin, área cultural Norte-amazônica (Roraima) entre os tulipangs, macuxis e uapixanas; Norte-amazônica (Estado do Amazonas) entre os barés, tucanos, tarianas, jibóias-tapuias, cobéua e Vale do Rio Negro. Embora esse registro da literatura oral indígena não corresponda exatamente ao que surge nos romances, a ele se recorrerá em alguns momentos, justamente por haver, nesses escritos, uma correspondência entre as diferentes áreas culturais amazônicas.

⁵⁶ Apesar do fato de serem dois missionários, considerando o valor etnográfico de seus dados, optou-se por inseri-los nesta sessão.

A partir dessas catástrofes e das coordenadas celestes, organizou-se o mundo: as constelações e estrelas, sendo o par principal o sol (*Poreatsiri*) e a lua (*Kashiri*)⁵⁷, os planetas; cometas que vêm e vão e meteoros que mergulham na terra. Por fim, inclui-se nas narrativas machinguengas diversos sóis que iluminam diferentes níveis do cosmos, considerando ainda que a sua trajetória foi determinada por Tasurinchi no momento da sua criação. *Kashiri* é, ao mesmo tempo, um duro legislador e um benevolente, facultando, por exemplo, o conhecimento agrícola aos machinguengas, mas também é canibal e devora os seus mortos.

Apresentando similitudes com o modelo desana de *Antes o Mundo não Existia* e com o Popol Vuh⁵⁸ dos maias, a cosmogonia dos machinguengas relaciona-se também para a história e para a geografia, tal como são entendidas pelos não-índios: os povos são estabelecidos num território a partir de marcos específicos, como o Pongo de Mainique, onde os seus antepassados teriam nascido; o Cerro de Sal, que resulta das transformações de Pareni– esposa de Yagontoro e irmã do Pachakama – em sal, é também o local onde há correntezas que permitem terapias de recuperação das energias; Urubamba, onde as rochas apresentam inscrições e são consideradas o umbigo do povo machinguenga (cf. Sá, 2004: 89). As campanhas incas são lembradas pelo uso do vocábulo quíchua “Viracocha, para referir-se aos espanhóis (embora o termo também se refira a uma divindade inca) pela preservação dos valores sociais positivos do sistema Tahuantinsuyu, mantendo umas versões do Inkarrí.

Barriales (1977: 8) considera que houve relações amistosas entre os machinguengas e os senhores de Cuzco, e esta relação estaria presente na cultura por meio de ritos ligados à ideia da Pachamama e do comércio do milho doce (trocado pela batata, pela coca, por peles de jaguar e objetos para ornamento, como penas e sementes). Do mesmo modo, de 1742 a 1752, houve uma batalha contra os espanhóis liderada pelo machinguenga Juan Santos Atahualpa, que adotou o nome do rei inca. O objetivo da luta era fazer com que a fronteira do território do seu povo retrocedesse ao seu antigo local, mais próximo dos *llanos*.

Com a chegada de Pizarro, impõem-se as relações com os europeus e, depois, com o Peru independente, e os machinguengas tendem a repetir o padrão de conexão com os “viracochas” – estrangeiros –, embora com algumas diferenças, já que estes, diferentemente dos incas, estavam ansiosos por impor a sua ideologia através da cristianização, intromissão econômica e tomada de territórios. Após a independência, houve relativa paz, mas a neocolonização trouxe a “febre da borracha”, provocando “ondas de violência”, “abusos”, “venda de pessoas” e genocídio (Barriales, 1977: 8). Não obstante a redução do seu próprio povo, os machinguengas mantêm o território fronteiriço vivo em sua cosmogonia (Barriales, 1977: 11). Assim, a sua literatura apresenta um vigor imaginativo que Sá (2004: 249) considerou como exemplo da “sofisticação filosófica da Amazônia” e serve como um “mapa” em que se inscreve uma região no limite da floresta com a Cordilheira. Essa literatura apresenta, ainda, dados sobre a relação entre gerações e gêneros, ancorada em tempos de

⁵⁷ Lua (*Kashiri*) se casa com uma machinguenga e ensina a ela e a seu povo como cultivar a mandioca. Na versão coletada por Barriales, *Kashiri* se recusa a dar a mandioca a outra mulher machinguenga, que reage lançando lama sobre ela, um ato que resulta na sua mácula.

⁵⁸ Trata-se de um registro documental da cultura Maia e de um compêndio mítico-narrativo. O Popol Vuh ou Livro da Comunidade foi escrito, provavelmente, em 1544.

crises políticas, sendo a exploração da borracha o evento mais vivo na memória do coletivo Machinguenga.

Assim, com exceção dos autores de *Antes o Mundo não Existia*, todos os textos analisados neste ponto ou foram recolhidos por missionários ou por etnógrafos que, ao funcionarem como tradutores da realidade americana durante o século XVIII e início do século XIX, são tidos como intérpretes de uma realidade considerada inferior em relação ao modelo cultural que representam, e que, em seus relatos, funciona como lugar de enunciação. Tais discursos falam pelos subalternos, cuja voz é recuperada pelos *Subaltern studies*, perspectiva sociológica que tenta dar visibilidade a questões como classe, casta, sexo, cor e ofício, procurando compreender o “limite absoluto” do discurso narrativo histórico. (cf. Vega, 2004: 287). Ou seja,

«... la verdad es, ea ipsa, una representación; que la «autenticidad», la «experiencia», la «presencia» o la «realidad» son constructos textuales, y que, por ello, no importa tanto indagar la supuesta adecuación de los textos a la realidad, cuanto la estrategia y consistencia de las representaciones y los procedimientos por los que cobran autoridad.» (VEGA, 2004: 287).

Pode-se, dessa forma, antever, nas vozes dos informantes de Grünberg ou nas ações dos parintintins, misturas que indicam para encontros coloniais: os desenhos de barcos e as referências ao Deus dos brancos, logo uma “*imaginación dialógica*” (Vega, 2004: 288), que pode ser comparada à literatura testemunhal ou pós-moderna latino-americana. Considera-se, assim, que os cientistas funcionam como “sujeito da enunciação” e os nativos como “sujeito da interpolação” (Bhabha, 2007: 67), aquele de onde o discurso provém, havendo, quando as suas narrativas passam pelo crivo da cultura Ocidental, seleção reordenação. Este “espaço-cisão” (Bhabha, 2007: 67) não está presente nem nas lendas sobre o herói dos Tuilipáng, Makunaíma, nem nas aventuras do herói de Mário de Andrade, Macunaíma, havendo superação do exotismo em favor do hibridismo da cultura.

Logo, o conceito de “domínio morfoclimático”, de Ab’Saber (1973, 1977 *apud* Cipriano, 2007: 29), oscilação ambiental em diversos ecossistemas que se firmam em uma pertença, parece encontrar correspondência no domínio cultural, pois a combinação de fatos culturais (relatos orais, religião, ritos e mitos, evidências de situação de contatos coloniais, pós e neocoloniais) pode ser adotada como padrão de hegemonidade não estanque.

1.4. Expedições de Demarcação das Fronteiras Amazônicas

1.4.1. Viagens coloniais

Analisando *Descubrimiento del Río Amazonas e introducción de portugueses* (1715-1729), “Descobrió el Río Marañon la Corona de Portugal” (s. d.), de autor não identificado, “Relación de Joseph Magueri” (1741), de Joseph Mangueri, a carta “Expediente sobre los insultos cometidos por los portugueses en las Provincias de la Guyana, Parime e Río Negro, 1776-1778” (1778), de Joseph

Galvez⁵⁹, o manuscrito intitulado *A Brigadier Presidente de Quito informa à V. S. J.* (Núm. 7), de Pedro Brusil (1778), o *Descubrimiento del Rio Marañon e introducción de portugueses (1615-1729)*, de autor não identificado⁶⁰ e, por fim, uma carta assinada por Francisco (cujo sobrenome não foi identificado), na qual há a referência à proteção do local, pois este daria acesso à região onde estaria o Eldorado e a grande cidade de Manoa, verificou-se que estes relatos apresentam a Amazônia de um ponto de vista utilitarista e técnico, neles sobressaindo as fronteiras entre os domínios portugueses e espanhóis, a localização dos rios e seus afluentes, as povoações portuguesas e espanholas, a apresentação das nações indígenas, seus costumes e tradições, apontando sempre para o sacrifício da diferença em favor da assimilação aos costumes lusos.

O primeiro relato, *Descubrió el Rio Marañon la Corona de Portugal*, alude ao rio Maranhão e não ao Amazonas, “el Marañon de Portugal”, sugerindo que este deveria ser um dos quatro maiores rios da América e, caso não fosse, dever-se-ia considerar a sua utilidade, por ser a principal ligação entre a malha fluvial brasileira e o Prata.

O segundo texto, *A Brigadier Presidente de Quito informa à V. S. J.*, é o relato de uma expedição cujos objetivos eram a expulsão dos portugueses da região, pelo que apresenta quatro possíveis caminhos a serem percorridos para se chegar ao local onde estavam instalados. Assim, à medida que os caminhos vão sendo apresentados, o espaço amazônico, nas suas fronteiras com a região andina ou desértica (próximo a Piura), também o é.

Os portugueses se teriam aproveitado do tempo em que as duas coroas estavam unidas para estabelecer relações com Quito através dos jesuítas e, depois da Restauração de Portugal, teriam continuado a avançar em direção às regiões mais próximas à nascente do Amazonas. Assim, além da expulsão dos portugueses, o cronista propunha que fosse enviada uma expedição da Espanha para tomar a cidade do Pará (Belém).

O primeiro caminho seria por Jaén e, para alcançá-lo, era necessário seguir pelo Sul de Quito, onde estariam localizadas as vilas de Latacunga e Hambato, a partir das quais, caminhando em direção ao Oriente, se chegaria à Missão de Canelos, de onde se acederia ao rio Bobonanza, afluente do Amazonas. O caminho não era indicado porque exigia andar muitos dias no pântano, além de que o rio Bobonanza só permitia o uso de pequenas embarcações.

O segundo caminho seria pelas Províncias de Loxa y Jaén, de onde se poderia aceder ao Amazonas. Tratava-se, segundo o relator, do caminho menos frequentado, mas permitia que se embarcasse com cavalaria, sendo a única inconveniência o fato de o caminho não ser habitado, pois as cidades que haviam sido construídas estavam reduzidas a algumas choças. Foi o caminho utilizado por La Condamine.

⁵⁹ A carta de Galvez encontra-se em péssimo estado de conservação, não sendo permitido o seu manuseio pelos pesquisadores. Entretanto, por encontrar-se microfilmada, tivemos acesso, ainda que parcial, ao seu conteúdo, uma vez que o documento já se encontrava danificado quando foi digitalizado. Esta carta desencadeia uma série de outras cartas administrativas sobre a instalação dos portugueses na região, mas que não foram inseridas neste estudo.

⁶⁰ Na sequência dessa carta, funcionários da *Casa de Contratación* apresentam ao Conselho da mesma casa um dossiê sobre o rio Maranhão, a partir do resumo de informações de navegantes e conquistadores que lá estiveram, entre os quais: Thomas Milute, Gaspar de Palácios, Alonso Bocas, Juan de Melo e Cristóbal de Acuña. Com exceção de Acuña, os outros cronistas diferenciam o Amazonas do Rio Maranhão, a que denominam o Marañon dos portugueses, alertando para o fato de que, através do Amazonas, se pode aceder ao Maranhão e, deste, ao Prata.

A terceira rota seria pelas províncias de Guayaquil e Piura, pelo ocidente de Quito, onde se localizava Chimbo e a partir de onde era possível aceder ao rio *Bababoya* e com grandes balsas chegar a Piura. Tratava-se de um caminho mais longo que o antecedente, mas que poderia ser feito em menos tempo, porque havia comércio entre o Peru e Equador (Quito). Outra vantagem dessa escolha seria o fato de o caminho ser plano, reduzindo o tempo de viagem de Quito até o ponto onde entrariam no rio Amazonas, cujo acesso seria feito através do rio Napo.

O principal motivo, porém, para a eleição deste caminho seria o fato de se percorrer um trajeto linear, sem necessidade de muito planejamento para a viagem, o que asseguraria, segundo o autor, o êxito da operação. Além disso, os povoados desta região produziam alimentos que poderiam ser vendidos aos soldados. Assim, os expedicionários pediam ajuda ao vice-rei do Peru para levarem “dos mil, quinientos hombres de Armas” (1777), e também solicitavam tropas às companhias de Popayán, Guayaquil, Santa Fé e Quixos. Por ser este o melhor caminho, o chefe da expedição enviara pessoas para construir embarcações às margens do Amazonas.

O terceiro relato, *Expediente sobre los insultos cometidos por los portugueses en las Provincias de la Guyana, Parime e Rio Negro (1776-1778)*, também trata dos avanços geográficos feitos pelos portugueses na região. Esta narrativa pode ser considerada importante por fazer parte de um conjunto de textos que fixam a imagem da região como um local deserto.

Mesmo diante do grande número de expedições oficiais de demarcação de fronteiras, os historiadores consideram que as crônicas de Laureano de La Cruz, Francisco de Figueroa e Samuel Fritz são “os melhores testemunhos da complexa noção de Fronteira, por cujo conceito apreendemos a realidade que foi instaurada na Amazônia entre 1647 e 1723” (cf. Ugarte, 2009: 146), já que as missões estavam instaladas em território indígena, mas, no que respeita à lógica imperial de posse indefinida, determinavam a sua posse para o rei (de Espanha ou Portugal), o que fazia com que estes lhes atribuíssem a função de levar a “civilização” à várzea amazônica.

1.4.2. Viagens pós-coloniais

Nesta seção, serão estudados autores americanos que escreveram sobre a Amazônia. No período pós-independência, a Amazônia foi visitada por diversos americanos que escreveram sobre ela. Entre eles, Michelena y Rojas, autor de *Exploración Oficial por la primera vez desde del Norte de la America del Sur, siempre por rio entrando por las bocas del Orinóco de los vales deste mismo e del meta, Casiquiare, Rio-Negro ó Guyana e Amazónas, hasta en nel alto Marañon, arriba delas bocas del Ucayali* (1855-1859), e Euclides da Cunha⁶¹, que publicou *À Margem da História* (1909).

Hojas afirma ter decidido fazer a viagem, porque as grandes potências da América e da Europa começavam a dirigir seu olhar para a região amazônica, que estava entre “*las mas belas y extensas del mundo*”. (Michelena y Rojas, 1868: 25) A seu ver, os governos da América do Sul deveriam enviar expedições oficiais para estudar os canais aquáticos da região, discutindo a navegabilidade do rio Amazonas, o que era, aliás, o objetivo de sua viagem. Considerando importante que todas aquelas

⁶¹ Ana Pizarro considera os relatos *À Margem da História* (1909), de Euclides da Cunha; *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (1915), de Carlos Valcárel, juiz peruano responsável pelo processo do Putamayo; e *La Voragine* (1924), de José Eustasio Riviera, membro da comissão de demarcação colombiana.

várzeas fossem povoadas, faz, em nome da Venezuela, um convite expresso aos imigrantes europeus e cidadãos venezuelanos, valendo-se da ideia de Amazônia como paraíso e *El Dorado*.

O autor recorre muitas vezes a Acuña, Humboldt e La Condamine para justificar sua posição nacionalista, e a região é muitas vezes caracterizada pela grandez e exuberância: *“bosques inmensos, los mayores e mas bien regados de la tierra por sus numerosos y caudalosos rios, que enlazados entre si se bifurcan en todas direcciones”*. (Michelena y Rojas, 1868: 25). Mas se o autor vai buscar, nos viajantes que o precederam, provas de que a Amazônia é um território rico, também os critica, considerando que os relatos dos naturalistas estão marcados por informações recolhidas entre os nativos, que mesclam ao que declaram criações efabulativas. Esses relatos apresentam, na sua opinião, mérito científico, mas não servem a qualquer interesse mercantil ou político. Sua viagem, ao contrário, é impulsionada pelo espírito do século: determinar as possibilidades comerciais do local e a navegabilidade do rio Amazonas. Mas a segunda intenção ficou frustrada, porque o Brasil havia fechado a navegação a todas as nações que não estivessem situadas às margens daquele rio.

À Margem da História (1909), de Euclides da Cunha, publicado postumamente, divide-se em quatro partes: “Na Amazônia”, “Terra Sem História” (dividida em sete capítulos sobre essa região), “Vários Estudos” (dividida em três capítulos, assuntos americanos), “Da Independência à República” (ensaio histórico) e “Estrelas Indecifráveis” (crônica).

O capítulo ‘Judas Ahsverus’ é, ao mesmo tempo, um retrato da realidade local e uma metáfora da situação dos seringueiros. Descrevem-se cenas da malhação de Judas no Sábado de Aleluia, como se representassem a punição do seringueiro. Uma multidão de bonecos colocada no rio Purus, como que numa procissão, pelas famílias dos seringueiros, denuncia, a leitura de Euclides da Cunha, o silêncio a que esses trabalhadores eram submetidos.

No texto, ficam impressas as marcas inconfundíveis do estilo euclidiano – a objetividade das conclusões e o pensamento positivista, próprio do seu tempo: “Ao revés da admiração ou do entusiasmo, o que sobressalta geralmente diante do Amazonas, no desembocar do dédalo florido do Tajapuru, aberto em cheio para o “Grande Rio”, é antes um desapontamento” (Cunha, 1926: 5).

Euclides da Cunha refere-se também aos esforços de colonização, que praticamente não resultavam. Segundo a concepção do autor, a natureza deveria ser dominada, como fizeram os holandeses em seu país e os romanos na Argélia. O deslumbramento do autor com o mundo moderno é flagrante: referência os rios canalizados pelos romanos e holandeses, apresentando a realidade amazônica de modo comprometido com a ideia positivista de progresso.

Apesar de sugerir a modernização da região através da abertura de estradas e construção de ferrovias, é a definição da natureza regional em oposição ao caráter humano que sobressai em suas páginas. A imigração para o local deveria seguir “a marcha lenta e progressiva das migrações seguras”, resguardadas por medidas administrativas. Enviar pessoas para uma região “vastíssima”, “ignota” e “despovoada” correspondia a expatriá-las dentro do próprio país (Cunha, 1926: 55). Considera, assim, que havia uma espécie de separação entre esta parte do seu território e a restante nação:

Naqueles lugares, o brasileiro salta: é estrangeiro: está pisando terras brasileiras. Atolha-se-lhe um contra-senso pasmoso: à ficção de direito estabelecendo por vezes a extraterritorialidade, que é a pátria sem terra, contrapõe-se uma outra, rudemente física: espécie de imigração telúrica. A terra abandona o homem. Vai em busca de outras latitudes. E o Amazonas, nesse construir o seu

verdadeiro delta em zonas tão remotas do outro hemisfério, traduz, de fato, a viagem incógnita de um território em marcha, mudando-se pelos tempos adiante, sem parar um segundo, e tornando cada vez menores, num desgastamento ininterrupto, as largas superfícies que atravessa (Cunha, 1926: 14).

Mesmo assim, em pouco tempo, estes imigrantes teriam transformado Manaus em um grande posto de navegação fluvial. Mas quando comparados ao “cauchero” peruano, que Cunha considera mais livre, o seringueiro brasileiro é mostrado como desprovido de iniciativas. Aos dois grupos somar-se-iam os bolivianos, constituindo, porém, uma civilização imprópriamente armada, que empurravam os indígenas para lugares cada vez mais remotos⁶².

Em Iquitos, a situação peruana era semelhante à dos seringais do Acre. Entretanto, os trabalhadores, descendentes dos povos andinos, não eram vigiados, como acontecia no Brasil, mas havia, por outro lado, barreiras consideradas intransponíveis, como a presença dos povos indígenas amazônicos, desconhecidos dos andinos, a floresta, de um lado, e, de outro, os Andes. Este tipo de situação provocava toda a sorte de delitos em Iquitos.

Ana Pizarro (2009: 123) considera *À Margem da História* uma obra na qual “*el medio, la naturaleza, entran también como sujeto, con la densidad instauradora do universo de fuerzas tectónicas*”, mas, apesar disso, Cunha não deixa de ser positivista e de ver a região como uma “terra sem história”, porque a sua concepção de história era a de uma “história Única”⁶³, a ocidental, que desconsidera a existência de outras histórias.

Euclides da Cunha não considera as questões históricas, mas dá ênfase às capacidades épicas de cada indivíduo, o que evidencia mais uma vez a sua formação positivista. Apesar disso, vê o seringueiro como um homem que trabalha para escravizar-se, não o perdendo por esta situação. Ana Pizarro afirma que a valorização do espaço amazônico, com sua transformação por meio da ação humana “*tensiona el discurso euclidiano*.” (Pizarro, 2009: 125). Sentindo-se incomodado com a submissão dos seringueiros, Cunha propõe a criação de leis trabalhistas para regular a profissão.

Já na esteira das memórias da borracha, Carlos A. Valcárcel reúne em seu livro, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (1915), reeditado em 2004 pela equipe do Monumenta Amazônia, documentos sobre o abuso e o genocídio sofridos pelos povos indígenas da região próxima aos rios Putumayo e Caquetá (Peru) durante o auge da exploração da borracha. Valcárcel anexa, ao seu texto, denúncias e cópias provenientes do processo do Putumayo decorrido no tribunal de Iquitos. No entanto, a publicação não produziu nenhum efeito prático diante da política peruana, então influenciada pelos *barones del caucho*, estando, entre eles, Julio Cesar Arana.

O desrespeito aos direitos humanos também é registrado, em 1910, pelo irlandês Roger Casement, então cônsul a serviço da Inglaterra, que já tinha realizado, em 1895, um estudo sobre a exploração dos nativos no então Congo belga, uma propriedade pessoal de Leopoldo II. Em 1890, Júlio César Arana

⁶² Postura aliás adotada por Carlos Fritz — “notável explorador” —, que, após uma breve conversação, teria apresentado uma Winchester ao chefe dos *Casbos Playamascbos*, que não teria acreditado na superioridade do explorador, o que provocou o genocídio de cem mil indivíduos.

⁶³ O termo foi utilizado pela escritora Chimamanda Adichie na conferência “O perigo de uma única história”, disponível em: http://www.ted.com/talks/lang/ptbr/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html. Acesso em: 31/05/2012.

instalara a sua empresa de exploração da borracha às margens do rio Putumayo, e, com o objetivo de concorrer com outros exploradores, nomeadamente, a Casa Suárez, Fitzcarraldo, Vaca Díez, etc., decidiu escravizar os huitotos, boras e noyunas. Por outro lado, a região era disputada pela Colômbia e pelo Peru e, de um certo modo, a presença de Arana garantia a posse peruana da região, tendo havido confrontos entre os funcionários do governo colombiano, que realizavam a demarcação do território, e os empregados da Casa Arana.

Roger Casement⁶⁴ descreveu as atrocidades cometidas pelos seringalistas, e a projeção internacional de seus diários provocou a queda da *Peruvian Amazon Company*, da qual Arana era sócio, levando-o, inclusive, a dar explicações à Câmara dos Comuns, em Londres. Casement percorreu os diversos postos de exploração da Casa Arana e descreveu castigos físicos⁶⁵. Entre os locais que visitou, está a estação Entre Rios, descrita como uma clareira, com quase duzentos hectares, rodeada pela floresta, e que funcionaria como barreira natural para os trabalhadores, ali aprisionados por não conseguirem entregar a quantidade diária de látex determinada pela companhia.

A par das descrições da floresta, o texto de Casement apresenta o sistema de produção de Arana: aliciamento dos nativos com presentes, seguido de trabalhos forçados sob pena de abuso sexual e físico de mulheres e crianças, castigos físicos com instrumentos de tortura fabricados para o efeito. Casement considerou este sistema de exploração mais elaborado que o do Congo, onde pensava ter visto todos os tipos de humilhação que pudessem ser suportadas pelo ser humano⁶⁶.

Entre os abusos praticados contra os nativos estavam: queimaduras com querosene, para que ardessem lentamente; lançamento de crianças contra árvores; eliminação dos velhos ou doentes através da prática de tiro ao alvo, chegando-se, inclusive, a obrigá-los a comer parte desses corpos. Os processos criminais, abertos na Colômbia e no Peru, referem a morte de trinta mil nativos, somente em 1910.

Apesar de, em sua defesa na Câmara dos Comuns e em seu livro *Las cuestiones del Putumayo* (1913), Arana definir-se como um “civilizador de índios”, sua fama de genocida espalhou-se pela região, dando

⁶⁴ Casement foi recentemente homenageado pelo escritor Mario Vargas Llosa com o romance “O Sonho do Celta” (2010)

⁶⁵ As técnicas utilizadas pelos “caucheros” peruanos era similar às usadas pelos seringalistas no Brasil. Wade Davis comenta sobre Arana: “En 1904 contrató a doscientos guardianes de Barbados y les encomendó la tarea de acorralar a cualquiera que intentara escapar (...) Los caucheros, a quienes se les permitía ‘civilizar’ a los indios, atacaban al alba, atrapando a sus víctimas en las malocas y ofreciéndoles regalos como excusa a su esclavitud. Una vez en garras de deudas que no podían comprender y a riesgo de la vida de sus familias, los huitotos trabajaban para producir una sustancia que no podían usar. Los que no cumplían con su cuota, los que veían que la aguja de la balanza no pasaba de la marca de los diez kilos, caían de bruces a la espera del castigo. A unos los golpeaban y azotaban, a otros les cortaban las manos o los dedos. Se sometían, porque si oponían resistencias sus esposas y sus hijos pagarían por ello. (Outra fonte para o estudo deste período histórico poderá ser *The Putumayo, the devil's paradise; travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein* (1913), de Walter Hardenburg).

⁶⁶ A fronteira colonial africano-belga serviu de inspiração para o romance *O Coração das Trevas* (1902), de Joseph Conrad. Apesar de suas diferenças ideológicas, Conrad e Casement conheceram-se na África, ambos a serviço do império britânico, e mantiveram contato até o momento em que Casement foi preso em 1916, acusado, primeiramente, de conspirar contra a Inglaterra e a favor da independência da Irlanda, por ter procurado aliados na Alemanha e por sua atuação na organização da Revolta de Páscoa (Dublin, 1916); depois, pela especulação oficial e jornalística londrina que fez circular diários, os *Diários Negros*, nos quais Casement supostamente se declarava homossexual e relatava relações com adolescentes africanos e sul-americanos, sendo a última acusação a que determinou, após julgamento, o seu fuzilamento. Não se sabe se, de fato, Casement é o autor desses textos, mas, seja Angus Mitchel, organizador da obra *The Amazon Journal of Roger Casement* (1997), que reúne os manuscritos do cônsul irlandês, seja a obra de Mario Vargas Llosa, consideram-nos verídicos e pouco eróticos para os dias atuais. Se por um lado, Casement começa a ser reivindicado pelo movimento *gay*, por outro coloca-se o problema ético da exploração sexual de menores que, à época, era praticado tanto com meninas como com meninos.

origem ao livro de José Eustásio Rivera, que se vale da imagem do “*cauchero*” sem escrúpulos para elaborar, em 1930, depois de colher testemunhos diretos, o romance *La Voragine*, cujo cenário é, precisamente, a fronteira entre a Colômbia e o Peru.

Ana Pizarro (2009: 132) considera que *La Voragine* — romance pertencente ao modernismo tardio —, pode ser comparado aos textos de Valcárel e Euclides da Cunha, porque seu autor, como os demais, participou de comissões de demarcação de fronteiras, representando a Colômbia, seu país. Trata-se de um romance “*cujo centro constructor del lenguaje ficcional tiene que ver con la vida de violencia, injusticia y horror de los guacheros*” (Pizarro, 2009: 131).

Nesta novela, a selva enquanto espaço ficcional tem, ao contrário do que ocorre em outros romances amazônicos, como *A Selva*, de Ferreira de Castro, múltiplos universos ficcionais, havendo paridade entre o espaço e o discurso ligado ao poder. (Pizarro, 2009: 132)

À Margem da História, La Voragine e Exploración Oficial por la primera vez desde del Norte de la America del Sur [...] são textos que, provenientes do Brasil, da Colômbia e da Venezuela, objetivam construir a nacionalidade, mas operam, ao mesmo tempo, num âmbito “*supranacional, el de la Amazonía, en un momento de su historia*”. (Pizarro, 2009: 133). Ao contrário dos relatos coloniais, nos quais há um imaginário preestabelecido, a mitologia Ocidental transportada pelos viajantes, os textos pós-coloniais estão infixados em fortes imagens do vivido, pois, embora o sonho do *Eldorado* seja comum aos padrões e empregados dos seringais, a extração da borracha processa-se a partir de um nível de violência ímpar (os textos lidos apontam para a violação de mulheres, bebês arrancados dos ventres das mães, amputação de partes de corpo, como dedos e genitália). Trata-se de uma fratura que só pode ser comparada, segundo Gondim (1996: 17), à que ocorreu no período colonial, mais especificamente, na Amazônia pombalina.

Se, nestes relatos, são identificados, a defesa das fronteiras e a cultura nacional de cada um dos países amazônicos, também não deixa de estar presente o ideal civilizador, o que Pratt (1999: 33) denomina como uma “auto-etnografia”: os crioulos se autorrepresentam de modo comprometido com os ideais europeus e a partir da valorização de binarismos próprios da modernidade ocidental: cultura *vs* natureza; civilizado *vs* selvagem; moderno *vs* tradicional. Assim, a criação das identidades nacionais destes países passa por dois processos: a negação total do outro (Santos, 2002: 47) e a disputa com as identidades subalternas. Embora já se louvasse a hibridez da cultura dos países sul-americanos, as mestiçagens eram pensadas a partir do apagamento das diferenças; logo, em favor da homogeneização.

Bhabha (2007: 59) considera que “o outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial”, fechando o ciclo da representação e destituindo-o da possibilidade de produzir o seu próprio discurso. Assim, os cronistas pós-coloniais sul-americanos estabelecem um discurso de “entrelugar” (Santiago, 2000: 9), oscilando entre a cultura ocidental e a que se formou a partir da aclimação de imagens exóticas da “zona de contato” (Pratt, 1999: 31). Estes “entrelugares” (Bhabha, 2007: 20) fornecem formas de subjetivação — singular ou coletiva — e permitem a criação de novos signos de representação.

Gruzinski (1993: 87) afirma que os imaginários coloniais e os contemporâneos “praticavam a descontextualização e o reemprego, a desestruturação e a reestruturação das linguagens”, embaralhando as referências e entrecruzando aspectos étnicos e culturais, o vivido e a ficção, o que, em termos culturais, resulta em práticas de “remix” inerentes a um universo fraturado pelo “contato dos dois mundos”, sucedendo-se as “situações de fronteira”.

Considerando a variedade dos relatos de viagem sobre a Amazônia aqui apresentados, os diferentes momentos históricos pelos quais passou a região (período pré-colonial, colonial, pós-colonial, e neocolonial; ciclos da borracha e do ouro, “fronteiras agrícolas” e, mais recentemente, especulações em torno do mercado de carbono, a “economia verde”) e a sua variedade cultural, bastante estudada separadamente, mas poucas vezes colocadas em diálogo, a literatura amazônica situa-se entre o que Guillén, nomeia o “uno” e o “diverso”, no limiar de um diálogo entre o singular e o plural.

Ana Pizarro (cf. Pizarro, 2009: 155) identifica, atualmente, cinco tipos de imaginários culturais na região: a) a “estética ilustrada”, que se manifesta nas cidades sob a forma de poesia, apresentando alguma relação com a selva; b) os romances que perpassam os diferentes períodos históricos da região; c) os relatos populares que apresentam um rico imaginário sobre esta; d) as reelaborações comunitárias do imaginário rural e indígena, nas cidades e no campo; e) a autorrepresentação dos sujeitos “*sociales, individuales y colectivos*”; f) a sobrevivência da literatura indígena e sua ancoragem na oralidade. A autora sugere ainda que a recolha de relatos das vítimas da exploração da borracha (e de seus descendentes) é um trabalho ainda por realizar em quase todos os países amazônicos. O único estudo sobre estas memórias, até o momento, é o de Ramón Iribertegui, na Venezuela, que recolheu e publicou em *El hombre y el caucho* (1997) relatos entre os maquiritaris, em cujas descrições fica evidenciado que havia padrões considerados bons e outros considerados maus. Segundo Niño (1996, *apud* Pizarro, 2009: 136), essas narrativas denotam “*memória, reflexión*”, mas são também “*simbolización y ciframiento*” que albergam “*propiedades de coherencia memorica, de cohesión comunitaria, de información y de interpretación*” (Pizarro, 2009: 136), reelaboram o presente e projetam o futuro.

Os relatos recolhidos por Iribertegui demonstram que os nativos interiorizaram os processos de colonização, neocolonização e modernização da região, estando as vozes que emergem dos relatos recolhidos marcadas por fissuras e fragmentos da história (cf. Pizarro 2000: 140).

Esses processos também estão patentes nos cordéis (gênero levado para a Amazônia pelos imigrantes nordestinos), que reúnem temas oriundos dos relatos de “descobrimientos” (Eldorado, a região como inferno), a exploração da borracha (imigração incentivada pelo governo militar, relações de trabalho na região) e mitos indígenas (relações com os seres da água e da floresta, como a Cobra Grande, o boto, etc.). Muitos desses textos circularam em Belém por meio da *Revista Guajarina*, em 1916. Expõem situações de exploração, referindo, inclusive, a revolta da década de 20 contra o coronel José Júlio Andrade e as políticas de Getúlio Vargas, que enviou, entre 1943 e 1945, os “soldados da borracha” para a região, a fim de fornecer matéria-prima para sustentar a Segunda Guerra Mundial, apoiada oficialmente pelo Brasil, que fazia parte dos Aliados.

Trata-se da “transculturização” dos sistemas de representação locais e externos através de uma abertura para a alteridade essencial que rasura os efeitos dos estereótipos alojados, através de uma retórica de acumulação pela repetição e da sua reelaboração e dramatização. Subvertem-se, assim, os estereótipos fixados na comarca cultural amazônica.

Ou seja, ao mesmo tempo em que há uma desconstrução das relações estereotipadas, há também um processo de “articulação social da diferença, da perspectiva da minoria [...] uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.” (Bhabha, 2007: 21). O intenso fluxo discursivo provocado pelos contatos coloniais (viajantes, administradores coloniais) durante os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX — incluindo a *mission civilisatrice* (Vega, 2003: 93) e o seu papel na criação dos mitos e estereótipos,

através de “um processo da enunciação da cultura como ‘conhecível’, legítima, adequado à construção de sistemas de construção cultural” (Bhabha, 2007: 63) é confrontado com a diversidade da comarca amazônica. Pode-se afirmar, portanto, que não só a construção da Amazônia foi uma prática textual, como também a sua desconstrução através de exercícios discursivos.

Todos os tipos de discurso aqui focados — da ciência, da filosofia, da literatura — podem ser pensados a partir dos discursos de contato. Foucault coloca-os sob o arco da ciência da linguagem (cf. Foucault, 2005: 53), cuja perspectiva teórica permite inferir que todos praticam jogos de reenvios discursivos. Nos interstícios do silêncio, manifesta-se o discurso. Há, portanto, um intenso jogo entre presenças e ausências, que, sob a forma de mitos e símbolos, revela as características da linguagem. Assim, convém analisar o discurso em interação, e não apenas as origens, a partir da história das ideias. Foucault (2005: 49) considera que esta não apresenta um objeto muito preciso, mas que a sua função é clara, considerando, assim, que é necessário reagrupar uma série de acontecimentos em um mesmo “princípio organizador” (Foucault, 2005: 49).

Havendo, no que respeita ao discurso, um *a priori* formal e um devir histórico, o autor nomeia “arquivo” a todos estes sistemas de enunciados, considerando-os, ao mesmo tempo, a lei do que pode ser dito e os sistemas que os cristalizam. Embora não seja possível estudar o completo arquivo discursivo de uma sociedade, pode-se refletir “sobre as suas modalidades de aparecimento, formas de existência e de coexistência, sistema de acumulação, de historicidade e de desaparecimento” (Foucault, 2005: 175).

González Echevarría (2000: 238) considera a existência de “*ficciones del Archivo*”, que abarcariam as “*narrativas que siguen buscando la clave de la cultura y de la identidad latinoamericana*”. Por esse motivo, utilizariam os dados recolhidos por viajantes, privilegiando-se o discurso etnográfico: “*es una literatura que aspira a tener una función similar a la del mito en las sociedades primitivas y que de hecho imita las formas del mito proporcionadas por el discurso antropológico*” (Gonzalez Echevarría, 2000: 238).

Tal literatura liga-se aos textos de temática da viagem, que podem retratar viagens reais ou fictícias. Sua análise obriga a que se “estabeleçam relações entre os sentidos temáticos investidos no discurso, as organizações de composição e gênero apresentadas pelos textos e as referências culturais e históricas” (Seixo, 1998: 17). Considerando as diversas possibilidades de abordagem — composicionais, pragmáticas e temáticas —, Maria Alzira Seixo identifica três possíveis eixos: “a viagem imaginária”, onde inclui textos que apresentam lendas e alegorias oriundas da Idade Média, assim como os que apresentam utopias ou relatos recentes que não aludam a um fato histórico em específico; a “literatura de viagens”, resultante de uma viagem real, geralmente “de relações comerciais e de descobrimentos, de exploração e de indagação científica”, e as viagens de escritores que optam por contar o que viram; “a viagem na literatura”, onde a viagem é “motivo”, “imagem”, “intertexto”, podendo também contribuir para a organização fabulativa do texto. (cf. Seixo, 1998: 17).

Palmero González (2003) considera que, no campo da literatura de viagem, as fronteiras entre os textos narrativos e históricos não estão bem definidas. Logo, não se pode imaginar que o que é válido para uma narrativa de viagem medieval também o será para outras narrativas inseridas em contextos históricos diferentes. No caso da literatura latino-americana, há uma ampliação do tópico da viagem, aspecto não descrito por Bakhtin.

González reconhece o cronótopo da viagem em três tipos de romances: no romance de aventura, em cuja narrativa ocorrem empecilhos ocasionais, havendo presença do “cronótopo da estrada”, na

qual várias mudanças ocorrem sem que aconteçam alterações na ação representada, o que confirma as hipóteses iniciais. Exemplo singular deste caso é o romance *A Jangada* (1880), de Júlio Verne; no romance de aventura e de costumes, onde ambos os *topoi* funcionam como reguladores do tempo, sendo comum o tema da metamorfose, materializada em diferentes imagens da vida de um mesmo homem, como é o caso da personagem Alberto, do romance *A Selva*; e o romances autobiográficos ou a biografia, nos quais o herói aventureiro pretende reforçar a sua identidade pessoal.

Em *O Romance de Educação na História do Realismo* (2000), Bakhtin acrescenta mais um tipo de romance – o de viagem. Nele, o herói não apresenta traços particulares. O que o caracteriza é uma concepção puramente espacial e estática da diversidade do mundo, que se apresenta como uma justaposição espacial das diferenças e contrastes; a vida é formada por uma sucessão de situações diferenciadas e antagônicas: sucesso-insucesso, felicidade-infelicidade, vitória-derrota. (Bakhtin, 2000: 224).

Os romances latino-americanos abandonam as formas convencionais de temporalidade linear, apelando a outras mais complexas (cf. Palmero González: 2006: 29). Essa perda da linearidade é acompanhada de uma inflexão para o tempo mítico o que se dá por meio da conformação que se projeta para além do modelo canônico descrito por Bakhtin. Modificado e textualizado, o cronótopo da viagem passa a abranger o modelo da escrita, ligando-se ao tempo do narrado, e não ao tempo do acontecido.

Nos capítulos subsequentes, trabalhar-se-á com o fluxo discursivo colonial e com os reflexos gerados pelos textos que os contestam (embora, em muitos casos, o façam sob o pretexto da viagem), apontando para a noção de literatura amazônica como resultado de um “comportamento” ou de uma “cultura flutuante” (Gruzinski, 2001: 59), que seria o seu principal traço identitário. Nessa perspectiva, pensa-se na identidade como relação, que, no entanto, não se dissolve, pois “somente uma poética da relação nos autoriza tentar sair do confinamento da identidade única”. (Glissant, 2005: 28).

Considerando a questão identitária, o estudo das formações discursivas em torno da “fronteira colonial” (Pratt, 1999: 31) amazônica requer que se analise os sujeitos e a cultura, pensando-os como que separados por continuidades e descontinuidades históricas, mas que, ao mesmo tempo, se unem no contexto expansionista europeu, sendo “construído(s) na e pelas relações”. Isso permite examinar os viajantes e “visitados” “em termos de presença comum” ou de “práticas interligadas”, geralmente a partir de relações assimétricas de poder, que também se manifestam através da literatura, em tópicos como o exotismo e sua desconstrução.

Ao por em perspectiva os diferentes tipos de discursos coloniais e pós-coloniais sobre a Amazônia, nota-se que os “viajados” que transitaram pelas fronteiras coloniais enalteciam a natureza desses locais com o objetivo de exaltar os seus próprios feitos, e que os discursos dos missionários e etnógrafos funcionaram como uma espécie de tutela, fixando o lugar do subalterno.

A ideologia imperial, meio cristã e meio medieval e, mais tarde, cientificista, põe em causa a representação da diversidade, o que pode ser observado através dos estudos dos processos de subjetivação das imagens da região e do modo como estas estiveram presentes nas literaturas das novas nações construídas após o momento colonial. Não se deve esquecer, no entanto, que os relatos de viagem são objetos que remetem para a expansão imperial e para o estabelecimento de fronteiras ideológicas que marcam o pensamento sobre a região amazônica, olhando-a como um local exótico e atrasado, e, por isso, subalternizando-a.

A análise do *corpus* dá ainda a dimensão da distribuição espacial das representações da região e de seus habitantes, uma vez que um dos elementos marcantes de toda a região fronteiriça abrangida pela floresta úmida foi o fato de toda ela ter sido considerada uma “zona de contato” colonial, e de os discursos produzidos pelos agentes coloniais encontrarem correspondente nos trânsitos “pós” e neocoloniais. Assim, a ordenação do material a partir dos tipos de viagens ocorridas dá uma dimensão do percurso histórico das representações da Amazônia pelos europeus. Nesta direção, nota-se que o fato de terem existido tanto as viagens oficiais como as dos missionários e cientistas permite mapear as formas como a sociedade americana foi sendo construída, dando vazão à discussão identitária que surge no discurso dos viajantes pós-coloniais Euclides da Cunha e Michelena y Rojas, que apontam para a ideia de natureza bela e pródiga. Mais tarde, depois deles, a autorrepresentação passa a oscilar entre as ideias edênicas e as infernistas. A identificação de diferentes agentes e tipos discursivos permitirá verificar, nos capítulos que se seguem, as formas de ficcionalização da Amazônia e as suas relações com esse fluxo discursivo.

2. A REPRESENTAÇÃO MÍTICA DO ESPAÇO AMAZÔNICO

2.1. O Discurso e o Contra-discurso dos Relatos de Viagem

A cultura da Amazônia resulta de encontros e desencontros, mediados pela modernidade possível, à qual a região teve acesso. Intertextuais por excelência, as literaturas produzidas na região amazônica receberam influências tanto da cultura dos viajantes como das literaturas autóctones. Por isso, é necessário considerar, nessa intertextualidade, as relações com os seus mitos autóctones e com aqueles produzidos durante o encontro colonial. Esses mitos ainda se manifestam na literatura tanto de modo explícito quanto implícito.

Cornejo Polar (2000: 26) considera que, se as literaturas americanas apropriaram-se do conjunto mítico-discursivo proveniente do “legado colonial” sobre o continente e o nacionalizaram, o mesmo não ocorreu com as literaturas nativas, havendo dupla negação: as literaturas indígenas “não gozariam de efetiva representatividade social” e “não teriam autêntico valor estratégico”, o que não significa recusa de sua validade artística, mas, sim, da sua legitimidade social, aspecto que implicaria a sua não inclusão nos cânones nacionais.

Estudar as literaturas crioulas não é, portanto, o mesmo que considerar apenas as indígenas, pois isso implica o reconhecimento de três conjuntos textuais coloniais – o europeu, o dos nativos e os crioulos⁶⁷ – abandonando-se as abordagens culturalmente condicionadas. Por isso, analisar-se-ão, ao longo de cada subcapítulo, primeiramente esses três conjuntos textuais, para, depois, proceder à abordagem do conjunto literário contemporâneo.

O período da conquista é contraditório e a literatura que lhe corresponde não é menos intrincada e heteróclita, implicando que se considere, em sua análise, o papel da memória e dos discursos subalternos e emergentes situados entre a oralidade e a escrita, articulando-se, assim, zonas dissemelhantes e mezcladas. (cf. Polar, 2000: 79).

O homem sempre foi um sonhador e o Novo Mundo considerado, durante os séculos XV e XVI, um lugar onde algumas utopias poderiam realizar-se. Chevalier (2008: XIII) pensa que os mitos são o coração da vida imaginativa, funcionando, ao mesmo tempo, como algo conquistado e recebido e, por isso, apresentando significações diferentes de acordo com o local onde são reportados. Alguns mitos surgem através da analogia com outros já conhecidos, podendo ser individual e culturalmente condicionados.

Nada é mais estranho ao pensamento simbólico que o exclusivismo, daí que as raízes míticas sejam multifacetadas. No entanto, a imagem cumpre, igualmente, uma função unificadora, pois funciona como substituto de uma realidade.

⁶⁷ Embora, no Brasil, não se tenham registros de textos escritos por indígenas no período colonial, é possível contatar, embora de modo fragmentado, com a sua literatura através de registros de viajantes, por um lado, e, mais tarde, da produzida por crioulos nascidos na colônia. Nos outros países pelos quais se estende a Amazônia, há registros escritos, como é o caso da *Nueva Crónica* (produzida por volta de 1615), de Guamán Poma de Ayala, e dos *Comentários Reais dos Incas*, do Inca Garcilaso de La Vega, cuja primeira parte foi publicada em Lisboa (1609) e a segunda inserida na *Historia General del Peru* (Lima, 1617).

Segundo Mircea Eliade (1989: 13), o mito é uma forma de fundamentação da vida social e da cultura, sendo entendido pelas sociedades tradicionais como uma forma de validação da realidade. Essa forma de pensar a vida ainda permanece na cultura moderna e pós-moderna, ora de modo residual, ora de modo ativo.

Comparando o Brasil a Portugal, Gilbert Durand afirma que, se o imaginário do primeiro está centrado no oceano, o do segundo gira em torno da terra, sendo caracterizado pelo feminino. Assim, “a fecundidade agrícola, a fecundidade fluvial e a fecundidade florestal se conjugam com o ventre mineiro do Eldorado” (Durand, 1997: 50) e, a partir dessa condição feminina, a imaginação simbólica passa à história.

Roland Barthes (1984: 198 e 209) considera que a ligação entre o mito e a linguagem corrompe, em última instância, a história, enquanto Bourdieu (1982: 21) afirma que a história não é caracterizada pelo mito, mas, sim, pelo discurso institucional, sendo este último um ator social que legitima o seu próprio sistema de ideias.

As representações míticas dão, por meio da linguagem, coesão à lógica social, havendo, interferência ideológica no discurso mítico, “estados de poder”, que correspondem à dominação (Foucault, 1976). O mito pode, pois, resvalar para a estereotipia e resolver-se no discurso em favor da dominação. Ora o discurso dos viajantes incide na ligação entre os mitos e a celebração dos ritos, fazendo-os corresponder ao caráter do nativo: utilizam-se, por exemplo, narrativas de ritos de passagem para comprovar que o nativo possuía uma inaptidão para o trabalho, estando mais interessado em celebrações.

Lévi-Strauss (2010: 27) considera que o melhor modo de sublinhar o pensamento do indígena americano é considerá-lo substancialmente diferente do ocidental, pois, embora se possa tratar de um pensamento desinteressado, não é desprovido de intelectualidade, como se pensava até então. O antropólogo discute ainda a diferença entre povos sem civilização e povos sem escrita, afirmando que se deve usar a segunda acepção, uma vez que as aspirações de qualquer povo são as mais simples possíveis: encontrar alimentos, satisfazer as necessidades afetivas, sexuais, etc.

Ao contrário do pensamento científico que segmenta, o pensamento indígena atinge uma compreensão geral do universo. Assim, Lévi-Strauss (2010: 32) identifica um movimento centrífugo em direção à “homogeneidade” ou à “diferenciação”, mas que, na prática, se manifesta nos mais diversos aspectos da vida. Encontram-se no pensamento mitológico imagens tiradas do dia-a-dia, suscetíveis de exercer um papel conceptual. Logo, a relação entre os mitos e a realidade é pensada a partir de um ponto de vista binário.

O grande desafio do estudo das narrativas orais é definir onde termina o mito e começa a história. Enquanto a mitologia é estática, o caráter aberto da história é dado pelas diversas possibilidades de contá-la: todos os relatos podem passar por verdadeiros, já que as diferenças entre as versões não são percebidas como tal, desafiando as fronteiras que separam a mitologia da história. Nesse sentido, cada narrador é capaz de contar uma história original.

Lévi-Strauss (2010: 40) recorre aos mitos da América do Norte para explicar os da América do Sul, pois, na sua concepção, se, antes da chegada dos europeus, a população do continente era maior do que se supunha, os diferentes povos estavam em contato e os mitos autóctones apresentam padrões de repetição — caso do mito dos gêmeos, onde a divisão básica entre os dois seres permanece em quase

todas as versões; da representação dos animais, escolhendo-se, em certos casos, um representante da espécie e inserindo-o no mito⁶⁸.

Ambos os grupos mítico-discursivos, o indígena e o dos viajantes, são retomados pela literatura amazônica (e na literatura sobre a Amazônia) e tidos como forma de representação da identidade cultural local. Esses símbolos e mitos convivem com a cultura oral mestiça amazônica (ribeirinha e citadina) e participam de uma “unidade cultural plural” (termo usado por Polar, 2000: 25, para referir-se à América Latina). Essa diversidade opõe-se à unidade, que o autor considera uma “operação ideológica mutiladora”, geralmente empreendida pelos estados-nações. Resistindo a essa uniformização, a Amazônia apresenta, de acordo com Loureiro (2002: 11), uma “esteticidade dominante” que funciona como “vetor de identidade”. Trata-se de uma cultura que, embora estabelecida, não é facilmente visível, o que faz com que o observador erre pelos labirintos culturais da região, para depois compreender essa “inexistência de limites claros entre o estético e o não-estético” (Loureiro, 2002: 11). Há, assim, uma “identidade rizomática”, que recusa, pelo seu prolongamento “numa relação com o Outro”, uma raiz totalitária da cultura. (cf. Glissant, 2011: 21). Essa identidade rizomática tem origem na constante remodelação das culturas locais e mesmo das culturas nativas, que, num primeiro momento, aos olhos dos não-nativos, parecem estáticas.

Cornejo Polar (2000: 26) identificou na cultura latino-americana uma “totalidade contraditória” e uma “heterogeneidade não dialética” assinaladas por uma “harmonia impossível”, pois a harmonia comportaria, ao mesmo tempo, elementos da cultura autóctone e componentes externos transfigurados.

Hoje, diferentemente do que ocorreu até meados do século XX, quando a identidade era tida como algo fechado – a partir das paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade –, há deslocamentos e descentração dos sujeitos e de suas respectivas identidades. Logo, a identidade cultural está em permanente processo de “produção”, refletindo as experiências históricas comuns e os códigos culturais partilhados que são refletidos nas identidades coletivas e individuais (cf. Hall, 2005: 9). Para Muniz Sodré (1999: 35), “a identidade é algo implícito” e determina os papéis ocupados dentro de um sistema de relações. García Canclini (1998: 223) discute, a partir do conceito de “culturas híbridas”, a reestruturação provocada pelo diálogo entre os vínculos tradicionais e os dados culturais modernos.

Por isso, “a diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objetivo do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da enunciação da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural.” (Bhabha, 2001: 63).

Relativamente ao papel ocupado pelas culturas autóctones na literatura latino-americana, Cornejo Polar (2010: 81) adverte que a “apropriação da história oral indígena” poderia levar a escolhas de algumas culturas em detrimento de outras. Guillén (2010: 299) alerta para o fato de que toda cultura

⁶⁸ Em certos casos, os mitos recolhidos por Lévi-Strauss assemelham-se a fragmentos, mas também se encontram séries estruturadas que, possivelmente, foram organizados por algum sacerdote do povo. Em outros casos, os mitos foram recolhidos por antropólogos ou missionários e inseridos num conjunto estruturante do tipo europeu. No caso da gemelidade, os contos lidos sugerem que, devido ao fato de as crianças começarem a competir no útero materno, faz que nasçam, com os pés para a frente e, embora o que nasça primeiro seja considerado um herói por vencer a competição com o irmão, também é tido como um assassino por danificar o corpo da mãe. Lévi-Strauss (2010: 53) analisa duas publicações canadenses, *Legends of Vancouver* (1910), de Pauline Johnson e *Memo de Medeeek* (1962), do Chefe Walter Wright. Ambas “principiam com o relato de um tempo mítico ou talvez histórico”.

nacional provém de uma heterogeneidade, abrangendo diversos extratos interrelacionados, enquanto Rama (1982: 15) considera que o internacionalismo modernista aglutinou os “regionalismos” e os “modernismos”, rompendo a exigência romântica da “cor local” (1982: 15), afirmando também que, quando a literatura passou a ser ligada à ideia de Estados-Nações, poucos países poderiam ser qualificados como tal. Assim, subjaz a ideia de que, paralelamente ao cânone, estão as tradições orais e as literaturas populares.

O autor explica, através da cultura, a especificidade da literatura latino-americana, entendendo a obra literária como o seu reflexo e o escritor como um compilador de história (cf. Rama, 1982: 19). Não se trata de desconsiderar os aspectos propriamente literários das obras. No entanto, no do caso específico da literatura latino-americana, as suas especificidades exigem que a análise seja realizada a partir do espaço cultural que lhe é próprio. São de considerar, por isso, as diferenças entre transculturação (criação de um novo tipo de cultura) e (a)culturação (perda de uma cultura própria que é substituída pela do colonizador).

O conceito de transculturação traz, em seu bojo, os contatos coloniais e os contatos dos nativos com as culturas nacionais (que, embora heterogêneas, pretendem-se unas), cujo capital influencia as culturas locais, supondo uma parcial desculturação: incorporações de elementos de procedência externa, de dados das culturas nativas, e mesmo um esforço de reconstituição destas últimas.

Em muito casos, embora possam tratar-se de dados históricos, intercalados pelos nativos no interior de suas narrativas, os relatos são inseridos pelos romancistas em suas obras. É o que ocorre em *Mad Maria*, quando Márcio Souza insere a mitologia indígena e dos povos de Barbados no desenrolar de cenas ligadas ao contexto da construção da ferrovia; ou do episódio do temporal, em que ocorrem simultaneamente a morte de Alonso; a perda do piano de Consuelo; a crítica à chuva pelos operários e pelo responsável da obra; a ronda dos postos da construtora pelo “nativo” (até então sem nome), recordando que, antes, o seu povo não tinha água⁶⁹, mas, como os jaburus eram perversos e nem sempre lhes traziam água, os filhos do *Taxáua* descobriram-na armazenada em cabaças penduradas no céu e planejaram roubá-la, num plano que falhou e, por isso, a espalhou por toda a extensão amazônica.

Nos relatos de viagem da região a apresentação dos mitos é feita de forma mais sucinta, mas como nem todos os textos indicam a sua procedência, isso promove a unificação dos diversos povos, criando a categoria colonial de “índio” e eliminando os povos específicos, bem como produzindo novos mitos estruturadores, como os do Eldorado e o das Amazonas. Aliás, como afirma Gruzinski (1993: 87), “os imaginários coloniais, bem como os de hoje, raticavam a descontextualização e o reemprego, a desestruturação e a reestruturação das linguagens”, promovendo o surgimento de um universo fractal que perpetua as “situações de fronteira”.

O desconhecimento das línguas locais só permitia aos europeus terem acesso aos elementos sociais mais simples, o que os levou a classificar os povos americanos como infantis. Além disso, os conquistadores só tiveram acesso à cultura desses povos por meio de artefatos, que registravam aspectos específicos dos complexos culturais, mas, possivelmente, não permitiam a compreensão dos

⁶⁹ “quando queriam beber água, ou tomar banho, ou lavar uma criancinha que acabara de nascer, tinham de pedir aos jaburus que por favor trouxessem água em seus bicos grandes” (Souza, 2005: 110).

fenômenos na sua plenitude. Esses objetos segmentavam as culturas, que eram lidas sob a perspectiva ocidental-cristã e a partir de claros traços medievistas.

Por outro lado, segundo Cornejo Polar (2000: 80), no caso da cultura andina, havia duas frações culturais: uma delas corresponderia ao que hoje é conhecido como alta cultura; a outra, ao que é tido como cultura popular, de modo que o massacre da elite imperial Inca só permitiu o acesso ao segundo estrato e aos resíduos do primeiro. Conquanto pouco se saiba sobre a extensão do império incaico até a Amazônia, os seus atributos aparecem nas narrativas sobre a região sob a forma de referências a certos dados culturais e míticos, como é o caso das *Casas del Sol*, mencionadas por Carvajal (1955: 106).

Esses dados levam a pensar na dicotomia entre metrópole e periferia criada por meio de um discurso elaborado por membros do estado colonial que, embora no caso de Brasil e Portugal/Espanha ainda não estivesse totalmente formado quando foram produzidas as narrativas em análise, mostra a variação dialética entre o eu e o outro e estabelece uma tensão entre os polos ideológico e utópico, favorecendo a construção de uma imagem negativa dos povos não europeus e de seus descendentes, que passaram a adotar as características que lhes foram imputadas pelo europeus para interpretar-se. Dessa forma, a revisitação de textos e mapas, de imagens, em conformidade com o que Benedict Anderson (2008) chamou de imaginário da nação (da região), correlaciona o que se tem dito sobre a região à sua condição multicultural.

Retomando os aspectos míticos deste complexo cultural, nota-se que estes foram importantes no contexto dos descobrimentos, circunstância na qual, segundo Bernd (2009: 235), eram tidos como arquétipos⁷⁰ próprios do imaginário sobre as regiões “descobertas e inexploradas e da noção de alteridade elaborada a partir do encontro entre dois mundos que até aquele momento se ignoravam mutuamente.”

No tocante aos mitos da descoberta da Amazônia, o do Eldorado é o mais conhecido, sendo os relatos dos espanhóis os mais abundantes e prolíficos na projeção de imagens. Essas surgem inseridas, inclusive, na cartografia, que, ao invés de projetar a realidade, resulta na ênfase do que lhes interessava.

Incluído o Eldorado no sistema de recompensa que vigorava nas colônias espanholas, os conquistadores prometiam aos monarcas riquezas variadas, com o objetivo de receberem financiamento para as suas entradas, promovendo-se ainda mais a difusão do referido mito. Em termos pragmáticos, a exploração do interior da América, que, claro, compreendia também a Amazônia, estava condicionada pela grande extensão de terra firme e, além disso, pelos grandes rios – entradas principais – que apresentavam, a depender da época, variação no volume de água, influenciando as condições de navegação.

Por via da leitura dos clássicos e do pensamento religioso, a ideia de Eldorado mescla-se com a da utopia da terra prometida. O mito da “Idade Dourada”, por exemplo, é amplamente mencionado nos textos clássicos (gregos e latinos): Demócrito, Lucrécio, Sêneca, Ovídio. Assim, a descoberta da América veio acompanhada de uma espécie de relação especular: os mitos clássicos foram transpostos

⁷⁰ Durand (2002: 63) considera que o mito se organiza num sistema dinâmico de símbolos que tende a compor-se numa narrativa, orientando-se de acordo com um dado trajeto antropológico: gestos dominantes, arquétipos, símbolos e mitos, organizados a partir de forças dominantes. Considera ele, dessa forma, o papel universal do imaginário, entendendo que está organizado a partir de “gestos fantásticos” e de um caráter pluridimensional. O autor sintetiza as representações humanas na imagem que estaria situada entre o subjetivo e o objetivo (Durand: 2002: 41). Assim, seria possível estudar os percursos dos símbolos a partir de seu significado, e não de sua organização.

para este espaço (cidades fantásticas, as Amazonas, as serras de prata, os gigantes e caribes, o Eldorado, o Paraíso e a felicidade eterna).

Historicamente, nos anos que sucederam a descoberta de Colombo, muitos viajantes lançaram-se na aventura da América, onde, em lugar de seres fantásticos, estavam os nativos reais. A ideia de eterna felicidade foi prontamente relacionada ao espaço “Outro” americano e, por conseguinte, misturada com um certo misticismo judaico-cristão, assim como com a ambição pela conquista do ouro. A leitura dos relatos, porém, demonstra que os conquistadores passaram a concentrar suas buscas nas riquezas materiais, ficando a busca do paraíso restrita aos missionários. O homem jamais se despoja de seus sonhos:

los mitos viajan en compañía de los españoles al continente y allí se esponjan y florecen como en solo propio; es así como, junto a la supuesta comarca del oro, emplazada siempre a la vera de un caudaloso río (el de las Amazonas, el Orinoco, el Guapay) pululan por doquier amazonas, pigmeos, esciápodes, gigantes: así lo pedía la historia y así tenía que ser (Gil, 1989: 10).

As alusões à Idade de Ouro e ao paraíso passam a ser entendidos como referentes míticos da cultura americana, pois, inserida em um amplo conjunto clássico, a América passa a ser parte de um “*arquetipo de significativas alusiones literarias*” (cf. Ainsa, 1955: 137).

Quando o viajante utiliza nativos como informantes, estes funcionam como um “*antropólogo selvaje*”; já quando o sujeito pós-colonial articula um contradiscurso colonial, a sua sociedade adquire “*competencia civilizatoria*”, o que lhe permite distanciar-se da celebração global do hibridismo, valendo-se da sua condição de “*selvaje*” para antropologizar o legado europeu de modo mais deliberado (cf. Spivak, 2010: 160). Por outras palavras, as imagens projetadas por europeus passam a ser lidas como tributárias da Idade Média e do pensamento cristão.

Os estudos realizados demonstram que a crítica dos elementos coloniais e pós-coloniais na literatura da Amazônia é tanto possível quanto desafiadora. Conforme ficou evidenciado no capítulo 1 do presente trabalho, embora dispersas, as fontes primárias garantem a diversidade de dados. Uma leitura completa e ampla do processo permitiria, segundo M'Bokolo (2005: 409), referindo-se à situação colonial no espaço atlântico, estabelecer uma cronologia, mais ou menos fiável, da forma como as relações culturais entre europeus e os povos das “fronteiras coloniais” se foram estabelecendo.

Assim, o conceito de “primeira modernidade” — aquela iniciada com o colonialismo ibérico — figura-se como estruturante para essa discussão, podendo-se confrontá-lo com a forma como se deram outros colonialismos, porque, embora muitos estudiosos, sobretudo americanos (do norte e do sul), o tenham feito entre os anos de 1930 e 1960, momento em que se revisitavam as independências, ainda não era possível estabelecer uma relação satisfatória com a era colonial, já que, como paradigma civilizacional, esta se estendeu, na África e na Ásia, até o século XX. A noção de “primeira modernidade” concorre, por conseguinte, para com o ajuste das relações históricas entre os diversos colonialismos e também favorece as conexões críticas entre as questões coloniais e as pós-coloniais, tendendo para a reavaliação dos conceitos de aculturação, assimilação e das misturas linguísticas e culturais, ocorridas social e literariamente.

Estudar a forma como se deram as misturas culturais, raciais e administrativas durante os colonialismos português e espanhol possibilita averiguar quais foram as contribuições dos povos

autóctones envolvidos em eventos históricos durante o período colonial, o que permite rasurar as hierarquias raciais e culturais e promover a descolonização da cultura.

Já quando são estudados os relatos sobre o rio Amazonas, vigora uma certa retórica da descoberta, fundada sempre num discurso que remete para o testemunho: não são raras as vezes em que os autores usam termos como “eu vi” para garantir a autenticidade das informações fornecidas.

Considerando as duas vertentes, analisar as imagens das Américas nos relatos de viagem é uma forma de praticar o saber descolonizador a partir do “giro epistémico decolonial”, que “*implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la posmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma*” (Mignolo, 2005: 58). A construção da América é, pois, entendida como “invenção”, termo que se diferencia do vocábulo descobrimento; trata-se não somente de “*dos interpretaciones distintas del mismo acontecimiento: son partes de dos paradigmas distintos*” (Mignolo, 2005: 29). O primeiro termo deve ser ligado à história colonial europeia e à sua narrativa triunfal, que resultou na modernidade; o segundo está ligado à análise desse processo histórico a partir de um ponto de vista crítico. Por outras palavras, a modernidade é um dos resultados do processo de violência colonial (O’Gorman, 1992). Já as marcas culturais deste sistema é o que Mignolo denomina “colonialidade”. Assim se estabelece a diferença entre colonialismo, período marcado por um domínio exterior, e colonialidade, vetor ideológico garantido por uma estrutura de poder (“*la colonialidad es la logica del dominio*” (Mignolo, 2005: 33). Quer isso dizer que o Ocidente sempre foi um lugar de enunciação e produção de conhecimentos que conduziu a um tipo de enraizamento histórico que não pode ser pensado como um processo linear, como a definiu Hegel, mas a partir da uma “*heterogeneidad historico cultural-estructural*” (cf. Mignolo, 2005: 72).

Pensados a partir de uma releitura do momento colonial amazônico, sob uma perspectiva pós-colonial, os mitos dos descobrimentos ajudam a elucidar o modo como a atual literatura amazônica dialoga com os discursos ambivalentes daquele período e como se vai constituindo em discurso híbrido e descentrado, no sentido em que o empregou Bhabha (1998: 9): uma “fronteira enunciativa da qual participam novas vozes — as das mulheres, dos colonizados”, etc., traduzidos, nesse contexto, por indígenas e crioulos (aqui entendidos como mestiços e não mestiços, pois, ainda que alguns habitantes de origem europeia ou de origem indígena não tenham realizado uma mistura sanguínea, sua cultura já não é a mesma, por ter recebido mescla de outra(s)). Por outro lado, os construtos sociais regionais frequentam, de diferentes modos, obras como as de Romolo Gallegos, Mário de Andrade, Ferreira de Castro, Alejo Carpentier, Mário Vargas Llosa, Eduardo Galeano, Milton Hatoum, etc. Essa literatura funciona como uma forma de desconstrução da colonialidade a partir da reelaboração criativa dos mitos, sempre trabalhando com o substrato cultural.

Ao nível estrutural, os textos dos viajantes e a literatura oral indígena funcionam, conforme definiu Genette (2005: 217), como arquitrato, um pressuposto abstrato que concilia formas, conceitos e categorias abertas a variações. Do ponto de vista da linguagem, as hipérboles funcionam como chave para a descrição do desconhecido, resultando, muitas vezes, em clichês. As metáforas reduplicam-se de cronista em cronista (de Gaspar de Carvajal a Euclides da Cunha) e, daí, nos textos literários. Por outro lado, há uma intertextualidade (ou interdiscursividade) latente, já que, para Bakhtin (1979: 106), “todas as palavras e formas que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas que lhe dão determinadas significações concretas e que se organizam no romance em um sistema estilístico harmonioso”, decorrendo daí as relações dialógicas.

O estudo das relações intertextuais recai também na reflexão sobre as imagens da região, permitindo, dessa forma, o debate sobre a aculturação, a desculturação e a alienação cultural das imagens da Amazônia na literatura, bem como sobre a transposição das representações literárias da região. Considerando a excessiva exploração histórica e dos variados inventários das imagens deste espaço, reflete-se sobre as suas condições de produção e recepção, a partir de um campo mais vasto, o imaginário (mais especificamente, o imaginário social da época em que os textos foram escritos, pensando-o a partir da forma como aparece e reaparece na literatura) (Brunel e Chevrel, 1989: 134).

A representação literária do território amazônico tem-se dado por meio da distinção entre terras altas (parte mais próxima aos Andes) e baixas (o vale amazônico). As regiões montanhosas são vistas nos países hispano-americanos como a fronteira para além da qual está o “selvagem”. Este modelo foi pensando no Equador durante o século XIX, por Juan León Mera, estudioso do Quíchua e que publicou *Cumandá, drama entre selvajes* (1879), texto onde a heroína luta pela vida entre os shuar (antes conhecidos como jívaros). Em *La Voragine* (1924), do colombiano José Eustasio Rivera⁷¹, também surge a dicotomia entre planalto e planície.

Conforme observa Cristóvão (1974: 21), no Brasil, a Amazônia tem sido ficcionalizada a partir de quatro diferentes pontos de vista: a Amazônia das origens, que tem por principais representantes Raul Bopp, Alberto Rangel e Euclides da Cunha; aquela da ficção histórica e científica de Gastão Cruls; a dos “causos”, “lendas” e “histórias”, de José Veríssimo e Braga Montenegro; e a dos homens condicionados pelos determinismos naturais e explorados pelos demais homens, de Inglês de Sousa. Discutindo o tema, Maligo (1998: 133) estabelece diferença entre modernistas (Mário de Andrade e Raul Bopp), infernistas (Ferreira de Castro e Álvaro Maia), positivistas (Inglês de Sousa) e aqueles que procuram traçar a representação político-social do território (Márcio Souza). Segundo o autor, a literatura do Ciclo da Borracha reflete aspirações nacionalistas para a integração da Amazônia na economia e sociedade brasileiras.

A literatura modernista incorporou uma visão estética da região, numa proposta de prorrogação da cultura brasileira a ser iniciada pelas artes. (cf. Maligo, 1998: 133). Dessa forma, a Amazônia de que tratam os escritores é um espaço contextual que carrega seus mitos e costumes, episódios, imagens e memórias específicos muito ligados ao imaginário corrente sobre a região, lugar distante do mundo industrializado, bárbaro e exótico, reunindo, sob o mesmo tecido, experiências e vivências diversas.

Assim considerados, embora nem todos sejam latino-americanos, a grande maioria dos romances aqui analisados apresenta o tópico da viagem ou dialoga com o discurso dos viajantes. No caso de *A Selva*, do escritor português Ferreira de Castro, Alberto não é um viajante, mas antes um exilado empreendendo uma viagem real e interior. Na viagem de Belém ao seringal Paraíso, a intertextualidade histórica e textual, sobretudo no que refere às relações coloniais entre o Brasil e Portugal, surge através dos monólogos interiores do protagonista: “De assombro que nessas almas lusíadas, audazes,

⁷¹ Nos últimos tempos, surgiram, no Peru e no Equador, as obras que lidam com os territórios orientais, chegando às terras baixas: *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia* (1981), de César Calvo; *Otorongo y otros cuentos* (1986); *Parte de Combate* (1991), de Dante Castro Arrasco; *La rojez de anoche desde la cabaña* (1989), de Thomas Büttner.

cobiçosas e rudes, erguera aquele mundo embrionário que séculos depois ainda espanta e amedronta; não ficara linha nas crônicas.” (Castro, 2000: 163)⁷².

Por outro lado, o encontro com os mistérios da floresta também estará muito presente no romance: “dir-se-ia que a selva, como uma fera, aguardava há muitos milhares de anos a chegada de maravilhosa e incognoscível presa”. (Castro, 2000: 80) Mas o próprio autor foi imigrante na Amazônia e considera, no pórtico da edição consultada, que a viagem é um aprendizado: “Eu devia este livro a essa majestade verde, soberba e enigmática, que é a selva amazônica, pelo muito que nela sofri, durante os primeiros anos da minha adolescência e pela coragem que me deu para o resto da vida.” (Castro, s.d.: 16).

La Voragine (1924), de José Eustasio Rivera, trata do sistema de exploração do caucho, sob o pretexto da busca de Arturo Cova por sua esposa Alicia, raptada por homens que a levam para trabalhar no “exército da borracha”. Assim, apesar de a história ter início com a mudança do casal de Bogotá para Casanare, nos Llanos, a ação é transferida para a floresta, a partir do momento em que Alicia é roubada, revelando o sistema de abuso do ser humano e a “*tortura del vegetal*” (Rivera, 1985: 165) no interior da vastidão amazônica, onde, apesar dos desejos de vingança de Arturo Cova, se vão intercalando histórias como a do ancião Clemente Silva, que perambula pela área, buscando os restos mortais de seu filho. Durante a busca que empreendem, Arturo e Fidel Franco, seu amigo, que também teve a esposa (Griselda) roubada, lutam com os que eram supostamente os raptos. No desfecho da história, antes de desaparecerem na selva tentando voltar para casa, o escritor Arturo Cova envia cartas ao cônsul da Colômbia em Manaus, registrando nelas as memórias dos massacres de nativos, caracterizando a selva como um organismo vivo que poderia engolir o homem: “*Tengo el presentimiento de que mi sienda toca a su fin, y, cual sordo zumbido de ramajes en la tormenta, percibo la amenaza de la voragine!*” (LV: 276)⁷³.

Recuando um pouco no tempo, encontra-se a narrativa romântica *Os Selvagens* (1875), do português Francisco Gomes de Amorim, que também escreve do ponto de vista do escritor imigrante, incansável na sua admiração diante da natureza e dos nativos amazônicos, os mundurucus e os muras. Na primeira parte do romance, narra-se o contato entre o missionário Manuel Félix e o povo mundurucu; na segunda parte, concentra-se na Cabanagem, sem deixar de se referir à trajetória das duas personagens principais, Romualdo e Gertrudes Guataçara, que, depois de perderem o seu povo (massacrado por cabanos e pelos muras), são mortos em decorrência das intrigas de estrangeiros que

⁷² Em *Instinto Supremo*, também de Ferreira de Castro, o tópico da viagem aparece sob forma de reprodução de procedimentos coloniais: aliciamento dos nativos com presentes, tal como foi descrito por Curt Nimuendaju em seu relato. Essas práticas eram acompanhadas de notícias nos jornais, que reduplicavam os discursos das crônicas coloniais e até a opinião comum sobre os indígenas, surgindo na narrativa através da fala da mulher do seringalista Manuel Lobo (em diálogo com Nimuendaju): “quando ontem li, num jornal, que os parintintins não estavam ainda civilizados porque são os índios mais ferozes do Amazonas, fiquei como louca” (Castro, 1988: 30). Por outro lado, a personagem Cândido Rondon desafia as fronteiras culturais entre índios e não-índios, com o objetivo de desconstruir o discurso civilizatório: “Quando os portugueses chegaram, já esta pátria, que parece sem fim, tão grande é, pertencia aos índios” (Castro, 1988: 34). Apesar de haver um desejo de aculturação no discurso de Rondon, este deixa escapar a dor da anulação dos saberes locais, havendo, também, e de modo implícito, ma pulsão pela tradução. Trata-se, portanto, de um discurso ambivalente (Bhabha, 1999: 8), que, ao mesmo tempo, nega e se identifica com as formações discursivas coloniais.

⁷³ Essa ideia da selva como ser vivo é enfatizada pelo narrador e pelas personagens no decorrer da narrativa, ficando clara, por exemplo, nos capítulos narrados por Clemente Silva, como se pode ver nos fragmentos que se seguem: “*Eclavo no te quires las fatigas; preso, no te duelas tu prisión; ignoráis la tortura de vagar suelto en un cárcel como la selva, cuyas bovedas verdes tienen por fosos ríos inmensos.*” (LA: 190); “*las bojarascas y los árboles iban creciendo a cada segundo, con una apariencia de hombres acucillados, que se empinaban desperezándose hasta elevar los brazos verdosos por encima de la cabeza.*” (LA: 195)

cobiçam as pedras douradas do rio Arinos, sobre as quais somente os últimos descendentes dos mundurucus tinham notícia.

A degradação social da região também é retratada na obra romântica *Simá, romance histórico do Alto Amazonas* (1857), de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, que mescla a história de amor entre Simá e Domingos com acontecimentos ligados à demarcação das fronteiras entre portugueses e espanhóis. Há, nesse romance, uma relação de trânsito dos nativos no interior do território provocada pela invasão dos colonizadores, o que fica claro, para dar um exemplo, o que fica claro, para dar um exemplo, na reunião dos chefes Manaus apresentada no capítulo “O conselho dos principais”, onde a personagem Mabé se opõe à aculturação e aos acordos com os portugueses na reunião dos chefes Manaus: “[...] retirando-se para o centro, como fizeram muitas outras Nações do Amazonas e Solimões, que, atentas a si próprias, nenhuma consideração as deteve a respeito do país, que abandonaram ao invasor.” (S: 170).

Ainda considerando essa questão, há referência à situação de fronteira que opõe a cidade ao campo: o narrador, descrevendo a festa do noivado de Simá e Domingos – cuja decoração, tipicamente indígena, foi feita com penas de aves, e cujas bebidas, de açaí, foram servidas em cuias de origem manaus, seguidas de cachimbos de arartema –, afirma que, certamente, em cidades litorâneas, onde se cultivavam usos inadequados a um país tropical, a festa descrita seria criticada. O espaço amazônico, já mestiço nos seus costumes, é contraposto ao Brasil não-amazônico, que optara pela ocidentalização e rejeição do nativo e de tudo o que o lembrasse. No que respeita às fronteiras, vê-se ainda, em *Simá*, que o trânsito colonial era bastante intenso: os jesuítas, por exemplo, partidários dos espanhóis, teriam transposto os limites portugueses “em toda a Guiana” (SM: 174).

Também sinalizada pelo romantismo, a narrativa épica *O Guesa Errante* (1858-1888), de Joaquim Manuel de Sousa Andrade, o Sousândrade⁷⁴, apresenta temática americanista, aproveitando a estrutura do mito muísca do herói solar Guesa – uma criança retirada do seu povo e educada para ser sacrificada ao deus Bochicha, e que, antes do martírio, devia percorrer os caminhos feitos por este deus.

Embora dividido em treze cantos, o canto II (onde herói assiste, em meio à degradação dos povos amazônicos, ao ritual do Jurupari) e o canto X (em que é morto pelos especuladores da bolsa de Nova Iorque) foram considerados por Haroldo e Augusto de Campos (entre outros estudiosos) os pontos altos do poema, cujos temas (inseridos a partir de ordenamento estético e espacial, o que mostra a errância do Guesa) desenvolvem o americanismo não apenas a partir do mito muísca, mas implicado num plano geral, a partir de imbricamentos entre as culturas e elementos oriundos da crônica da

⁷⁴ Por representar o nativo, seu espaço e seus mitos de modo fragmentado, numa época em que se pretendia apresentá-lo como o herói nacional intocado, Joaquim de Souza Andrade, o Sousândrade, não foi bem recebido pela crítica. Recuperando a obra do poeta, em 1979, Augusto e Haroldo de Campos publicaram *Re-visão de Sousândrade*, onde apresentam uma edição crítica de “O Guesa Errante”, uma epopeia composta por doze cantos e um epílogo, onde o herói, Guesa, buscado na mitologia muísca, realiza uma peregrinação “transamericana”. Como Alfredo Bosi (1972: 138), Haroldo e Augusto de Campos afirmam ser Sousândrade um poeta “originalíssimo” e o filiam ao Romantismo brasileiro. Haroldo e Augusto de Campos consideram que, por sua contínua experimentação com a linguagem – “colagem metalinguística de eventos” –, o trabalho de Sousândrade pode ser considerado um “*work in progress*”. Trata-se de um linguagem sincrética que se abre num leque de dicções e significados, distanciando-o de seus contemporâneos. Assim, os autores vêem na obra de Sousândrade uma espécie de “barroco abstrato”, mas não histórico, tendendo para o uso simultâneo de neologismos, hibridismos, cultismos, bricolagem, etc. A profundidade da linguagem que utiliza é muito contida, indicando uma fundação pela palavra. Além disso, o autor insere, em seus textos, imagens visuais sempre voltadas para o impacto “olho-coisa”. Apresenta ainda um “estilo metafísico-existencial”, para além do mal do século. Haveria, ainda, no *Guesa*, momentos de epifania (os “vasos de Íris”) e anti-epifânicos (momentos infernais), concentrados nos cantos II e X, mas também dispersos por todo o poema (Campos, 2002: 31).

conquista. *La aventura equinocial de Lope de Aguirre* (1964)⁷⁵ do espanhol Ramón Sender, é um romance histórico sobre o descobridor/aventureiro Lope de Aguirre. Há, nesta narrativa, intenso aproveitamento das crônicas de viagem e manipulação de dados etnográficos sobre os nativos da região. As fontes do autor são claramente as narrativas espanholas sobre o rio Amazonas, incluindo as de Pedrarias de Alместo, que, aliás, é referido no texto. Ocorre um entrelaçamento de diferentes costumes indígenas, narrando-se, indiscriminadamente, hábitos de diferentes povos, sem fazer referência ao nome da nação. Como exemplos dessa ocorrência, vejam-se: a tradição de o pai guardar resguardo após o nascimento dos bebês, enquanto a mãe se ausentava para lavar-se no rio mais próximo (LAE: 132); o mito/rito do Jurupari (LAE: 225); a existência, em alguns povos, da figura do “marido das viúvas”, homem que atendia sexualmente às mulheres nesta condição (LAE: 244). Em alguns pontos, são usados marcadores temporais para indicar que se trata de fatos do passado; em outros, não há referência ao tempo do acontecido, como se as culturas amazônicas fossem estáticas.

O fio condutor da história é o itinerário da viagem realizada, com ênfase na apresentação da personalidade de Lope de Aguirre, que, tal como na expedição histórica, organiza uma rebelião e trama a morte de Pedro da Úrsua, transferindo o poder para Fernando de Guzmán, a quem também mata. Seu objetivo era retornar ao Peru, tomar o poder e libertar a colônia, mas sua obsessão pelo não encontrado País da Canela fez com que fosse matando os soldados e escravos (negros ou indígenas) que faziam parte do grupo.

El País de la Canela (2008), de William Ospina, é narrado por uma personagem mestiça, filho de um conquistador espanhol que, depois de maravilhar-se com as cartas enviadas pelo pai, descobre que, afinal, é filho de uma índia. Após a morte do pai, o filho/narrador necessita reclamar a sua herança a Francisco Pizarro, que o convida para uma expedição em busca do “País da Canela”. A personagem vive o drama da dupla consciência (Du Bois, 1961: 16-17), reagindo negativamente à sua nova condição: “*Toda mi infancia la había querido como una madre: bastó que pretendiera serlo de verdad para que mi devoción se transforma en algo cercano al deprecio*” (PC: 21). O menino de doze anos via-se, dessa forma, “*na inmanejable condición de mestiço*”. Conforme Mignolo, “*en realidad, la consciencia criolla era una doble consciencia: la de no ser lo que se suponía que debían ser (es decir, europeos). Ese ser que es en verdad un no-ser es la marca de la colonialidad del ser.*” (Mignolo, 2007: 87).

⁷⁵ Outro romance espanhol que trata de temas das descobertas, publicado em 1964, é *Quijote del Dorado, Orellana y el río de las Amazonas*, de Demétrio Aguilera-Malta, e dá relevo à figura de Francisco da Orellana e à sua descoberta. A história passa-se após a descoberta do Amazonas, quando, de regresso à Espanha, Orellana vai buscar financiamento em Sevilha, cidade retratada como um lugar de muitas intrigas, e onde se situava a *Casa de Contratación*, cuja função era regular os negócios relacionados com as Índias Ocidentais. Orellana permanece por quase dois anos em Sevilha com o objetivo de organizar o seu retorno ao Amazonas, e é representado como um herói sonhador, numa clara alusão à acusação de traidor que recebeu da História. Esse momento, contado pelo narrador, é entrecortado pelo primeiro encontro dos europeus com o Amazonas, passado no plano da memória da personagem, que revê sua jornada desde o início, incluindo a busca do País da Canela (considerado inexistente, uma vez que o número de árvores não correspondia ao que Pizarro imaginava), pela remodelação do trajeto para buscar, então, o Eldorado e pelo encontro com as Amazonas e com os povos que viviam nas margens do rio. As poucas doações recebidas eram insuficientes, o que faz com que o retorno de Orellana se fosse convertendo numa utopia, e suas recordações, em fábulas: “*Quizá, basta la existencia de las amazonas era una remota influencia de Ordoñez Montalvo.*” (Aguilera-Malta, 1964: 40). Quando, por fim, o herói decide romper com a *Casa de Contratación* e fugir de Sevilha, sua jornada não corre bem: entre outras dificuldades, seu grupo passa por períodos de fome e um dos navios se perde numa tempestade. E, por ser considerado inimigo dos Pizarros, não pode aceder ao “seu rio” pelo Napo (por Quito), pelo que escolhe o percurso contrário – a subida do rio por sua foz, o que leva à degradação dos expedicionários (entre os quais estava Ana de Ayala, com quem Orellana se casara em Sevilha). No desenlace da história, o conquistador morre, vítima de febre, às margens do Amazonas, e seu corpo é desenterrado por um grupo de nativos (oriundos da parte mais próxima ao Napo), que o levam em cortejo fúnebre, do qual também teriam participado as Amazonas.

Daimón (1978), de Abel Posse, narra a saga *post-mortem* de Aguirre. O conquistador volta à América do Sul com todo o seu grupo, visita as Amazonas e o Eldorado e, após a separação do grupo, segue apenas com Nicéfaro, um negro que o servia. Neste percurso, vive experiências amorosas, passando, inclusive, por rituais incas em Cuzco e em Machu Pichu. Além disso, assiste as independências dos países americanos, critica a manutenção do ar imperial mantido pela cidade do Rio de Janeiro, quando todos os países da América do Sul nasciam como repúblicas, e, por fim, testemunha a difusão das ditaduras na América do Sul e a implementação do sistema de exploração da borracha. Na sequência, viaja de Manaus ao Xingu, identificando este último local como a morada das Amazonas (o aventureiro reconhece o lugar pela presença de um símbolo fálico). Por fim, Aguirre é requisitado por revolucionários do Peru, mas conclui que a sua presença deixou de ser necessária e desaparece definitivamente.

Por contrapor-se aos cronistas, Abel Posse desenvolve uma espécie de discurso da anti-conquista, definindo a América a partir de uma perspectiva plural e polifônica, mas nunca privando-a de suas contradições: “*América. Todo es ansia, jugo, sangre, jadeo, sístole y diástole, alimento y antiércole, en el implacable ciclo de leyes cósmicas que parecen recién establecidas*” (D: 11). Seu discurso inscreve-se, portanto, na visão dos vencidos, de modo que a reescritura da história é uma tarefa dos escritores latino-americanos: “*es evidente que la historia se reescribe, y no para negar lo que ya a sido escrito, sino para completarlo [...] Los escritores de América Latina hemos ayudado a dar una nueva visión, a hacer mas aceptable lo contado, porque hemos fraguado imaginativamente la crónica, pero sobretudo hemos releído para reescribirla.*” (Posse, 1983: 258).

Pretendendo reescrever a crônica das Índias a partir da pluralidade do continente oculta pela história oficial, Posse faz com que Lope de Aguirre personifique tanto o conquistador e a barbárie espanhola como o espírito revolucionário americano, passando-se, ao mesmo tempo, por ditador e por subversivo. Há, em termos textuais, o uso da paródia e de recortes com intenção desmistificadora. Harvey (1989 *apud* Hall, 2005: 16) considera que a modernidade é caracterizada por um “processo contínuo de rupturas e fragmentações”, como um rompimento impiedoso com toda e qualquer condição precedente.

Com exceção de *Relato de Certo Oriente* (1989), que representa uma viagem de retorno em cujas páginas a protagonista tenta empreender um encontro consigo por via da memória, e de *Órfãos do Eldorado*, onde o retorno para Vila Bela representa uma espécie de encontro irrealizado com as raízes, o cronótopo da viagem não se apresenta nos demais romances de Milton Hatoum. Contudo, e ainda que de um modo descentrado, o diálogo com os viajantes prevalece nos quatro romances do autor (*Relato de Um Certo Oriente*, *Dois Irmãos*, *Órfãos do Eldorado*, *Cinzas do Norte*), dos quais se depreende que, embora imaginada, por outros escritores, como espaço exótico, a Amazônia é, simplesmente, o cenário dos seus romances. Essas hetero-imagens dialogam com o espaço íntimo que habita a memória das personagens do autor.

Relato de um Certo Oriente constitui-se numa viagem de retorno que representa a busca de um passado alojado na memória, mas que também se vai revelando pelo encontro com o espaço manauara, e resulta, portanto, numa viagem no tempo, mas também no espaço. Há uma narradora que organiza os fragmentos da sua história pessoal e o depoimento de vários narradores que se vão intercalando ao logo da narrativa e inserem em seus discursos algumas imagens da região.

É o caso, por exemplo, da personagem Dorner, que conta à narradora que, antes de sair do Líbano, o avô dela recebia cartas de um tio que emigrara para a região e que “[...] falavam de epidemias

devastadoras, de homens que saboreavam outros homens, de crueldades incríveis cometidas sob a luz da lua, por homens que a veneravam, de palácios com jardins expendidos que tinham janelas ogivais, que apontavam para o poente, onde repousa a lua de ramadã” (RCO: 71). Falavam também de “rios de superfícies tão vastas que pareciam um espelho infinito”, répteis de pele “furta-cor” (RCO: 71) e venenos preparados pelos indígenas que serviam, não para matar, mas para provocar pesadelos.

Em *Mad Maria* (1980), Márcio Souza opta por apresentar as personagens de modo gradual, o que corresponde à ordem social exposta sob o pretexto da narração da história da construção da estrada de ferro, Mad Maria. Enquanto os operários se debatem na construção da estrada, no suposto centro, na então capital, o Rio de Janeiro, políticos e empresários americanos decidem os destinos das “zonas de contato”, mas a presença dos americanos indica que há um outro centro, este, sim, legítimo, o que é resumido com a partida de John Caripuna e Consuelo – dois seres exóticos – para Nova Iorque. Fica evidente que as regiões consideradas periféricas funcionam como vetor de desenvolvimento para os centros, acabando por configurar-se também como centros impulsionadores do capitalismo, eliminando-se possíveis hierarquizações.

Os romances *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade, e *El Hablador* (1987), de Mario Vargas Llosa, compreendem, por um lado, a matriz cultural amazônica, que, sendo híbrida e transfronteiriça, dialoga com as culturas nacionais dos países latino-americanos; por outro lado, ambos usam as narrativas etnográficas: Andrade emprega as lendas recolhidas por Theodor Koch-Grünberg em “*Vom Roraima zum Orinoco*” (1917) para caracterizar a cultura nacional em seu sentido inaugural; Llosa, através da personagem o “falador”, uma testemunha da memória coletiva dos machinguengas, apresenta as relações entre essas memórias e as culturas não-índias, utilizando⁷⁶ os dados fornecidos por Joaquín Barriales e Andres Ferrero. É, porém, o desfecho das duas histórias que revela as imbricadas relações entre a ficção e a realidade na cultura amazônica, daí que haja transculturação em ambos os textos. A recolha dos dados ocorre, nos dois casos, em situações de contato colonial, uma espécie de encontros bruscos com a modernidade, no que esta tem de mais violento.

Ambos os autores transpõem elementos das crônicas de viagem para os seus romances. No caso de Mário de Andrade, Macunaíma casa-se com a rainha das Amazonas, realizando um desejo implícito nas crônicas que fazem referência a tais mulheres: sujeitá-las à vontade masculina. No entanto, mesmo sendo Ci a abandonar o seu império, Macunaíma não continua na condição de imperador; escolhe, antes, a de viajante, indo descobrir o duplo de si mesmo na cidade de São Paulo, de onde dá notícias a suas súditas, na “Carta pras Icamíabas”, parodiando Pero Vaz de Caminha e outros cronistas⁷⁷. Em Vargas Llosa, se o narrador discorre sobre o nativo a partir do ponto de vista da cultura crioula, o Hablador também não deixa de o fazer, pois, embora queira ser um machinguenga, acaba por aduzir dados aos seus contos.

Cornejo Polar (2000: 28) alerta para a necessidade de uma plena aceitação da pluralidade das literaturas orais latino-americanas, considerando-as fruto de um sistema “múltiplo” e “diverso”. Mas essa pluralidade cultural latino-americana também procede do crescimento desigual destas sociedades,

⁷⁶ Pedro Maligo (1998: 138) considera que o romance *A Amazônia que Ninguém Sabe* (1929), de Abguar Bastos – publicado na sua segunda edição (1934), como *Terra de Icamíaba* –, está inserido num projeto ficcional que pretende dar respostas reais aos problemas da Amazônia, e também do Brasil, opondo-se às representações metafóricas de Mário de Andrade.

⁷⁷ A este respeito consultar Ribeiro (2003: 342).

havendo, assim, três importantes grupos textuais a serem considerados: os textos de nativos que escreveram durante o período colonial, os textos dos viajantes e as narrativas orais indígenas.

Para tal, buscaram-se os conceitos de diferença cultural e multiculturalismo, que subverteram as ideias de homogeneidade, dando à noção de hibridismo um lugar central e descentrando os lugares de poder. (Santos, 2002: 33)

Os romances estudados repousam, portanto, no “entre-lugar” latino-americano, buscando, através da manipulação das imagens propagadas pela cronística colonial ibérica, apreender “a língua da metrópole para melhor combatê-la.” (Santiago, 2000: 21). Por outras palavras, reflete-se a realidade a partir do “já-escrito” (Santiago, 2000: 21) – conceito elaborado com base no *déjà-dit* foucaultiano, transculturando ou antropofagizando os legados coloniais e nativos, o que promove o distanciamento da posição de Caliban (Fernández Ratamar, 1972: 21). Passa-se, portanto, à análise comparativa das narrativas de viagem na Amazônia e dos romances escolhidos, considerando que o primeiro grupo funciona como “já-escrito” e que, no segundo, encontra-se a carnavalização de algumas dessas narrativas, o que acontece algumas vezes pela inserção de mitos nativos.

2.2. Imagens Míticas da Amazônia

2.2.1. A serpente líquida e *marañã* compacta

Se, por um lado, escritores da Amazônia, como Inglês de Sousa, Paes Loureiro e Milton Haotum fazem brotar de suas histórias a Amazônia íntima e de diversas tonalidades, cuja temporalidade é marcada pelo ritmo das águas, bem como por sua historicidade e pela oralidade (de que a personagem Maria Mucuim, uma descendente direta de um pajé que carrega a memória dos curas nativos, criada por Inglês de Sousa, é exemplo), por outro, a par desta Amazônia, há uma outra, marcada, em primeiro lugar, pelo estranhamento do primeiro encontro com os europeus, a natureza do lugar e os seus habitantes e, em segundo lugar, por um novo estranhamento, o dos imigrantes nordestinos que serviram ao “exército da borracha”.

Subjacente a este estranhamento, estão as experiência colonial e neocolonial, marcadas por variados exercícios de tradução cultural. O primeiro evento pressupõe não apenas uma conquista territorial, mas também um encontro entre diferentes conhecimentos e representações mediado por relações de dominação, negociação e resignificação (Mudimbe, 1988). O exercício da tradução cultural em contexto intercultural, mas, ao mesmo tempo colonial, é recíproco, assentando-se, contudo, em forças desiguais de poder.

Para Valentin Mudimbe (1988), trata-se de um processo de disjunção cultural que tem por base um intenso etnocentrismo epistemológico, baseado em lógicas classificatórias metonímicas, cuja finalidade é a desvalorização do “Outro”, operando a partir de um pensamento genérico que separa e hierarquiza diferentes modos de ver o mundo e de representá-lo. No caso do espaço em epígrafe — rio e floresta —, a sua representação desemboca na hierarquização, o que faz com que ele passe de espaço natural a lugar exótico. É o que se depreende do comentário de Gomes de Amorim sobre a ideia que os pintores franceses transmitem do Brasil:

[...] pensam que bastam dois troncos saindo de ramarias confusas; uns calabres de nora, e outros cabos de andaime, cruzados sobre eles, para fingir cipós, e a um canto três ou quatro folhas, que dêem ares de bananeiras ou palmeiras, para se fazer ideia de uma selva primitiva! Ah! Se eles compreendessem que diferença vai do vivo ao pintado (Amorim, 2000: 362, n.2).

No entanto, o exotismo é um ilusão que, apartada da realidade, passa da ideia do “diverso” ao culto do superficial, do decorativo e do belo a saída para outros mundos, masque reflete, ao mesmo tempo, a raiz da identidade de partida: a recusa da alteridade é recompensada pela sua diferenciação hierárquica (Moura, 1992: 35).

Dito de outro modo,

A prática universal de cada indivíduo de definir mentalmente um espaço familiar que é “nosso”, e de se referir a um espaço desconhecido para além do “nosso” como sendo “deles”, é um modo de estabelecer discriminações geográficas que *pode* ser completamente arbitrário (Said, 2004: 62).

Vicente Pinzón, acompanhado de Diego de Lepe, em 1500, ao avistar pela primeira vez a sua foz do Paranaguáçu, fixou a imagem de um rio vastíssimo, sintetizada no epíteto “mar de águas doces” e muito divulgada, embora sua narrativa seja pouco conhecida. Aliás, esta representação coincide com outras caracterizações europeias do mundo amazônico: “o encanto pelo imediatamente visível e positivo – as águas doces e a aparente fertilidade da terra” e “a expectativa, igualmente positiva, da existência de diversas riquezas, principalmente auríferas” (Ugarte, 2009: 170). Essa dupla fascinação recai na oscilação entre o espaço grandioso e a focalização nos seus bens naturais, de modo a que se possa ir apreendendo melhor o seu significado.

Na literatura produzida do século XIX em diante, isso se manifestará através de múltiplas influências, que vão desde as oriundas do mundo indígena às imagens provenientes dos relatos ibéricos. Ao retomar o tema, já na pós-modernidade, o narrador de *Diamón* faz com que a entrada dos europeus na Amazônia retroceda ao ano de 1492, quando Colombo chegou à América, a partir de uma retórica do duplo encontro: “*El 12 de Octubre de 1492 fue descubierta Europa y los europeos por los animales y hombres de los reinos selváticos.*” (D. 28).

Desde então, estes seres *blanquiñosos* teriam sido uma desilusão. Os povos selváticos os viam como “[...] *una peligrosa congregación de expulsados del Paraíso, de la unidad primordial de la que ningún hombre o animal tiene porque alejarse*”; a natureza ou a “*América tierra del forza vital expulsaba a los hombres activos como un organismo poderoso a los bacilos. Producia una peligrosa angustia, angustia de la impotencia.*” (D. 39).

Essa mesma impotência teria levado a personagem Pizarro, do romance *El País de la Canela*, à loucura. Decepcionado por não encontrar “o País da Canela”, ele executou quase todos os escravos indígenas que tinha levado em sua expedição. No entanto, se a ficção pós-moderna coloca a selva como testemunha do genocídio deste grupo de incas, a realidade não se distancia muito da ficção: Gonzalo Pizarro realmente perdeu a razão por alguns dias, e Lope de Aguirre executou quase todos os seus soldados na jornada em busca do Eldorado.

A tentativa de dar visibilidade aos povos e à natureza americana através da paródia do discurso colonial parece pretender não só questioná-lo, como também sugerir que esse conjunto de textos,

embora tivesse como fonte os textos clássicos e bíblicos, também produziu ambivalências e hibridismo, conforme a classificação de Bhabha (1999: 8).

Por outro lado, as informações que chegavam à Europa a respeito da América foram contestadas. O humanista Pedro Mártir de Anglería, por exemplo, duvida, em suas *Décadas para o Novo Mundo* (1530), das notícias dadas por Vicente Yañez Pinzón, cujo relato noticia a existência do rio “*llamado Marañón*”, de largura exagerada (“*más de treinta leguas*”), e sobre o qual os navegadores se atreveram a dizer que o mar cedia “*a su furor*” (Anglería, 1944: 92).

Quando Anglería admite a existência do rio, tomando como exemplo o Danúbio, estabelece-se uma luta intelectual entre ele e os historiadores oficiais do império espanhol, Francisco López de Gómara, que usava como termo de comparação o Nilo, e Gonçalo Fernández de Oviedo y Valdés⁷⁸. Os textos dos três demonstram não só que estes estavam desacostumados com as novidades do Novo Mundo, como também que elaboravam suas análises tomando modelos do pensamento clássico.

Pode-se destacar, porém, Gonzalo de Oviedo y Valdés, cronista-mor, que colocou a experiência como o principal critério para o conhecimento das Índias. Alberto Salas (1986:104-105) comenta que a experimentação foi por ele considerada “*la mejor fuente del conocimiento*”, sendo os textos considerados fontes secundárias.

Repetidos até a exaustão, o epíteto “mar de água doce”, com relação ao Amazonas (rio Maranhão), e a comparação ou a metáfora do paraíso, prevalecem tanto nas crônicas dos missionários espanhóis que ocuparam a função de cronistas oficiais, casos de Acuña e Carvajal, como nas de outros conquistadores. Assim, a análise de um grupo de textos sobre um mesmo tema não objetiva verificar quem apresentou a informação verídica, mas pensar na forma como os autores se situam no “mesmo campo conceptual” (cf. Foucault, 2005: 171). Considera-se, portanto, que, embora diferentes na forma, os enunciados referentes a um mesmo objeto formam um conjunto, pois “o discurso não apresenta apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história e uma história específica que não se reconduz às leis de uma devir estranho.” (Foucault, 2005: 172).

As crônicas das viagens que sucederam às de Pinzón e Orellana demonstram que as notícias sobre o rio Amazonas percorreram os impérios ibéricos. Consciente de que esta realidade era construída pela palavra, Lope de Aguirre informa, quando chega à ilha Margarita, já no final de sua jornada, que “*habían bajado del Perú en demanda de cierta noticia de cierta tierra que había en el dicho Marañón*”⁷⁹ (Vásquez, 2007: 111). No entanto, talvez por não se tratar de um cronista oficial, apesar de fazer referência à grandeza do Paranaguáçu, Vásquez, o cronista de Aguirre, não inclui novos dados na sua descrição, limitando-a ao genérico “*Es tan grande y poderoso que no se puede escribir su grandeza.*” (Vásquez, 2007: 107).

A tendência a uma visão panorâmica da Amazônia é um dado aproveitado em *El País de la Canela*, que faz com que o seu narrador, um jovem mestiço, filho de um conquistador, participe da expedição de Gonçalo Pizarro e Francisco da Orellana e conte a história de Orellana a partir do ponto de vista de

⁷⁸ No seu retorno à Ilha Espanhola, o narrador de *El País de la Canela* encontra a sua mãe morta e o seu educador, Gonzalo Fernandes de Oviedo, bastante idoso. Mesmo assim, atesta que Oviedo permanecia “*un hombre ávido de noticias*” (PC: 245), “*una criatura mitológica*”, que “*parezia terner centenas de olhos e ovidos*” (PC: 246).

⁷⁹ Com o objetivo de dizimar as dúvidas sobre a localização do Amazonas e organizar a conquista, a Casa de Contratación solicita a seus relatores, em 1729, resumos das notícias das Índias. Segundo o documento “*Descobrimiento del Río Marañon e introducción de portugueses*” (conservado no Arquivo de Indias, Legajo Quito 158), foi feito um pedido de autorização para a instalação de uma colônia de portugueses na região.

um ser *in between*. Ao narrar os preparativos para a busca do Eldorado⁸⁰, informa que, em Quito, circulavam “*historias increíbles*” (PC: 74) sobre as riquezas que existiriam num bosque próximo.

Apesar disso, o personagem-narrador conversa com um inca que o informa que o seu povo desconhecia a região: “*detrás de las montañas lo que estaba era el reino de la gran serpiente, pero ni los indios conocían su extensión, porque aquel país mas grande que todo lo imaginable, era el bosque final, brotado del árbol de agua.*” (PC: 75). A descrição da serpente coincidia com o que se sabia do Amazonas: “*no tenía ojos*” e “*nadie podía saber donde estaba su cabeza nin dónde su cola, y eso iba a veces hacia un lado y a veces hacia otro lado*” (PC: 75)

O narrador de Ospina representa o não-índio deslumbrado pelas construções incas e, ao mesmo tempo, filho de um conquistador, igualmente fascinado pelos relatos da conquista que lhe chegavam por cartas de seu pai. O menino imagina, por exemplo, a forma como “*manos aventureras*” saquearam a cidade imperial e violaram as virgens incaicas na “*noche de profanación de los templos.*” (PC: 17).

Prevaleceria, porém, a visão utilitarista, muito patente no discurso de Carvajal (1955: 83) – “[...] *y es muy rico de plata, según todos los indios nos decían [...]*” e “[...] *la tierra es muy grande y vistosa y muy abundosa de muchas comidas y frutas, como piñas e peras, que en lengua de la Nueva España se llaman aguacates, y ciruelas e guanas*” –, embora, contrapondo-se mais uma vez a este discurso, o narrador afirme que, quando se vai pelo rio, não se pode saber o que é a selva: “*en vano intentaríamos nombrala enumerarla, porque esa es la clave de la diferencia entre aquel mundo y el nuestro [...], esa selva existe porque nuestro lenguaje no puede abarcala.*” (PC, 2008: 123).

O padre Cristóbal de Acuña defende, em 1641, após a viagem de Pedro Teixeira, que o “famoso rio Amazonas” poderá ser chamado, sem hipérboles, o maior da “*orbe*”, comparando-o a outros rios, como o Eufrates e o Nilo, porque percorre “as mais ricas, férteis, e povoadas terras de todo o império do Peru”:

Se o Ganges banha toda a Índia, e, de tão caudaloso escurece o mar quando nele deságua, fazendo-o perder seu nome e chamar Sinu-Gangético, ou golfo de Bengala; se o Eufrates, afamado rio da Síria e parte de Pérsia, faz a delícia desses reinos; se o Nilo inunda o melhor da África, inundando-a com a sua corrente – o Rio das Amazonas banha reinos mais extensos, fertiliza mais planícies, sustenta mais homens e aumenta com suas águas oceanos mais caudalosos” (Acuña, 1994: 68-69).

Acuña (1994: 36) descreve o Amazonas como um “rio de água doce navegado por mais de mil trezentos léguas, e todo ele da nascente ao fim, cheio de novidades”, mas há um grupo de “formações discursivas” que apontam para a inauguração de uma concepção material do mundo amazônico: referências aos produtos que poderiam ser explorados na região, cacau, salsaparrilha, madeira, tabaco e

⁸⁰ O romance *A Casa Verde*, de Mário Vargas Llosa, também pós-moderno, retrata, da mesma forma, a exploração da região amazônica e a permanência da ideia de labirinto a ela ligada. É o que se depreende do monólogo interior de Adrián Neves, quando, ao procurar uma das órfãs que sumira do educandário de Santa Maria de La Nieva, é atacado pelos Aguaranas e vê-se perdido no interior da floresta: “E agora ninguém deve ir pelo rio grande, procurar canais para atravessar e não é difícil toda aquela zona fica cheia de água” (Llosa, 2010: 90). Por outras palavras, funciona, seja no romance de Ospina, seja no de Llosa, o *déjà-dit* foucaultiano: há a retomada da ideia inicial de *maruña* verde, identificada pelos espanhóis, mas, ao mesmo tempo, ocorre um distanciamento da ideia de exotismo presente nas crônicas dos primeiros viajantes europeus que visitaram a região.

cana-de-açúcar. Estas, entretanto, não seriam as únicas riquezas. “*Además*”, acrescenta o autor, nesta região estaria o “lago dourado” e as amazonas, “que viveriam entre as maiores riquezas do planeta” (Acuña, 1994: 93).

Acuña decompõe o texto em diversos subtemas, apresentando-os nas suas qualidades predicativas (riquezas e povos do rio, por exemplo), para, na sequência, atribuir-lhes propriedades, concluindo com uma apresentação panorâmica da região. Esta operação permite uma expansão narrativa, partindo sempre para um novo tema, e, na sequência, recolhendo as informações. A narrativização das descrições ocorre pela colocação de atributos funcionais, já que se trata da descrição de ações: a descrição pressupõe a convicção de que os objetos podem ser transcritos através da exposição de suas particularidades reais ou sensíveis (cf. Adam e Petitjean, 1992: 67). Apesar disso, a maior parte dos relatos incide na capacidade analítico-comparativa da descrição.

No contexto da descrição, o nome próprio apresenta um interessante valor referencial, já que remete o leitor para o espaço narrado. O nome é, aliás, o centro da emanação para onde convergem todos os outros elementos narrados⁸¹. Quer isso dizer que a referência a um espaço nunca é neutra: daí que o rio Amazonas passe de Santa Maria de Las Aguas Dulces a rio Orellana (o que marca a sua descoberta pelos espanhóis), e que o Padre Manuel Gomes afirme, em seu relato, que os portugueses utilizavam o nome *Gran Pará*, por ser este o termo com que os nativos habitantes de sua foz o chamavam, e também com a intenção de marcar retoricamente a presença portuguesa, pois estes teriam buscado, com os nativos, informações sobre o nome do rio. Esse procedimento também é utilizado por Gomes de Amorim em *Os Selvagens*: “[...] o Caiari, que os portugueses chamaram Madeira, é um dos rios mais caudalosos de entre os que despejam as suas águas no Amazonas [...]” (OS: 109).

Além disso, em primeira instância, a descrição põe em evidência séries predicativas, resultando na expansão textual e recaindo na redundância semântica, porque as palavras não significam o mesmo, mas pertencem ao mesmo campo significativo (isotopia tonal eufórica), o que permite a identificação da ideologia subjacente ao texto. Conforme lembra Hall, “o discurso é sobre a produção de conhecimento através da linguagem. Mas é ele próprio produzido pela prática: prática discursiva – a prática da produção de significado” (2001: 291), um processo de universalização, parcial e situado no ideário colonial.

De um ponto de vista geral, a descrição da região se caracteriza pelo recurso à mimese pictural. Também se identificam descrições concentradas na paisagem, atendendo ao “*locus pictural*” (Adam e Petitjean, 1992: 10), o que indica dupla narrativização: a descrição passa a ser, no fundo, uma narração.

Predomina o modelo retórico, lançando-se mão de uma reserva de lugares comuns, usos do superlativo e acumulação dos qualificativos, favorecendo a criação de tópicos e a aplicação de argumentos antigos a casos particulares. É o que ocorre na descrição do rio Amazonas realizada por Cristóbal de Acuña. Após apresentar as riquezas e povos da região, conclui o seu relato afirmando:

Este é em suma o novo descobrimento deste grande rio que, encerrando em si grandiosos tesouros, a ninguém exclui; pelo contrário, a todos liberalmente convida a que dele se

⁸¹ A este respeito, convém recordar a discussão do Padre Samuel Fritz: “Este famoso Rio, o maior até então descoberto, que às vezes recebe o nome de Amazonas, às vezes de Orellana, é propriamente o Marañon, um nome que a maioria dos geógrafos (os melhores cosmógrafos) lhe dão desde suas origens e todas as suas províncias de seus cursos superiores.” (Fritz, 2006: 198)

proveitem. Ao pobre oferece sustento; ao trabalhador, satisfação por seu trabalho; ao mercador, negócios; ao soldado, ocasiões de mostrar o seu valor; ao rico, maiores riquezas; ao nobre, honrarias; ao poderoso, estados; e ao próprio Rei, um novo Império⁸² Acuña, 1994: 169).

Afirmações desse tipo atuam como padrão de dominação imperial, fazendo do discurso que remete para o arquétipo de exploração predatória um suporte de autoridade. Inserem-se, portanto, num lugar de enunciação colonial que pressupõe um plano literal (riquezas da região) e um simbólico (o mito do Eldorado propriamente dito). Esse modelo tem sido mantido ao longo da história da região através da prática primária de exportação e da convicção de que se tratava de territórios baldios.

Prevalecem, nessas “formações discursivas”, o empirismo e o utilitarismo: os nativos são, mais do que os indígenas de qualquer outra parte da América – “*en lo descubierto*” –, incultos, tal como os “*incultos bosques*”. Neste contexto, “o «outro» é essencializado; é encarado como uma realidade substancial e não como produto de uma construção inevitavelmente reflectora de uma relação ambivalente.” (Ribeiro & Ramalho, 2001: 69).

Em *La aventura equinocial de Lope de Aguirre*, Sender descreve uma floresta povoada de seres invisíveis – “*[...] No se veían ningún ser vivo, pero se tenía la evidencia de infinitas existencias secretas palpitando alrededor.*” (LAE: 259) –, o que identifica o espaço amazônicos como vazio.

O artifício lexical satura, assim, o texto exótico: o homem e o país distantes não são mais descobertos, mas reconhecidos. O léxico remete, pois, para uma representação presente no imaginário social a propósito do estrangeiro, e o espaço corresponde ao paraíso perdido (cf. Moura, 1992: 99).

Embora não esteja em diálogo direto com Acuña, justamente por estar mais concentrado na defesa das fronteiras espanholas na Amazônia, Joseph Magueri também considera que “*los frutos de la tierra*” eram um aliciente para a conquista. É preciso lembrar que as imagens de Acuña, mesmo pertencendo a um *testigo de vista*, não são originais, mas, na verdade, uma paráfrase das de Alonso Rojas, um *testigo de oída*, que produziu o seu relato com base em notícias sobre as missões realizadas por padres da sua companhia antes da viagem de Pedro Teixeira. Trata-se do manejo da propriedade intelectual coletiva da Companhia de Jesus. Rojas compara o Amazonas com o Eufrates, o Nilo e o Ganges, destacando a superioridade deste último que “*riega mas extendidos reinos, fecunda mas vegas, sustenta mas hombres, aumenta com sus aguas a más caudalosos oceanos*”, faltando-lhe apenas ter as suas origens “*en el Paraíso*”, como “*gravísimos doctores*” afirmavam sobre os demais rios (Rojas: 2002: 219).

Rojas usa ainda do mesmo recurso para afirmar que Quito deveria vangloriar-se pela descoberta do rio Amazonas, tal como a Babilônia de seus muros, Nínive de sua grandeza, Atenas de suas letras e Constantinopla de seu império: “*afirman los que le han descubierto, que sus campos parecen paraísos y sus islas*

⁸² O tema foi discutido por Alberto Acosta na conferência “Amazonía: Violencias, resistencias y respuestas”, no âmbito do Colóquio Internacional “As Lutas pela Amazônia no Início do Milênio”, organizado pelo Centro de Estudos Sociais / Cátedra Milton Santos, em maio de 2012. Disponível em: <http://saladeimprensa.ces.uc.pt/?col=canalces&id=5759> acesso em 03/06/2012. Na literatura, essa vertente é convenientemente trabalhada por Júlio Verne em *A Jangada* (1880). Como é comum nos romances de aventura, todas as expectativas em relação ao Amazonas são confirmadas no decorrer da diegese: no início da narrativa, há referência à ausência da necessidade de contar o tempo, cujo aspecto alude ao primitivismo; na sequência, a família de João Garral vai, em sua jangada flutuante, de Iquitos a Belém, vencendo uma série de obstáculos; nesse percurso, o autor/narrador vai demonstrando que o rio era propício à navegação a vapor, o que, no fundo, parece ser a tese defendida por Verne. Por outro lado, a natureza é vista pelo narrador como capaz de oferecer ao homem tudo o que necessita (caça, pesca e madeira), tratando estes recursos como intermináveis.

jardines, y que si ayuda el arte a la fecundidad del suelo, serán entretenido paraísos y sus islas jardines.” (Rojas, 2002: 219).

Embora haja imagens do campo ligadas ao real, prevalecem, no texto do autor, as edênicas (“*las frutas son muchas y diferentes*”, “*la tierra, un retrato de la que Dios prometió a su Pueblo, ya a tener los ganados de Judea, dijéramos que la regalaban arroyos de leche y miel*” (Rojas, 2002: 230) existentes em todo o trajeto do rio Amazonas, “*todo navegable*” e que nunca “*olvida su mansedumbre*” (Rojas, 2002: 231).

Todavia, a visão do paraíso também é mediada por questões temporais, como o comércio: “*las frutas son muchas y diferentes*” *en algunas provincias hay caña dulce muy alta y muy gruesa por todo el río infinidad de cacao, tanto que se puede cargar naos*” (Rojas, 2002: 230). Do mesmo modo, embora com um pouco mais de realismo, o cronista de Lope de Aguirre atesta: “*Hay en esta provincia muchas frutas de la tierra buenas y sabrosas, y muchos mosquitos de unos y de otros*”⁸³ (Vásquez, 2007: 65).

Em princípio, as imagens de Rojas deveriam refletir o exterior, mas funcionam como um espelho das imagens bíblicas e da mitologia antiga. Entretanto, se observadas, será possível inferir que essas imagens têm raízes no imaginário cristão e clássico, o que conferiu uma identidade equivocada às coisas e aos processos culturais narrados. As imagens representadas assemelham-se a uma espécie de duplo do mundo de precedência, de modo que o espelho atesta, simultaneamente, o espectro do ser representado e do ser que representa (cf. Sousa, 2004: 107).

Em Rojas e Carvajal, as referências ao universo de precedência são macrotextuais, passando-se pela hipotetização e pela confirmação com exemplos tirados da realidade e produzindo-se, por fim, ao nível textual, oscilação entre as imagens retiradas da retórica clássica e a sua hibridização (a partir das novidades do espaço americano).

Embora o tenha feito vinte cinco anos mais tarde, Maurício de Heriarte, um soldado de Pedro Teixeira, também escreveu uma crônica sobre a viagem, nela incluindo informações da região mais próxima da foz do Amazonas, passando o seu termo de comparação a ser, em lugar do Eufrates e do Nilo, o Tejo. Tendo a águas “*turbas, como as do Tejo*”, o rio Amazonas era abundantíssimo “*de sustento*” e oferecia carne como de infinito peixe, de diversas castas, muita mandioca, milho, arroz, diversidade de frutas, assim silvestres, como cultivadas [...]” (Heriarte, 1956: 178).

Também o padre João Daniel (2004: 43) compara o Amazonas com outros grandes rios do mundo, apresentando tanto os seus diversos nomes indígenas como os que lhe foram atribuídos pelos espanhóis e portugueses.

Estas constatações vão fazendo com que os cronistas passem a considerar a região como um paraíso, característica recuperada por alguns romancistas, caso de Diogo Nunes e de André Pereira, que dá ênfase à riqueza vegetal e à fertilidade das terras: “*O rio parece capaz para mui couzas por ser da largura que digo; as terras muy fertilísimas com muita facilidade de madeira como as do Brasil e mais avantajadas por serem arvores notavelmente grandes [...]*” (Pereira, 1916: 7).

O discurso colonial valida a ideia de que a região é um lugar rico e inabitado por humanos, mas habitado por seres exóticos, tornando-se difícil estabelecer a fronteira exata entre os feitos de dominação e os feitos de textualidade, pois os textos mimetizam as ações dos conquistadores. Nessa

⁸³ Essa visão estática da selva será contraposta por Abel Posse, dando vida aos seus elementos: a selva era “[...] *un inmenso animal afiebrado. El aire se espesaba en sus fauces. Cesaba el universo visible, suspendido por las leyes de la noche.*” (D: 24).

prática discursiva disciplinar, "*veracidad y ficcionalidad se conciben, en mi sistema conceptual, como convenciones que regulan el empleo del lenguaje.*" (Mignolo, 1985: 40).

"Veracidade" e "imaginação" são, pois, as duas principais características desse conjunto textual, tornando-se difícil separar um elemento do outro, pois, no caso da própria descoberta da América, a imaginação passou a fato⁸⁴. Assim, exótico e, ao mesmo tempo, reconhecível, o espaço representado é, simultaneamente, inserido no conjunto mitológico europeu e tido como uma espécie de depósito natural de produtos alimentícios e preciosos.

Embora marcada por um tom irônico, a *Relaçam Curioza do sitio do Gão Pará e Terras de Mato Grosso, Bondade do Clima, e Fertilidade daquelas Terras (escrita por um curiozo experiente daquelle paiz)* (1754) também remete para a ideia de paraíso. O autor inicia seu texto dizendo que somente muito tempo depois da criação do mundo é que os homens ficaram sabendo da existência de uma parte deste, a América, a sua região mais rica e agradável, embora os nativos sejam dotados de "natural frouxidão: "a vastidão daquelas terras, grandeza dos rios, abundância de frutos, gados, e vários animais as constituem um Paraizo na terra, não obstante o contarem algumas couzas perniciosas entres estas benignas" (1956: 4).

Entre 1799 e 1804, Humboldt determinou as razões científicas do clima americano, mas, para além disso, também registrou as suas características paradisíacas: um território " [...] *fera, adornado de um verdor perene [...]*", onde a ação humana seria vã, pois "*este espectáculo de la naturaleza viva, en la que el hombre no es nada, tiene algo de paradójico y de opresivo*" (Humboldt, 2005: 329).

As observações do cientista revelam uma constante dicotomia entre a representação da natureza como ameaçadora ou como acolhedora: "*el contraste de las impresiones, la asociación del grandioso y amenazador con lo dulce e apacible es una rica fuente de sentimientos y goces*" (Humboldt, 2005: 280). O naturalista narra os fenômenos naturais como se estes fossem um espetáculo, demonstrando ainda alguma admiração pelas lendas e tradições indígenas. O fato de os nativos afirmarem que era possível ver a imagem da lua nas folhas das palmeiras, assim como outras ideias semelhantes, resulta numa transculturação: vários autores europeus se valeram desse tipo de informação, incorporando-a em seus escritos.

Humboldt também serviu de modelo aos escritores românticos americanos que escreveram em contexto pós-colonial. Em 1869, por exemplo, o venezuelano Francisco Michelena y Rojas⁸⁵ alude à imensidão do território e dos rios: "*bosques inmensos, los mayores e mas bien regados de la tierra por sus numerosos y caudalosos rios, que enlazados entre si se bifurcan en todas direcciones*" (Michelena y Rojas, 1868: 25). Por outro lado, afirma que não usará artifícios retóricos e que o leitor não encontraria em seu relato "*ningunas dissertaciones científicas*", mas, sim, uma abundância de análises críticas, comparações e "*substanciales indicaciones*" (1868: 28).

⁸⁴ Conforme observa Mignolo (1992), Colombo plasma em seus diários o sonho europeu, principalmente o dos italianos, fundamentado na leitura do diário de Marco Polo, fazendo-o a partir de percepções poéticas que aproximam os dois continentes. Por outro lado, diante da falta de tradutores (em seu sentido literal), Colombo resolve tudo pela descrição, criando uma América ao mesmo tempo rica e inverossímil, a partir de metáforas que permitem o seu reconhecimento. Essa tendência é seguida por uma longa tradição de cronistas que põem em seus diários não apenas o que veem, mas o que sonham para a América, inserindo-a, ainda que seja exótica, na obra da criação.

⁸⁵ Michelena y Rojas cria uma espécie de narrativa fundacional, relacionando estes lugares primordiais à América, mas, apesar disso, coloca a descoberta da América pelos europeus como um dos momentos mais importantes para a humanidade. Também afirma que os governos americanos deveriam trabalhar para que a região fosse melhor conhecida e aproveitar-se da navegabilidade do rio e da salubridade do clima para "*establecer grandes centros de poblaciones*"; e informarem-se "*en fin de las riquezas naturales que existan en todos los reinos de la naturaleza.*" (Michelena y Rojas, 1868: 26).

Também os escritores pós-modernos latino-americanos, como Ospina, aproveitam, em seus textos, tanto informações retiradas dos relatos dos viajantes como o seu próprio conhecimento da cultura local: *“hasta los reyes invisibles y los chamanes más altos están sujetos a la voluntad de las aguas, de los bejucos sagrados, de las flautas de ceremonias y del saber que guardan los ancianos en los canastos grandes de la selva.”* (PC: 167). Procedimento diferente tem Ramón Sender, que parece selecionar as imagens estereotipadas, descrevendo, por exemplo, o medo e a incerteza sentidos pelo grupo de Aguirre: *“Todo aquel mundo vegetal tenía una vida misteriosa y propia y el hombre que se acercaba se sentía atraído por el terror y el prodigio.”* (AE: 259).

Segundo Michelena y Rojas, os relatos dos naturalistas continham informações recolhidas entre os nativos e missionários, fábulas e repetições, o que teria induzido a erros no que toca ao conhecimento da América: [...] *“de los mismos tópicos, de los mismos lugares comunes; repitiendo los mismos que los otros como si estuviesen estereotipados [...].* (Michelena y Rojas, 1868: 32). A sua viagem, ao contrário, seria impulsionada pelo espírito do século, de modo a determinar as possibilidades comerciais do local e, por esse motivo, tratar da navegação no rio Amazonas. Mas, apesar de criticar o uso dos estereótipos, Rojas também incide na representação edênica da Amazônia através da descrição, que funciona ora como expressiva, mas que também beira o clichê: *“excelencia y numero de sus puertos”, “extensión de sus costas”, “exuberante, variada y gigantesca vegetación”* (Michelena y Rojas, 1868: 140).

Contrapondo-se à arbitrariedade da segmentação espacial do mundo, que levou os europeus a imaginarem que o espaço não europeu era habitado por monstros e seres maravilhosos, o narrador de *El País de la Canela* – que ficcionaliza, como já referido, a aventura de Gonçalo Pizarro e Francisco de Orellana – afirma que: pelo medo do desconhecido e porque muitos dos soldados estavam enfermos, Orellana dedicou-se, no final da viagem, a traduzir as histórias contadas por um nativo que haviam tomado por informante, acrescentando pormenores ao que ele dizia. Todavia, o nativo, depois, conta que adicionou muitos dados àquelas narrativas. Com esta técnica de narração, Ospina lança dúvida sobre o discurso das descobertas, situando-o ora no mundo do sonho, ora no da falsa tradução cultural.

O narrador de *El País de la Canela* chega a comentar que, não achando suficiente falar de Amazonas, Orellana deu notícias de *“hombres gigantes”, “hombres perros”, “pigmeos”, “delfines rosados”, “peces carnívoros”, “de la serpiente que reina en el corazón de la selva, y de como la piel desastrada que abandona llora leche blanco, de manchas hojas que avanzan arrasando la selva y sone en realidad inmensos tejidos de hormigas [...].”* (PC: 226). Inventadas por Orellana ou por seu cronista, Gaspar de Carvajal, essas histórias e imagens povoaram a Amazônia com seres da mitologia greco-romana. O narrador também informa que Orellana teria lido Oviedo e transmitia o que lera aos soldados, mesclando esses dados com as histórias que ouvira no Caribe, provenientes da literatura de povos das línguas caribe e arawak, as quais, realmente, conhecia.

A narrativa cumpre, dessa forma, as funções de questionar a veracidade dos fatos narrados por Orellana e apresentar lendas amazônicas que subsistem até a atualidade, criticando ainda o modo insensato como se processou a exploração da borracha. Tudo isso através da sentença conclusiva *“[...] ya no me recuerdo tantas locuras [...].”*, uma ironia que perpassa diversos momentos da história da região (PC: 226).

Assim, se o olhar distorce, a imagem que retém é, no fundo, a reprodução de uma essência que, não sendo negociada durante os primeiros contatos amazônicos, resultou em narrativas de mão única, encontrando, mais tarde, diálogo transcultural na produção crioula do continente americano, sempre

com base nos fluxos comunicativos, nas referências críticas e no trânsito dos repertórios literários, artísticos e culturais

2.2.2. A criação da Amazônia na tradição autóctone

Além da representação acabada de discutir, existe aquela que registra o modo pelo qual os nativos veem e representam o espaço em sua literatura oral, que funciona como um grupo arquitextual com o qual as narrativas sobre a Amazônia (romances românticos, modernos e pós-modernos) dialogam. Em relação ao que ocorre com os textos de viagem, essa intertextualidade é, por um lado, mais sutil no que diz respeito aos conteúdos, mas, por outro, incide diretamente na estruturação das narrativas, caso dos romances *Macunaíma* e *El Hablador*, do conto “Jacamim”, inserido em *Simá*, e da lenda sobre a aquisição da água pelos Caripuna, que John Caripuna recorda em *Mad Maria*.

Através da memória desta última personagem, o leitor fica sabendo que os filhos do grande tuxaua *Unámarai*, buscando as águas guardadas no céu em cabaças penduradas por cipós, perfuraram-nas, após vencerem alguns obstáculos, e “a água começou a escorrer, formando os rios e tudo o que existe de lago, lagoa, brejo e igarapés na terra.” (MM: 113). Assim, por via das vozes do coletivo Caripuna, Márcio Souza explica porque a Amazônia é, como definiu Pizarro (2009: 15), “uma nação de águas”, o que incide na dificuldade de adaptação dos autóctones ao espaço e à cultura locais.

Em *El Hablador*, a errância no espaço é condição para a existência machinguenga, de modo que estes se definem como os “homens que andam”, o que está de acordo com o mito desse povo criado por Tasurinchi, deus cujo nome é utilizado para se referir a todos os pertencentes aos machinguengas, já que o nome próprio não é usual. Como condição de sobrevivência do povo, o deus recomendou o nomadismo. Assim, o sol não se punha e isso lhes garantia abundância, o que aparece referido em *El Hablador*: “*Si Tasurinshi quería comer, bundía la mano en el río y sacaba, coleteando um sábal; o, dispartado la flecha si apuntar, dada unos pasos por el monte y pronto se tropezaba com una pavita, una perdiz o un trompetero flechado*” (EH: 38).

Os machinguengas tentaram estabelecer-se por três vezes, o que provocou catástrofes, levando-os a retomar, nos três casos, “*el movimiento*”, “*la marcha*”, avançando “*con o sin lluvia*” (EH: 40). A primeira tentativa de parar provocou escuridão, que fez com que houvesse mortes, rios mudassem de curso e os mortos ficassem perdidos “*entre el mundo de las nubes y el nuestro*” (EH: 39). Na segunda, houve uma grande inundação, o que os levou a retomar a marcha. Na terceira, os machinguengas descobriram um cerro de sal, mas, desta vez, foram atacados, primeiro por inimigos, depois pelos “*viracochas*” (designação para os espanhóis e seus descendentes), que os capturavam, o que foi, segundo o falador, a pior das catástrofes, pois os prisioneiros deixavam de pertencer à sua cultura de origem, já que ficavam sedentários.

A paródia do mito machinguenga é feita por Vargas Llosa com base nos relatos de Barriales e de Ferrero, do qual Llosa se apropria, manipulando-os, por vezes, para estabelecer ligação entre este povo e o judaico (do qual procede Mascarita). Em diversos pontos da narrativa, o escritor compara os aprisionamentos dos nativos (trabalho forçado, torturas e execuções) ao genocídio dos judeus na Europa. No entanto, ao mesmo tempo que manipula as narrativas machinguengas, Vargas Llosa refere-se diretamente aos cronistas supracitados, rasurando as fronteiras entre história, mitos, linguagem e realidade, e demonstrando que a história machinguenga está disponível em sua textualidade/oralidade.

Tal procedimento distancia-se, porém, do purismo cultural, uma vez que apresenta a cultura machinguenga na sua relação com outras culturas.

Como um escritor pós-moderno, Llosa não busca situar-se entre teoria e prática, mas procura uma posição dentro de ambas, adaptando-se ao que já foi produzido sobre o tema, e, ao mesmo tempo, discutindo o próprio ato de narrar, pois não é o povo machinguenga que lhe chama a atenção, mas a figura do falador e sua função literária. Essa permeabilidade entre a linguagem escrita, buscada nos relatos de viagem, e linguagem oral, buscada na cultura machinguenga, afeta a estrutura do romance, uma vez que há dois narradores e duas formas de registro, iluminando, assim, as contradições entre presente e passado, moderno e pós-moderno, instalando a ideia de diversidade e confrontando “[...] os paradoxos da representação fictícia/histórica, do particular/geral, e do presente/passado.” (Hutcheon, 1991: 142)

Todavia, as andanças dos machinguengas têm um significado que, para além de mítico, é também histórico. O Hablador pergunta-se “*¿Que sería de nosotros si fuéramos de esos que no se mueven*”, sustentando que teriam desaparecido “*durante la sangría de árboles*” (EH: 54), isto é, no tempo da coleta da resina da seringueira, na época da borracha. Em conversa com o narrador ocidental, Mascarita também defende seu amigo, afirmando que o nomadismo dos machinguengas funcionou como uma forma de defesa das sucessivas invasões que sofreram ao longo da história.

Os incas⁸⁶ teriam fracassado ao tentar submeter os povos da floresta, inventado, por isso, uma série de vocábulos em Quíchua, que os qualificavam como povos inferiores. As tentativas dos espanhóis não foram mais bem sucedidas. Passado o período colonial, foi a vez dos missionários evangélicos norte-americanos do Instituto Linguístico, que pretendiam traduzir a bíblia para as línguas amazônicas, tentarem aproximar-se dos machinguengas. Assim, na visão de Saul, parafraseada pelo narrador peruano que assume uma visão europeia:

Hasta ahora nadie lo había conseguido, pero podía ser que esta vez los lingüistas salieran con la suya. En cuatrocientos, quinientos años de intentos, todos los otros habían fracasado. Nunca habían podido someter a esas tribus pequeñas que despreciaban. Yo lo había leído en las Crónicas que fichaba donde Porras Barrenechea, ¿No compadre? Lo que les pasó a los Incas, cada vez que mandaron ejércitos al Antisuyo. A Túpac Yupanqui, sobre todo, ¿No habían leído? Como sus guerreros se desvanecían en selva, como los Antis se les escurrieron entre los dedos. (EH: 96).

Enquanto o narrador ocidental defende o surgimento de um novo Peru, baseado nas teorias de Marx e Mariátegui, o que resultaria num país moderno no qual os nativos pudessem integrar-se ao resto da população, conservando o melhor de sua cultura, Mascarita (Saul Zuratas, Mascarita e o Hablador são diferentes nomes para a mesma personagem) não acreditava nesta possibilidade; para ele, os nativos não poderiam ser privados da sua forma de ser, nem adotar, ainda que parcialmente, os costumes dos não índios.

Cada vez mais convencido disso, Saul passa da crise identitária à defesa de sua ideologia, chegando a experimentar uma conversão cultural, quase religiosa, o que significa que a personagem não se

⁸⁶ Os incas referiam-se aos machinguengas como antis e, embora os tenham contatado e com eles estabelecido comércio, nunca chegaram a aceder a seu domínios.

interessava pelas questões gerais referentes à problemática indígena, mas, sim, por questões relacionadas aos machinguengas, pois estes não o discriminavam por sua cicatriz no rosto.

Assim, Llosa utiliza a mitologia machinguenga para criar o seu *Hablador*, inserindo dados históricos no corpo dos contos relatados pelos indivíduos dessa nação e recolhidos por Ferrero e Barriales e, possivelmente, por ele próprio, quando os visitou em 1958⁸⁷. É possível também que os próprios nativos com os incas referiam-se aos machinguengas como *antis* e, embora os tenham contatado e com eles estabelecido comércio, nunca chegaram a aceder a seu domínios que Llosa contatou já tivessem inserido esses dados históricos em suas narrativas míticas, atualização que pode fazer com que haja divergência entre as diferentes recolhas.

A já mencionada visão de Saul, parafraseada pelo narrador ocidental, é compartilhada pelo narrador de Ospina que, mestiço, amava o mundo inca, mas tivera como educador o cronista Oviedo, em *La Española*, e recebia de seu pai cartas sobre as suas aventuras como conquistador no Peru. Quando adulto, já após morte do pai, e necessitando reclamar a sua herança, fica sabendo que o modo de reaver os bens é tornar-se membro da expedição de Gonçalo Pizarro em busca do País da Canela.

Em relação aos povos da Amazônia, o narrador de *El País de la Canela* afirma: “*pero no podrás someter a la voluntad de unos hombres todas las dispersas tribus de la selva infinita, no podrás hacer jaulas para tantos pájaros, no podrás someter a lo yugo las dantas de los ríos, no podrás poner rendas ni bridas a las anacondas monstruosas [...]*” (PC: 123).

Em *Simá*, Jacamim é uma montanha que se teria originado da união de um pajé homônimo e de Potira, sua amada. As virtudes de ambos os amantes levou-os ao sacrifício, para que o pajé pudesse continuar a exercer as suas funções espirituais e medicinais nos povoados dos Manaus. No local, emergiram duas grande rochas, que represaram as águas e formaram uma lagoa com propriedades curativas, mas que também separava os amantes cujo olhar se cruzasse quanto estivessem a passar pela represa. É justamente o que ocorre com Domingos e Simá, constituindo, portanto, a explicação mítica do desfecho trágico do romance. A esse pano de fundo mítico, soma-se o histórico: presença colonial (representada pelos portugueses Régis e Loiola, que desejam a heroína) e a desestruturação das aldeias Manaus.

Quando os viajantes, Simá, Domingos, Régis, Iaiá (e outros), em fuga do Remanso por causa da chegada dos espanhóis que demandavam com os portugueses aquela terra, passam pelo local, os contornos da paisagem são iluminados pela lua, o que realça o “céu sereno, marchetado de estrelas” (S: 189), causando um encantamento que levou os estrangeiros a pediram ao pajé — que com eles seguia e que também era da nação Manaus — que lhes relatasse a história do local.

Ainda considerando a questão espacial, há referência à situação de fronteira, à oposição da cidade ao campo: na festa do noivado de Simá e Domingos, a decoração — tipicamente indígena, feita com

⁸⁷ A propósito da necessidade de distanciamento de alguns escritores, Llosa realizou, em 1958, junto com os membros do Instituto Lingüístico de Verano, uma viagem à Amazônia. Esta viagem aconteceu quando o escritor visitou o alto Marañón, onde conheceu os Aguaruna e Huambisas, representados em *A Casa Verde* (1966), obra que, aliás, também retrata o ciclo da borracha e que o consagrou em seu país, a viagem do escritor também é referida em *El Hablador*: “*Conocé la selva amazónica a mediados de 1958, gracias a mi amiga Rosita Carapancho [...] protectora y promotora del Insituto Lingüístico de Verano, una institución que, en los cuarenta años de vida que lleba en el Perú, ha sido objeto de virulentas controversias.*” (EH: 69). O romance é publicado em 1987, quase vinte anos após a viagem, deixando claro que a decisão de conhecer os machinguegas surgiu numa visita a Florença, onde viu uma exposição sobre este povo: “*Vine a Firenze para olvidarme por un tiempo del Perú y de los peruanos y he aquí que el malhadado país me salió al encuentro mesta mañana de manera más inesperada*” (EH: 7). As imagens que viu deixaram-no boquiaberto: “*arcos, flechas, un remo labrado, un cántaro con dibujos geométricos y un maniquí embutido en una cushma de algodón silvestre. Pero, fueron tres o cuatro fotografías que me devolvieron, de golpe, el sabor de la selva peruana*” (EH: 7).

penas de aves; o açaí, servido em cuias produzidas pelos Manaus; e o oferecimento de cachimbos de “Arartema” parecem adequados aos olhos do narrador, que comenta a possibilidade de os habitantes das cidades litorâneas, onde se cultivavam usos impróprios de um país tropical, depreciarem a festa (S: 135). O espaço amazônico, já mestiço nos seus costumes, é, assim, contraposto ao Brasil não amazônico que optara pela ocidentalização, pela rejeição do nativo e de tudo o que fosse considerado selvagem.

Esse fato resulta da invisibilização da cultura indígena, iniciada no período colonial e continuada durante o período pós-colonial, o que se produz através da violência simbólica: interpretação dos saberes nativos através da sua esteriotipação ou mesmo de sua rasura. Ao nível cultural, não se produzem somente ambivalências, mas também verdadeiras resistências que se dão por meio da permanência da cultura indígena na literatura amazônica.

A inserção desses mitos nas narrativas supracitadas pressupõe um discurso pós-colonial, partindo da forma como os impérios e sua textualidade deslegitimaram e invisibilizaram povos e espaços não europeus, o que foi, afinal, o fundamento justificador do colonialismo, que pode ser visto como a face invisível ou oculta da modernidade. (Mignolo, 2000; Santos, 2007).

No que refere à cosmologia indígena, ao estudar mitos Tulipangs/Macuxis, Kock-Grünberg (1980: 257) afirma que esta forma de conceber o mundo liga-se a outros modos de entendê-la no interior do continente, podendo-se determinar a que ciclo cultural pertence cada lenda. Geralmente, as lendas estão ligadas a atividades reguladoras da vida e relacionadas à gênese: criação do mundo, inundações, acesso aos alimentos (mandioca, milho, etc.), relação com o espaço e com os seres que o habitam. Refletindo sobre a inserção desse conjunto mitológico nos romances amazônicos, considerou-se como fontes dois grupos textuais – o dos viajantes (etnólogos, folcloristas e agentes coloniais) e os textos nativos, representados apenas por *Antes o Mundo não Existia* (1980), de Umúsín Panlôn Kumu, Tolamã Kenhíri.

No que toca ao último grupo e mesmo à ideologia nativa presente nos textos dos viajantes, explora-se aqui a concepção do espaço na visão dos nativos, considerando que a sua representação ocorre através dos seguintes pontos: espaço celeste (as plêiades, muito presente na coleção recolhida por Grünberg); terra e subsolo (retratado pela narrativa desana); estabelecimento das fronteiras culturais e naturais e suas relações com a história na mitologia quíchua (considerando que o imaginário quíchua ressoa nos contos recolhidos por Grünberg e na cosmogonia machinguenga, em contos anotados por Ferrero e Barriales); seres que povoam o espaço desses povos.

Além de estar presente na literatura nativa, esta forma de pensar o espaço e de povoá-lo foi aproveitada por diversos escritores, manifestando-se, apesar das nítidas diferenças entre os textos citados, em autores românticos (Sousândrade e Lourenço da Silva Araújo e Amazonas), modernos (Mário de Andrade e Raul Bopp, embora o último não faça parte da presente análise), e pós-modernos (Mário Vargas Llosa, Milton Hatoum e Márcio Souza).

Nas comunidades indígenas, o espaço está ligado à representação da natureza. Em *Antes o Mundo não Existia* (1980), de Umúsín Panlôn Kumu e Tolamã Kenhíri, há variadas referências espaciais⁸⁸. No

⁸⁸ Interessada na tradução cultural, a antropóloga Berta Ribeiro pediu a Kumu e Kenhíri que dessem informações exatas sobre os locais de que falavam. Estes recorreram ao seu avô, que lhes narrara as histórias. Ainda assim, em certos pontos dessas histórias, há referências como “costas do Brasil”, que pode não significar a nação brasileira, mas o limite entre o território dos desana e o território dos não índios.

conto que narra a criação do povo desana, os narradores referem-se a *Yeba bëlo* (terra, tataravó)⁸⁹ como ao espaço primordial que provém de uma mulher cujo nome era *etân bë tali bu* (quartzo, compartimento ou camada), que se criou a si própria, o que revela que os desanas têm uma concepção geológica da criação. Essa mulher fez-se a partir de quatro elementos: *iuku verú pogá kuá* (maniva⁹⁰, ipadu, tapioca, cuia); *Kuasulu pú* (cuia); *Kuasulu pu verú* (cuia, ipadu); *mublun iuhu* (cigarros). A mandioca representa a energia que dá origem ao universo, espaço que será reduzido a partir da focagem na componente *terra*.

Na sua morada, em quartzo, *etân bë tali bu* (quarto, compartimento ou camada), essa mulher, a *Yeba bëlo* (terra, tataravó) – “não criada” –, porque fez-se a si mesma, pensou em como deveria ser o mundo. Enquanto isso, mascarou o ipadu mágico e fumou o seu cigarro, de cuja fumaça originou-se uma esfera que envolveu a escuridão e deu origem ao *ëmekho patolé* (universo, barriga), uma grande maloca que ela decidiu povoar. Para isso, voltou a fumar o seu cigarro, que se transformou em *ëmejho ñehé simá* (universo, avós, muitos). Além disso, criou cinco trovões, os *ëtân be weli* (quartzo que são gente), isto é, cinco homens imortais feitos de quartzo, saudando-os como irmãos. Estes lhe responderam, chamando-a “a grande avó do universo”. Por sua vez, ela deu a cada um dos trovões um compartimento em sua casa (as diferentes divisões remetem para a dispersão dos Desanas), dando uma especialidade a cada um desses compartimentos: a primeira representava a tríade “rio-leite-casa”; a segunda “rio-casca de paricá-cachoeira-casa”, localizada na *Tunuí* Cachoeira (no rio Içana); a terceira, “alto-casa”, situava-se na parte superior do mundo; a quarta, “rio-oeste-casa”, que estava assentada no rio Apoporis, na Colômbia (o trovão dessa casa era o “sol-brinco-anta”). Aos trovões, foi dada a tarefa de criar o mundo (rios, luz), mas eles fizeram somente os rios.

Um dos trovões tentou fazer a humanidade, e, para tanto, bebeu o *ghapi*, que estava muito forte e o fez sair vomitando para Oeste. Do seu vômito, formou-se uma bela montanha. A avó do universo convenceu-se de que os trovões não conceberiam a humanidade, mas, como o espaço (mundo) já estava formado, voltou ao seu quarto de quartzo, também conhecido como *diá momé sulí wí* (rio, mel, favo, casa), e criou *ëmekho sulân Panlâmin* (universo, palavra, cerimonial, bisneto), pedindo-lhe que gerasse a humanidade. *Ëmekho sulân Panlâmin* utilizou o bastão invisível que ganhara de *Yeba bëlo* e transportou-se para o compartimento superior do universo – a torre do morcego –, onde criou o Sol. Diante do grande poder do Sol, o seu criador enfeitou-o com penas de arara, para que a sua luz fosse menos intensa. Assim, a avó do universo organizou o espaço: “cortou a terra e o espaço em camadas sucessivas”, ficando o seu quarto, *o etân bë tali bu* (rocha escura, camada), abaixo de todas as coisas. A terceira camada, *bahsi babó tali bu* (tabatinga amarela, camada), é a superfície da terra, havendo outras que lhe são superiores. (cf. Kumu e Kenhíri, 1980: 57).

Com a terra feita, o *ëmekho sulân Panlâmin*, o criador, pediu ajuda à sua avó, criou duas mulheres e, a partir daí, todo o universo. À medida que o universo vai sendo criado, também vão sendo instituídos os ritos do povo desana, sempre ligados ao espaço amazônico próximo aos rios, que é percorrido durante esse processo de criação. Nas margens do rio, havia casas com riquezas que, após os rituais realizados pelo criador, transformavam-se em pessoas.

⁸⁹ Os termos entre parênteses foram inseridos na obra por seus autores, já que, segundo eles, uma única palavra em português não expressaria o sentido dos termos Desanas.

⁹⁰ Mandioca.

Os narradores relatam a criação de todas as casas, mas é na quadragésima casa, a *diá wabusun bogali ni* (rio, açoite, casa), e também na quadragésima sétima, a *diá milân Piña ni* (rio, flautas sagradas, descendentes, casa), que surge a primeira referência à festa do Jurupari. Antes, na quadragésima segunda casa, o criador havia dividido os desanas em grupos: mucuras, tuyucas, kavires e outros clãs (tribos, como se tem convencionado chamar). Todos esses tinham os cabelos brancos. O criador, então, pintou-os de preto e entrou na quadragésima quinta casa, onde vive. Esses grupos continuaram subindo o rio e, na altura da Cachoeira Comprida, emergiram à superfície da terra. Segundo os autores, somente os clãs têm conhecimento do nome das suas casas e de onde estão localizadas.

A viagem mítica começa na parte subterrânea, próximo ao *lago-leite*, passando pela costa do Brasil e indo até a Colômbia: “a certa altura a embarcação chegou à costa do Brasil, subiu o Amazonas, entrou no Negro, atingiu o Uaupés, e continuou pelo Tiquié.” (Kumu e Kenhíri, 1980: 62).

As referências ao espaço também aparecem em “A estória de *Angé mabsân pë*, seguida da estória dos Diloá e dos Koá yeá”: duas moças são enganadas por Oá, uma espécie de conquistador, que troca as marcas deixadas pelo namorado de ambas no caminho que as levaria a sua casa. Por isso, em lugar de caminharem em direção ao Uaupés, marcham para o Tiquié, sendo obrigadas a se tornarem esposas de Oá. Como este era grosseiro, o lugar onde ele teve relações com uma das jovens fica marcado, transformando-se num ponto importante, “que fica na serra de Mucura, no rio Tiquié”, “onde se situava o porto de Fátima” (Kumu e Kenhíri, 1980: 166), explica o narrador para o leitor não índio. As duas moças caminharam a esmo até chegar à casa do namorado, mas, como tinham estado com Oá, ficaram com o seu mau cheiro, e, por este motivo, tiveram que entrar pela porta dos fundos, fato que explica, segundo o narrador, o porquê de as mulheres entrarem pelos fundos das casas nos dias de festa.

A Natureza sul-americana tem sido representada a partir da noção de *Pachamama*, que tem, no mundo quíchua, uma diversidade de significados. O termo *Pacha* pode significar desde terra, planeta, até espaço de vida e estratificação do cosmos, sendo complementado por um par que lhe é inerente. O conceito ocidental de universo corresponde, na cultura indígena, a três diferentes espaços: *Kay Pacha*, *Uku Pacha* e *Hanan Pacha*. Quando se trata da matéria inorgânica, o *Kay Pacha* apresenta uma relação cíclica com as duas *Pachas*, e também com *Pachamama*, quando esta puder ser traduzida como geradora de vida, “Terra Mãe”. A *Hanan Pacha* é um mundo pelo qual a humanidade já passou, mas este mundo continua existindo.

Pachamama não é una, tem o seu par complementar, *Pachataita*, dado que é um cosmos, o “duoverso” ou “pariverso”. Por conseguinte, este par funciona como continuador do processo cósmico, apresentando componentes religiosos, o que leva os povos andinos a lhe renderem tributos em situações como o preparo da terra para o plantio e os funerais. A convivência entre os coletivos indígenas (ser, família, terra) e o *Kushiky Kamsay* funciona como uma espécie de princípio de relação holística, o que quer dizer que não há fronteira entre seres animados e inanimados – todos cumprem uma função. (cf. Llasag, 2012).

No caso dos contos recolhidos por Kock-Grünberg, o espaço vai sendo criado pelo deus-herói Makuanaíma, que transforma pessoas em pedras ou animais ou frutos. É o que ocorre em “*El arbol del mund y el gran diluvio*”: as árvores que ele derruba transformam-se nas serras “*Elú-tepe*” e “*Yuluwazaluíma-tepe*” (Kock-Grünberg, 1980: 40). Já a árvore *wazaká* caiu no Coroní e “*allí está todavía*”; “*Ho yen día es una roca que atraviesa el Coroní formando alta cascata “Wazaká-melu”, a cuyos pies los botes tienen que ser*

descargados y arrastrados por tierra”⁹¹ (Kock-Grünberg, 1980: 40). A referenciação do espaço através de alguns elementos físicos também ocorre nos contos recolhidos por Nunes Pereira e inseridos em *Moranguetá*, principalmente na parte que reúne contos coletados entre os povos do vale do rio Negro (Baré, Tucano, Tariano, Jibóia-Tapuia, Cabéua). Esse conjunto de contos traz, por exemplo, a referência a *Uiuraté-cachoeira*, lugar onde o Urubu-rei teria escondido a esposa do herói deste grupo de povos, Uanari; ou a *tupana-oca*, lugar onde Uanari teria vivido com a sua segunda esposa⁹².

Se a criação do espaço terrestre e as plêiades são importantes na literatura oral amazônica, o espaço aquático com suas entidades masculinas e femininas também exerce fascínio no imaginário dos coletivos indígenas. Conforme referido no capítulo 1, foram publicados, no último quarto do século, muitos textos na língua dos machinguengas, o que gerou um impacto quase imediato na produção literária do continente sul-americano e, mais especificamente, na peruana.

Tributário da cultura machinguenga, o romance *El Hablador* denuncia também a violência dos não índios em relação a esse povo, e é mais um dado na contraditória posição de seu autor em relação aos nativos⁹³, distinguindo-se do ponto de vista lírico no conjunto de sua obra, principalmente por ser o primeiro diálogo intertextual do autor com as culturas indígenas. Apesar de apresentar dois narradores, ou dois capítulos sobrepostos, a maior parte do livro está baseada na cosmogonia daquele povo: uma pormenorizada apresentação da história do sol e da lua e a dedicação do livro aos faladores machinguengas, responsáveis pela manutenção da cultura, o que tem levado estudiosos como Jill Courtney Everart, autor da tese *Mario Vargas Llosa's The Storyteller: Cultural Understanding and Respect Through the Art of Storytelling* (1993), a considerar Llosa um indianista e um continuador da tradição estabelecida por Miguel Ángel Astúrias e Alejo Carpentier. Emil Volek (1994: 222) indaga sobre o papel político do autor (que tem sido um crítico ferrenho do indianismo de José Maria Arguedas), considerando que não se pode ser indianista sem conhecer as culturas autóctones, o que põe em causa os conhecimentos daquele escritor sobre o tema), concluindo que o possível indianismo veiculado em *El Hablador* (uma posição supostamente nova) não constitui uma viragem para a defesa das literaturas orais indígenas, mas um jogo literário e metatextual.

O recurso às fontes (dados coletados por Joaquín Barriales e André Ferrero) permite a Vargas Llosa incorporar contos nativos ao seu romance, reescrevendo-os e manipulando-os, o que pode ser problemático, já que o próprio narrador faz referência aos textos supracitados. Em muitos pontos, a

⁹¹ Retirado do conto “*El árbol del mundo y el gran diluvio*”, narrado por Arekuná Akuli, do povo Arekuná/Tulipag.

⁹² Identifica-se, por parte dos informantes, o desejo de traduzir o nome dos locais para a língua geral, conhecida por Nunes Pereira.

⁹³ Vargas Llosa defendeu, em 1990, no texto “El Nacimiento del Peru”, publicado na revista *Harpa*, a integração do nativo na cultura nacional peruana. O seu discurso aponta para a necessidade de renúncia cultural, indicando que, ao optar por sua cultura, o nativo é responsável pelo atraso do país. Esta polêmica também tem sido alimentada pelas críticas que Llosa tem feito a José Maria Arguedas, mais especificamente na obra *La utopía arcaica: José Maria Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996), na qual Llosa defende que os modernistas não podiam ser indigenistas simplesmente porque não conheciam a cultura indígena. Essa discussão foi transportada para o romance *El Hablador*, cujo narrador/escritor apresenta proximidades com Llosa. As discussões em torno da integração do nativo na sociedade peruana fica evidente no fragmento: “Deveriam dezesseis milhões de peruanos renunciar aos recursos naturais de três quartas partes do seu território para que 70 ou 80 mil indígenas amazônicos continuem a flechar-se calmamente uns aos outros, reduzindo as cabeças e adorando a boa constritor? Deveríamos ignorar as potencialidades agrícolas, ganadeiras e comerciais da região para que os etnólogos do mundo se deleitassem a estudar ao vivo o potlatch, as relações de parentesco, os ritos de puberdade, do casamento, da morte, que aquelas curiosidades humanas iam criando, quase sem evolução, desde há centenas de anos? Não, Mascarita, o país tinha de se desenvolver. Não dissera Marx que o progresso viria jorrando sangue? Por triste que fosse, havia que aceitá-lo. Não tínhamos outra alternativa.” (EH: 25)

narrativa de Llosa corresponde aos mitos publicados pelos autores relacionados, como é o caso do episódio em que, após soprar em uma flauta, Tasurinchí cria diabinhos que passam a indicar os locais onde existem doenças, o que corresponde ao aparecimento da *Inaenka*, a varíola, situação registrada por Ferrero e Barriales e que o escritor colombiano recria. Aliás, ele insere, em vários momentos dessas histórias míticas, dados sobre as invasões dos brancos. Juntam-se, então, através do trabalho de tradução feito pelo autor, duas vozes, dois espaços e duas temporalidades. Contudo, tal fato deve ser visto sob o ponto de vista da ficção: Llosa não só faz uso das fontes machinguengas como as manipula.

No caso da reescrita da história de *Kashiri*, o Lua, por exemplo, o próprio narrador compara duas versões do mito – a de Barriales e a de Ferrero, segundo as quais a lua casou-se com uma machinguenga e lhe revelou o segredo da mandioca. Uma outra moça, porém, que estava interessada na lua, aborrecida com o desprezo a que fora devotada, sujou-o de fezes. Sá (2004: 265) considera que a obsessão com a deformidade física⁹⁴ faz com que Mascarita coloque a lua numa posição de marginalidade, o que não ocorre nos textos machinguengas, uma vez que, originalmente, este povo respeita a lua, seja pelo alimento que ela lhes concedeu, seja porque é ela que recolhe os seus cadáveres, uma função indispensável naquela cultura (Barriales 168: 3, Pereira 1942: 244).

Segundo os princípios dos coletivos indígenas, o ser humano é um ente natural que faz parte do universo e, como tal é incompleto, só podendo ser compreendido através de uma rede de múltiplas relações consigo mesmo e com a natureza.

No que refere ao modo como os viajantes descreveram a mitologia dos povos indígenas, o relato de Sampaio (1825) é o mais completo. Este fato decorre da propensão aos detalhes, de uma apurada observação e do próprio caráter de sua viagem: uma visita oficial a todas as aldeias fundadas pelo regime colonial português na Amazônia. Pela leitura que Sampaio fez do que viu, a ligação entre os costumes nativos e a natureza estava assente na relação entre o tempo e o espaço, representando a matriz sacra da cultura nativa, não percebida, porém, pelo cronista: “dizem que do movimento da terra provém a correnteza dos rios, a que chamam artéria da terra, e aos riachos veias. Assentando que o sol está imóvel, querem que a terra se mova, para que em todas as suas partes recebam a fecundidade, que produz o calor do sol” (Sampaio, 1825: 79).

Sampaio também informa que, para os passés, o espaço celeste estava dividido numa “esfera superior”, por sua vez subdividida “em duas partes superior, e inferior, separadas por uma abobada transparente, por onde emanam os raios da luz”. Neste última parte, habitaria o criador. (cf. Sampaio, 1825: 79).

Os fragmentos permitem identificar, na cultura passé, a ideia de sagrado como forma de explicação do mundo aliada à compreensão do espaço como heterogêneo. No primeiro caso, o que se tem é um espaço físico, ou seja, a terra, os rios e os riachos que, por estarem ligados entre si, favorecem a fecundidade. A partir daí, estabelece-se uma proximidade entre homem e natureza, recebendo estas características do corpo humano: “artérias”, “veias”, etc. O segundo fragmento apresenta um espaço cindido, duas abóbadas, uma superior e uma inferior, entre as quais passam os raios de sol, o que liga, mais uma vez, o espaço físico (real) com o sacro ou mítico. Tal ideia corresponde a uma experiência

⁹⁴ Sara Castro-Klaren (1990) considerou que a descoberta da identidade do narrador, no desfecho da história, exige uma reavaliação do seu discurso, pois, mesmo que o leitor não tenha acesso às fontes utilizadas por Llosa, a capacidade do narrador de se tornar “outro”, ou de senti-lo, é posta em causa.

relativa à fundação do mundo. Nesse ponto, lembra Eliade (2001: 33): “o sagrado revela-se absoluto e, em simultâneo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica”.

Ao referir-se a um pequeno rio próximo ao Tefé, cujo nome seria Caiarás, Sampaio afirma que a aldeia era habitada por diversos povos, ali reunidos pela administração colonial: umauás ou cambebas, xamas, xamanas, passés, ticunas, conamanas, cumuramás, payanas. Este grupo de povos tinha, segundo ele, o costume de guardar os restos mortais de seus antepassados, que cultuavam: “o sítio da povoação era uma tapera, isto é, lugar de antiga povoação de índios”, cujas ruas se achavam cheias de talhas enterradas com os bordos “à superfície da terra” (Sampaio, 1828: 57). A informação se repete quando se trata da nação passé, caracterizada como numerosíssima: “costumam enterrar os ossos dos seus defuntos em talhas grandes, das quais os tresladam para outras mais pequenas com vários ritos”. (Sampaio, 1825: 57). Trata-se da sacralização do espaço, pois, como diz Eliade (2001: 35), o exercício do sagrado é feito a partir de três diferentes perspectivas: a experiência do tempo, a da morada humana e a do espaço.

Passando da concepção de espaço pelos nativos à dos seres que o habitam, o diário de Samuel Fritz⁹⁵ — com a devida ressalva de que aí o registro temporal é mais rigoroso e as ocorrências mais detalhadas — aproxima-se das narrativas não oficiais, principalmente pela forma como conduz cronologicamente o seu relato. O principal rito registrado pelo missionário foi uma pajelança de cura⁹⁶, na qual os jurimáguas tocaram flautas chamando o “Guaricana, que era o Diabo” (Fritz, 2006: 77), entidade que viria curar os enfermos, que eram surrados a fim de se tornarem resistentes.

Embora tenha sido apresentada como maligna por Fritz, esta entidade é representada, na mitologia e ritualística de vários povos amazônicos, despida desse caráter. Estudiosos como Ermanno Stradelli⁹⁷ defendem que o Jurupari (Guaricana)⁹⁸ é um legislador, filho do sol, nascido da virgem Ceiuci que, por ser muito gulosa, engravidou através da fruta cucura (*Pouroma cecropieaefolia*), cujo sumo verteu sobre seus seios enquanto a comia. Ao nascer, o bebê foi afastado de Ceiuci, voltando já adulto e como legislador de seu povo. Esse legislador, por considerar que a mulher é mais forte que o homem, instituiu, no seu rito, a flagelação masculina (como forma de emancipação) e a proibição da entrada das mulheres na cerimônia, sendo banidas as que desrespeitassem a regra, fato que ocorre com Ceiuci (esta, pretendendo rever o filho, comparece ao ritual, e é, por isso, transformada num elemento das plêiades que, na versão de Couto de Magalhães (1876), leva o seu nome).

⁹⁵ Relativamente aos outros cronistas analisados, Acuña, tal como Carvajal, identifica traços de idolatria e feitiçaria entre as populações que habitavam o curso do Amazonas. Entretanto, Acuña, mais que Carvajal, chega ainda mais próximo do estereótipo ao falar de como os ritos nativos podem ser aproveitados para a conquista, a colonização e a cristianização.

⁹⁶ Segundo Ugarte, o etno-historiador Antonio Porro identificou a festa como a atual festa do Jurupari/Guaricana. (Cf. Porro, 1996: 38).

⁹⁷ Ermanno Stradelli recolheu os seus dados durante um estadia junto aos povos do Alto Uaupés e publicou-os com o título “Legenda del Jurupay”, em 1890, no *Bollettino della Società Geografica Italiana*. A versão ora apresentada foi retirada de Osvaldo Orico, *Mitos Ameríndios e Crendices Amazônicas*, Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira, 1975.

⁹⁸ Apesar de o termo ter sido explicado por estudiosos como Couto de Magalhães (1913: 83), que o definiu como “ser que vem à nossa rede”, Stradelli traduziu “Juru” como “boca” e “pari” como “uma grade que protege a boca do rio”, o que significaria, conforme os nativos o informaram, “nasceu a partir do fruto”. O Jurupari também é referido como “Barasana”, “Guelamun Yé” em Desana, “Koe” (Kowa) em Tariana e “Waxti” em Tukano, por exemplo.

Todavia, o primeiro registro do mito feito por um não índio é o de Alfred Russel Wallace, em 1853. Ele descreve o Jurupari como o "diabo de música dos índios" (1888: 241), dizendo de sua existência em toda a região multilíngue do Alto Negro. O ritual seria, na verdade, um complexo de rituais, canções e mitos que permeiam a vida destes povos.

Como base nas informações de Antônio Brandão de Amorim e Alfred Russel Wallace, Osvaldo Orico (1975: 206) atesta que, na verdade, o que se conhece por "Festa do Jurupari" é um rito de iniciação à idade adulta, dividido nas seguintes partes: invocação, com as flautas sagradas, do patriarca da nação, o Jurupari, que lembra aos homens os preceitos religiosos a seguir; retorno de Jurupari para a floresta e admissão das mulheres à festa. Nos contos recolhidos por Nunes Pereira, o Jurupari surge na "Estória de Poramina Minare" (1980: 232-245), relatada por um informante Ticuna, na qual Poramina, uma bela jovem, é cobiçada por todos os animais, dentre os quais, Mucura Grande e Mucura Poácare. A moça escolhe casar-se com Poácare, que lhe ensina o caminho da sua casa, mas, como no conto Desana, "A estória de *Angé mabsân pē*, seguida da estória dos Diloá e dos Koá yeá", a moça é ludibriada pelo rival do noivo e vai parar na casa deste, mas consegue fugir, chegando à casa de Poácare, que a recebe. O Mucura Grande e seus amigos seguem-na e chegam à casa de Poácare tocando as flautas do Jurupari, onde matam os amantes. Antes de morrer, Poramina, que estava grávida, dá a luz ao herói Ticuna "Poramina Minare", que salta do seu ventre e consegue sobreviver, iniciando, a partir deste momento, uma série de aventuras.

O rito de Jurupari está presente na cultura de povos dispersos ao longo das fronteiras do Brasil, Colômbia e Venezuela (habitada por trinta povos autóctones, cujas vinte línguas pertencem a três ramos linguísticos diferentes: Tukano (Oriental e Central), Aruaque (variedade Maipuran) e Maku. Apesar das grandes diferenças linguísticas e culturais, houve, conforme defende Neves, uma ativa interação entre estes povos, que se manifesta em suas literaturas orais sob a forma de "sistemas" ou "redes" regionais⁹⁹ (Neves, 1998: 132), que funcionavam antes da chegada dos europeus.

Embora bastante conhecido, o mito de Jurupari é residual na literatura sobre e da região amazônica, nomeadamente naquela que é escrita por não índios. Caracterizando-o simplesmente como "Deus do Mal", nos *Órfãos do Eldorado*¹⁰⁰, Arminto Cordovil, que procura por Dinaura, ouve os burburinhos do porto de Vila Bela, onde se comenta que a órfã foi enfeitiçada por esse deus, embora outros digam que se trata da Cobra Grande, e que o encanto devia ser quebrado antes que Arminto fosse "transformado numa criatura diabólica." (OE: 34).

No mesmo romance, considerando a perda do referente histórico e cultural, Florita, uma jovem tapuia que cuidava do menino Arminto, traduz-lhe as histórias contadas em língua geral pelos nativos, como histórias sobre a Cobra Grande, a cidade encantada, etc., referindo o silenciamento dos

⁹⁹ Neves (1998: 142) considera que essas redes regionais são mantidas pelo plurilinguismo. O uso de três línguas, além do espanhol e do português, é uma prática não só comum quanto, em certos casos, obrigatória, conforme definem as regras dos casamentos entre grupos exogâmicos, havendo, nas culturas locais, evidências dessas trocas linguísticas. Acredita-se que um grupo Arawak foi tucanizado, enquanto os Baré e Warekena adotaram o Nheengatu, a língua franca tupi utilizada no século XIX, como língua do comércio na região e da qual ainda há resquícios. Outra explicação para a difusão do rito pode ser o movimento liderado, no início do século XVIII, pelo chefe Manau Ajuricaba, casado com uma mulher Tariana, que chefiou uma revolta contra os portugueses e criou um movimento pan-indianista regional, por vezes referido como Confederação da Amazônia (Reis, 1931: 79).

¹⁰⁰ Apesar da natureza residual, os mitos autóctones amazônicos surgem de modo enraizado no conjunto da obra de Milton Hatoum, distanciando-se da representação exótica.

autóctones: “alguém ainda ouve essas vozes” (OE: 11). Já adolescente, Arminto perde a sua amada, e a explicação para o sumiço da jovem recairá no universo mítico: “No porto de Vila Bela, alguém espalhou que a órfã era uma cobra sucuri que ia me devorar e depois arrastar para uma cidade ao fundo do rio. E que eu devia quebrar o encanto antes de ser transformado numa criatura diabólica.” (Hatoum, 2008: 34). Mas Hatoum, manipula os textos nativos: é o caso da referência à história “do homem da piroca comprida, tão comprida que atravessava o rio Amazonas, varava a Ilha do Espírito Santo, e fígava uma moça lá no espelho da lua.” (OE: 12).

Outro exemplo: a Velha Ceiuci, do romance *Macunaíma*, é gulosa, mas, diferentemente da virgem Ceiuci, é antropófaga (embora haja variações da lenda nas quais a personagem é canibal) como o seu marido Piaimã, o que motiva uma fuga do “herói da nossa gente” pelo território brasileiro e pela Guiana Francesa. Mário de Andrade acopla lendas e parlendas de origens várias, exigindo do leitor que o papel de Ceiuci seja decifrado: a mulher forte e mãe do legislador de diversos povos é implacável com Macunaíma, que prefere usar de artimanhas a enfrentar a sua perseguidora.

No entanto, se o autor pós-moderno opta pela sugestão e o moderno pela metáfora, Sousândrade usará da ironia para restituir a Jurupari seu papel de legislador. O mito/ritual do Jurupari serve de base para a estruturação do canto II do *Guesa* que, assemelhando-se a uma orgia, é, ao mesmo tempo, uma espécie de tribunal pós-colonial do qual participam os mais diferentes intervenientes. No inferno, surgem críticas a figuras conhecidas de Nova Iorque, misturadas com os assuntos amazônicos, o que demonstra a não existência de fronteiras na obra de Sousândrade.

Fazendo uso das imagens que os missionários tinham imputado a Jurupari, o poeta usará precisamente essa essência híbrida da interpretação dos mitos indígenas, a mistura das características indígenas com a do diabo europeu, o que é evidenciado na fala do velho Humauá (pertencente a esse povo de origem caribenha, e que habita os rios Cuiaris-Uaupés): “– Foge do Japurá, / *Caraíbabé-tim*, / Que maligno faz festas, / Qual estas/ E urari fez assim! (Canto II, col. 15, vv. 23-26).

O termo *Caraíbabé-tim*, uma variação de *Caraíbabé-tatá*, usado pelos missionários para significar “fogo do Jurupari”, denota, nesse contexto, “anjos narigudos”, numa referência ao modo como o poeta cogita que os indígenas caracterizavam os missionários pela evangelização sem limites éticos praticada na região. Na composição *Caraíbabé-tatá*, o primeiro termo foi inventado por José de Anchieta, entrando para a língua geral como a tradução de “anjos alados”; o segundo, introduzido por Sousândrade, designa nariz. Ainda na mesma estrofe, insere-se o vocábulo *urari*, em língua arawak, que corresponde a curare. (cf. Cuccagna, 2004: 137). O ritual apresentado no *Guesa* é, assim, cultural e linguisticamente sincrético.

Incluem-se, no Canto II (“Taturema”), apenas alguns fragmentos do rito, com ênfase para a admissão das mulheres, introdução das bebidas, dos cantos e danças, que representam, no poema, o ponto alto “do amazônico sarau”. Cuccagna (2004: 141) considera que há, aí, um despojamento dos valores sócio-religiosos do ritual, inserindo-o, antes, na estrutura da missa cristã. Prevalecem, neste ritual compósito, o que há de pior em cada cultura: os missionários presidem o ritual promíscuo do Jurupari, correspondendo a imagem destes à figura do Tuxaua, que aparece em alguns pontos como o “velho Humauá” (cf. Cuccagna, 2004: 141).

Alegoricamente, as personagens *Excelsius* e *Neptuno* – os dois missionários que intervêm em Latim – remetem para figuras helênicas que representariam a água, numa busca às fontes gregas da cultura ocidental, pondo-as em diálogo com o mundo de águas onde se desenrola o ritual. Entretanto, numa

postura de recusa à língua da Igreja, e dando cor local à sua posição, o poeta faz com que a cerimônia prossiga em Tupi-Português, o que se converte numa crítica às políticas linguísticas de Pedro II.

Daí passa-se à transculturação da missa católica, mesclando-a com o culto às estrelas (*yaci-tatá*) e à Lua (ou à sua cabeça da lua, *Oacá*). Também aparecem os animais, com a inserção do termo *tatá-yrá*, que significa abelha que produz uma forte picada e cuja representação introduz a figura de *Jurupari-tatá* (fogo de Jurupari), levando a que os missionários e as *Suçuaranas* (índias perversas) sejam admitidos pelo velho Humáua. Nesse momento, o “ritual híbrido” volta a ser rito de iniciação no seio das culturas amazônicas.

O mito do Jurupari também é aproveitado, de modo híbrido, por Raul Bopp em *Cobra Norato*, já que, em algumas versões, a mãe daquela entidade seria filha da Cobra Grande. Lúcia Sá (2004: 188) considera que a literatura de Bopp é tributária da coletânea de Brandão Amorim¹⁰¹ (e de outras versões a que o autor teve acesso). Para Sá (2004: 189), Bopp ter-se-ia valido da obra de Amorim e da linguagem poética desse autor, mesclando-a a outras versões a que teve acesso.

Em *Contos Amazônicos*, Inglês de Sousa apresenta uma natureza povoada de seres mitológicos, elemento que une morador e viajante. Cria suas personagens a partir das figuras míticas mais conhecidas e difundidas pelas narrativas de viagem (e pela literatura oral), e também entre os ribeirinhos do Pará, submetendo-as ao pensamento racional ou enfatizando os dados culturais locais.

No conto “Acauã”, há, por exemplo, apropriação de duas lendas — a da Cobra Grande e a do Acauã — contadas de modo integrado. O escritor a elas associa eventos naturais (tempestades, por exemplo), ocupando os meios físico e mítico, funções semelhantes na narrativa. Além disso, fica a luta entre a descrença e o misticismo, elementos que também perpassam a história por meio da oposição entre os que creem e os que não creem nos fenômenos míticos.

No decorrer da diegese, uma tempestade traz às margens do rio, situado próximo ao povoado de Faro (AM), uma menina, filha da Cobra Grande. A desgraça é, então, anunciada pelo canto da Acauã, ave conhecida por anunciar maus agouros. Acolhida por um ribeirinho que retornava da caça em noite de sexta-feira, a criança recebe o nome de Vitória, que passa a conviver e a sugar toda a energia da irmã adotiva, Aninha. Anos passados, a possibilidade do casamento e consequente separação de Aninha atormenta Vitória, que desaparece uma semana antes da cerimônia para reaparecer diante do altar quando fita intensamente a irmã, provocando sua morte e transformando-se na Cobra Grande.

¹⁰¹ Constituída por trinta e três narrativas, cuja maioria foi coletada na região do alto Rio Negro. Algumas são diferentes versões da mesma história. Antes de ser publicado, o manuscrito andou de mão em mão no grupo modernista, passando por Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Raul Bopp, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado e Menotti del Picchia. (cf. Sá, 2004: 188). O verbo *brincar*, no sentido de ter relações sexuais, é geralmente associado ao romance *Macunaima*, mas, anteriormente, Amorim usou o verbo *jogar* nesse mesmo sentido: “Nós fomos tomar banho e encontrei este jovem lá. Estávamos jogando com ele no rio” (Amorim, 1987: 279). Também a repetição de sílabas em verbos, uma característica de Tupi muito usada por Amorim, aparece frequentemente no romance de Mário: canta cantando; fala falando, etc. O trabalho de Brandão Amorim com a linguagem apresenta mitos vivos, com tendência à repetição de sílabas dentro de verbos de movimento, bem como a aplicação de diminutivos, uma interferência do Nheengatu, sendo esta uma das características poéticas do discurso popular amazônico. (cf. Sá, 2004: 188). A Coleção Amorim ajudou ainda a alimentar a polêmica entre os verde-amarelistas e os ligados à Antropofagia. Os primeiros adotaram a anta como símbolo, provavelmente inspirados nos textos de Amorim. Na história “Guerras Buopé”, o tuxaua das antas queixou-se dos Tariana, porque estes estariam matando muitas antas destinadas à confecção de escudos. Quando Tariana pediu-lhe que se identificasse, a anta tuxaua proclamou: “Nós somos o povo de anta”, frase que ecoa fortemente no lema dos escritores da Anta. Oswald de Andrade, na *Revista de Antropofagia*, faz uso de uma anta assassina: o Poronominare malandro, personagem de história homônima de Amorim. Além disso, Oswald publicou, em 1929, uma resposta ao “Manifesto Nheengatu Verde-Amarelo” sob o pseudônimo Poronominare” (cf. Sá, 2004: 205).

O texto trata, assim, de dois mitos típicos da região Norte do Brasil, e funciona, nesse sentido, como integrador do conjunto mítico regional. Conquanto as fábulas tenham histórias isoladas, elas estão interligadas pelo canto da acauã, um agouro principal, determinado pela circunstância: a caça realizada por Jerônimo numa sexta-feira. Já no conto “A feiticeira” (2004), Maria Macuim vive numa das curvas de um dos rios amazônicos, protegida pela natureza. O narrador de “A feiticeira”, diferentemente da personagem principal, Antônio de Sousa, que tenta vencer Macuim, invade a casa e destrói seus objetos de culto, retorna para a casa onde estava hospedado, dormindo sem mesmo trocar de roupa. Quando acorda, “um espetáculo assombroso ofereceu-se-lhe à vista. O Paranamirim transbordara. O sítio do Ribeiro estava completamente inundado, e a casa começava a sê-lo” (Sousa, 2004: 24). A personagem nada em direção à voz de seu anfitrião Ribeiro, mas é atraída para uma canoa, encontrando, dentro desta, a feiticeira. Fecha-se, assim, o ciclo: natureza e mitos se fundem.

Enquanto a água – elemento natural, simbólico e representativo por excelência da literatura da região – passa de símbolo de fecundidade e continuidade à metáfora da errância, Maria Macuim caracteriza a oposição a toda e qualquer maternidade que possa ser veiculada pela natureza, conjugando bem e mal, ordem e caos.

Inglês de Sousa narra, a partir de um lugar específico (pequenas cidades do interior do Pará) ligado a um tempo cíclico, quase limitado ao ciclo natural das águas. O seu universo fechado e a presença de personagens que pretendem combater os vestígios da cultura indígena têm levado a maior parte dos críticos a considerar que a principal característica de sua obra é a luta entre a razão e o mito. Todavia, a leitura da sua obra revela que há arranjos entre diferentes mitos, encontrados de modo superficial em outros autores que lhe são coetâneos, mas recuperados por Inglês de Sousa, ainda que seja para colocá-los em confronto direto com a razão positivista.

Recriando o universo mítico amazônico, o narrador de *La Voragine* insere a narrativa do encontro colonial (de missionários) na estrutura de uma narrativa indígena, mas, antes, apresenta a forma como o espaço é pensado pelos povos do alto Orinoco: “*Mapiripana es la sacerdotiza de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas*”. Essa sacerdotisa viveria nos rincões da selva, “[...] *espremiendo las nubecillas, encauzando las infiltraciones, buscando perlas de aguas en las felpas de los barrancos* [...]”, de modo que, “*Graças a ella, tienen tributarios el Orinoco y el Amazonas*.” (LV: 97). Mapiriipana tinha a aparência de uma mulher que teria sido perseguida por um missionário, de quem teve dois filhos vampiros, que passaram a perseguir o pai. Enquanto isso, ela fez com que uma grande torrente d’água enfurecida desse origem ao Orinoco. A recuperação da memória cultural e da histórica é, como já se disse, um dos principais tópicos de Milton Hatoum. Fica patente na incompreensão do Arminto quando foge das aulas e vai para as margens do Amazonas onde “[...] uma das tapuias da cidade, falava e apontava o rio. Não lembro o desenho da pintura no rosto dela; a cor dos traços, sim: vermelha, sumo de urucum. Na tarde húmida, um arco-íris parecia uma serpente abraçando o céu e a água.” (OE: 11). A personagem, que desconhecia a língua geral, não compreende que a mulher decidiu suicidar-se, mas Florita, sua babá, traduz-lhe o enredo: a mulher decidira morar na cidade encantada.

Este “trabalho fronteiriço com a cultura” (Bhabha, 2007: 27) favorece o encontro com o novo, renovando o passado e recolocando-o como um lugar contingente. Este “entrelugar”, que indica formas de subjetivação — singular ou coletiva — permite que sejam antevistos novos signos de representação a partir de sujeitos que são partes constitutivas de um mundo antagônico e dialógico. Essa articulação literária da diferença dá-se por uma “fronteira enunciativa da qual participam novas

vozes” (Bhabha, 2007: 21) que questiona, mais uma vez, as identidades nacionais e culturas homogêneas.

2.2.3. O mito da urbanidade como fronteira

A literatura pós-moderna de Milton Hatoum incide em signos da ruína de um modelo social falho, que insiste no consumo incontrolado e que continua avançando em direção ao que foi a periferia, processo patente, por exemplo, nas observações do narrador de *Cinzas do Norte*, que diz ter avistado um barco turístico cuja publicidade convidava a conhecer, através da proposição “*The World Mystery – Viagens às aldeias indígenas do Alto Solimões*” (CN: 145), os enigmas do universo amazônico, indicando que a busca do exotismo não acabou.

Além dos povos indígenas, haveria outros segredos na região: cidades e ilhas encantadas e entidades míticas que surgem em manifestações culturais e literárias da região. É este o caso da “Cantiga de Parintins”, de Chico César, cujos versos – “Na Ilha Tupinambarana / Parintins que eu vou decantar...”¹⁰² – fazem referência à lenda originada em 1496, quando o Capitão Armendáriz de Córdoba e sua tripulação teriam ouvido, à meia-noite do dia 13 de abril, doze badaladas de um sino na Serra Grande, atualmente Serra de Parintins.

Hatoum, que não é viajante, dialoga com os mitos inscritos no *dejá-dit*. Isso pode ser visto em *Órfãos do Eldorado* quando Clarita diz ao menino Arminto que a tapuia que tinham visto nas margens do rio Negro fora morar na cidade encantada (“na manhã de uma sexta-feira, Florida soube que ela queria viajar para a cidade submersa.” (OE: 47), imagem que Arminto guardará e que irá recordar quando, anos mais tarde, sua amada Dinaura desaparece: “Lembrei da tapuia que foi morar numa cidade encantada, corri até a margem. Ninguém.” (OE: 33) Mas a lenda povoa também a mente de outras personagens do romance e, quando Arminto contrata alguns práticos para procurarem Dinaura, estes lhes falam de “uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas [...]”, sugerindo-lhe que conversasse com um “pajé: o espírito dele podia ir até ao fundo das águas para quebrar o encanto e trazer Dinaura para o nosso mundo.” (OE: 33).

O fragmento demonstra que a memória popular é sincrética na medida em que funde o mito formado durante os primeiros contatos dos europeus com a região aos arquétipos autóctones, concedendo aos pajés poderes de contatar com o universo mítico, o que também ocorre em *El Hablador* quando o narrador ocidentalizado esclarece que, em suas atividades acadêmicas, teria organizado os textos a respeito dos “[...] *mitos sobre El Dorado y las Sete Cidades de Cibola en los cronistas del descubrimiento y conquista* [...]” (OE: 34).

¹⁰² Em 1924, publica-se o manifesto pau-brasil, de Oswald de Andrade, cujo objetivo era pôr fim à representação externa do país, passando a uma literatura mais americana. Em certa medida, a descoberta do país por Oswald deu-se após uma viagem que realizara no ano anterior a Paris, operando-se sob a forma de volta às origens. Para este assunto, conforme Maria Aparecida Ribeiro, “Viagens ao Primitivo no Modernismo Brasileiro: Villa-Lobos, Tarsiwald, Mário e Bopp”, In: Pedro Serra, *Modernismo e Primitivismo, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa*, 2006, pp. 25-143). Mário de Andrade decidiu viajar dentro do país, comunicando, em 1927, em carta a Manuel Bandeira, que iria ao Amazonas. A 7 de maio do mesmo ano, partiu acompanhado de Olívia Guedes Penteadó, a sobrinha desta e a filha de Tarsila do Amaral. No livro escrito a partir da viagem, Andrade refere-se, conforme já citado, à natureza da região e aos sentimentos por ela inspirados, afirmando que os qualificadores “maravilhoso”, “sublime” e outros não seriam suficientes para expressar o visto. Diante do Madeira, a 3 de junho, escreve que “dava vontade de gritar, de morrer de amor, de esquecer tudo”, o que configuraria, segundo Faria (2006: 268), a propaganda da imagem do Norte como um lugar maravilhoso, fora do dia-a-dia, espaço de reencontro com as possibilidades estéticas do mundo.

Quase um século antes, Mário de Andrade resolveu conhecer o Brasil e, para isso, efetuou uma viagem pós-colonial ao Amazonas, de que resultou o livro *O Turista Aprendiz* (1927), onde narra que, a 3 de junho 1927, sonhou com uma “cidade encantada”. Era Itacoatiara: utópica ¹⁰³, líquida, livre de conflitos políticos e sociais – uma harmonização entre cultura e a civilização através do devaneio estético (Cf. Faria, 2006: 268).

A cidade teria setecentos palácios triangulares de granito, uma única porta vermelha, ruas líquidas, pelas quais as mulheres moviam-se usando o boto como transporte; os homens utilizavam o peixe-boi para a sua locomoção. O narrador foi conduzido por belas jovens vestidas de vermelho a um palácio repleto de redes de ouro e prata e, daí, a monumentos públicos, onde se podia praticar, livremente, o sexo, já que os burocratas ocupavam-se de suas funções. Os nomes das ruas desta cidade eram sugestivos: “rua do Meu Bem”, “rua da Rainha do Café” e “rua das Meninas” (cf. Andrade, 1983: 158).

Nesse local mítico, viveria o povo Dó-Mi-Sol, que não falava; apenas emitia sons musicais com tendência para a significação do mal, expressando o bem somente através de termos genéricos. Tinha esse povo inventado a preguiça totêmica, já que, para eles cada pequeno movimento significava, ao nível psíquico, uma ação. Dessa ideia — e das leituras de Tylor — deriva a teoria de “mentalidade primitiva”, que consiste no fato de a paciência e a preguiça materializarem as atividades intelectuais.

Ao longo de toda o seu *Essai sur l'Exotisme* (1978), Segalen defende que a estética se apresenta como a forma mais eficaz de aproximação do diverso, sempre de modo particular e fragmentário. Através da apreensão do diverso, chega-se ao conhecimento, alternam-se particularidade e diversidade.

O exotismo, então, resulta da percepção do diverso. Todavia, o conhecimento do mundo passará pela percepção estética, caracterizando-se o “exotista”, como afirmou Maceron (1992), por sua capacidade de perceber as diferenças. Moura (1992: 33) considera que a literatura do exotismo desenvolve-se entre dois limites:

[...] *l'un, l'étranger este simple reflet, figure entièrement définie par les schèmes de la société qui le met en scène (d'où le risque de stéréotypie); à l'autre, il est rendu à son altérité par une écriture qui cherche seulement à en évoquer l'irréductible distance (d'où la tentation d'une forme ethnographique).*

Conforme comenta Helena Buescu (1997: 567), com base em Segalen, o exotismo “é a contrapartida do etnocentrismo, na medida em que faz funcionar mecanismos de apropriação. Será então, uma “estética do diverso”. Como lembra Manceron (1978: 11), Segalen relaciona esse tipo de percepção a uma dimensão de exótico (ou de espetáculo), associando-o à “*notion du différent*”, à “*perception du divers*”, ao “conhecimento de qualquer coisa que não é ela própria”, e diz que, “*du coup la sensation d'exotisme est, à ses yeux, autant produite par un décalage dans le temps que par une distance géographique, c'est-à-dire un décalage dans l'espace*”.

Assim, a oposição entre a cidade sonhada e a cidade real, de onde procedia Mário de Andrade, São Paulo, pode ser pensada do ponto de vista da diferenciação entre *Kultur* e *Zivilisation*, realizada nos anos 20, na Alemanha. De acordo com Jeffrey Herf, a oposição entre os dois conceitos era fundamental para o tipo de modernismo que ele considerava “reacionário”.

¹⁰³ A classificação de Itacoatiara como utópica é de Daniel Faria (Faria, 2006: 268)

O primeiro termo relacionava-se com a tradição, o povo, o sangue e a raça, substrato que remetia para a germanidade; o segundo, liga-se ao progresso e às máquinas. Ainda de acordo com Herf, o que o modernismo reacionário propunha era que a civilização incorporasse a cultura, e a modernidade passasse a ser calcada nos valores do povo germânico. Considerando que Mário pretendia harmonizar as duas tendências sem, no entanto, deixar de opô-las, a região Norte, apesar de menos ocidentalizada era o exemplo de que as belezas e potencialidades do Brasil estavam inaproveitadas, revelando-se, ao mesmo tempo, um projeto de nação e a busca pelo primitivismo. Mas a busca do primordial não cessa com o Modernismo: autores como Luís Sepúlveda, Mário Vargas Llosa e Isabel Allende, dedicam-se a viagens ficcionais a espaços considerados míticos. Voltando a Sousândrade: em *O Guesa*, o narrador épico solicita à deusa Uiara que o leve para as “ilhas flutuantes”, para “praias encantadoras”, onde haveria “pérolas luzentes” (Canto III, col. 3, v. 39)¹⁰⁴, para que, com ela, desfrute uma temporada de alegria e das belezas aquáticas da Amazônia.

Essa tradição é iniciada com Gaspar de Carvajal, que informa terem encontrado grandes *pueblos* e que em um deles

[...] *estaba una plaza muy grande y en medio de la plaza estaba un tablón grande, de diez pies en cuadra, figurada y labrada de rel [ien] e una cibdad [ciudad] murada con su cerca y con una puerta: a esta puerta estaban dos torres muy altas de cabo con sus ventanas, y cada torre tenía una puerta frontera la una de la otra, ya cada puerta estaban dos columnas, y toda esta obra ya dicha estaba cargada sobre dos leones muy feroces, que miraban hacia atrás, como recatándose el uno del otro, los cuales tenían con los brazos y uñas toda la obra, en medio de la cual había una plaza redonda; en medio de esta plaza había un agujero por donde ofrecían y echaban chicha para el Sol, que es el vino que ellos beben y el Sol es en quien ellos adoran y tienen por su dios, y, en fin, el edificio era cosa de mucho ver [...]* (Carvajal, 1955: 86).

Segundo o cronista, um autóctone (capturado numa batalha de que participaram também mulheres, quer como chefes, quer como guerreiras) informou que o povo que habitava essa cidade era súdito das “Amazonas”, que viviam numa cidade maior que aquela e na qual haveria “*cinco casas del sol*” repletas de ouro e prata, e, curiosamente, com os oratórios ornados com plumas de papagaio (cf. Carvajal, 1955: 106), o que lembra o universo mítico peruano já conhecido pelos espanhóis.

Isso significa que o que se pretendia era encontrar algo que estivesse no horizonte de expectativas dos espanhóis tratando-se, portanto, de uma concepção interpretativa do espaço indígena. Embora esteja descrevendo, Carvajal não hesita em utilizar imagens da arquitetura Inca e da Antiguidade Clássica, ou seja, faz com que o lugar descrito corresponda a lugares e mitos de outro tempo e de outro espaço, como o caso das Amazonas americanas e dos templos do Sol, com praças, portas, janelas e estátuas de leões, ainda que, para isso, tivesse de operar ressignificações.

O espaço e a temporalidade do escritor foram transportados para a realidade amazônica, embora vista como exótica. Nesse caso, a questão do exotismo não é apenas a simples representação de um

¹⁰⁴ Em virtude da organização utilizada, adotar-se-á aqui, para melhor localização do leitor, a inicial do poema G, seguida do número da página, do da coluna (col.) e do verso. A “ilha flutuante” é transformada em cidade encantada e faz parte do imaginário da região, surgindo também no romance *Macunaima* quando o protagonista foge da “velha Ceiuici”, aproveitando para fazer um *tour* pelo país e, com a ajuda de um tuiuiú, “passa por Mato Grosso, sobe até o Telhado do Mundo”, vai à Bahia, “sobre o Gurupá e sobre o Gurupi com a sua cidade encantada.” (M: 81)

estrangeiro e do que é diverso, mas também uma interpretação feita a partir do espaço de onde provém o cronista.

De fato, a história registra que, entre 1752 e 1773, foi encontrada uma cidade perdida na Bahia. A ideia da localização dessa cidade foi, mais tarde, deslocada para a Amazônia, conforme se discutirá a seguir. Para a análise do tema, consultou-se o texto *Relação histórica de uma oculta de uma grande povoação, antigüíssima, sem moradores, que se descobriu no ano de 1753*, lendo-o na versão apresentada pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1839), numa transcrição de Januário da Cunha Barbosa, com transcrição técnica de Abdias Flaubert Dias Barros, assim como na paráfrase de Percy Harrison Fawcett¹⁰⁵ e também o próprio manuscrito¹⁰⁶. O manuscrito data de 1753 e foi encontrado em 1839, na Biblioteca da Corte, hoje Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro)¹⁰⁷, por Manuel Ferreira Lagos, que o entregou, no mesmo ano, ao IHGB.

Hermann Kruse e Pedro Calmon atribuíram a autoria do texto ao bandeirante João da Silva Magalhães. Magalhães deveria ter participado da expedição de Francisco Raposo, que, entre 1752 e 1753, teria percorrido a região e anunciado que encontrara as minas de Robério Dias, tarefa para a qual recebera a ajuda do governador de Minas Gerais, Martinho de Mendonça de Pena e de Proença, que provavelmente colaborou na produção do manuscrito.

Langer (2002) reconstitui, em seu artigo “A Cidade Perdida da Bahia: mito e arqueologia no Brasil Império”, a história da busca desta cidade, onde haveria metais preciosos, oferecendo um panorama da forma como ocorreu a procura durante o reinado de Pedro II. Barbosa liga o descobridor da cidade à descendência de Catarina Álvares (Paraguaçu), cujo filho, Diogo Dias, teria achado tais minas, pois mantinha objetos, como baixelas feitas em prata, e teria dado ao rei da Espanha “mais ouro que Bilbao dava a Biscaia.” (Barbosa, 1939: 150).

Diogo Dias solicitara o título de “barão de minas” (cf. Barbosa, 1939: 150) ao rei de Portugal, que lho concedeu sob a condição de que a localização precisa das jazidas fosse dada aos delegados reais. Dias ocultou-as e, por este motivo, faleceu na prisão, sem revelar o segredo nem mesmo a seus descendentes. Fawcett reitera a versão de Barbosa, embora nunca a cite, dando a entender que desconhecia a sua existência. Ainda assim, acrescenta alguns dados à narrativa, considerando também que o descobridor da cidade perdida de Muribeca descendia de Diogo Álvares, o que lhe dava a ascendência lusitana e indígena, pois a esposa de Diogo Álvares era Tupinambá, a irmã de Paraguaçu.

Esse descendente, por via indireta, de Diogo Álvares, Melchior Dias Pereira, conhecia muitas minas de ouro e teria recebido de seu povo o apelido de Muribeca. Tal como na versão de Barbosa, Fawcett diz que o filho de Melchior, Roberto Dias, em 1618, pediu a Felipe II – já que Portugal estava sob o domínio da Espanha – o título de “marquês de minas” (cf. Fawcett, 1924: 22) em troca da localização exata. No entanto, recebeu apenas o de capitão, sob a condição de que conduzisse os representantes do rei até o local. Não aceitando o oferecimento, foi enclausurado em Salvador, onde morreu na prisão

¹⁰⁵ Fawcett foi enviado pela Academia Real Britânica para estudar e dar o seu parecer sobre a tríplice fronteira entre o Brasil, o Peru e a Bolívia, em 1906. A partir de então começou a explorar a América do Sul. Para ele, os incas foram precedidos, por uma grande civilização que teria construído muitas cidades e tido contato com os asiáticos. Desta civilização descenderiam os Tapuias, que se teriam degenerado com a chegada dos Caribes, conquistadores dos Tupis, mas que, por sua vez, foram sendo absorvidos pela cultura destes (cf. Fawcett, 1924: 367-367).

¹⁰⁶ Para efeito de citação, usa-se a versão de Barbosa.

¹⁰⁷ Onde é o “manuscrito 512”.

sem que o segredo, mais uma vez, fosse revelado. Em termos gerais, Fawcett acentua que, neste período, o mundo era ainda um mistério, e as notícias sobre a existência do continente americano perturbavam os europeus.

Seja a ideia de uma civilização anterior à chegada dos portugueses na América, seja a ascendência mítico-histórica atribuída pelo historiador ao descobridor de Muribeca, o texto tem uma herança acentuadamente literária, embora Barbosa o julgue histórico.

Segundo o manuscrito, descobriu-se, em 1754, uma antiga povoação no interior da Bahia, cuja localização precisa não é possível identificar, pois o documento já havia sido danificado por cupins quando foi encontrado. Percebe-se, porém, que as indicações foram dadas, porque o autor utiliza as expressões “em América” (expressão seguida da letra “p”, que provavelmente seria letra inicial da palavra “portuguesa”), “nos meridianos”, “contíguos aos” e “Mestre de Campo”. O encontro das minas teria ocorrido depois de os expedicionários terem ficado meses perdidos no sertão e de passarem por “perigosas nações” (ms. 512, 1753: 1).

Na sequência dessa descrição, há um exercício discursivo que liga o Brasil à Europa através da comparação dos montes encontrados com os Pireneus, os “Pirineus Brasileiros”.

Entretanto, não foi possível escalar o monte no mesmo dia, e os expedicionários dormiram ao pé deste. No dia seguinte, o aparecimento de um veado branco, o que lembra uma intervenção mágica, fez com que um escravo o seguisse, descobrindo um caminho ligado a outros, “que pareciam cortados por artifício, e não pela natureza” (Barbosa, 1939: 152). Depois de três horas de caminhada, durante as quais viram calçadas desfeitas, chegaram a um vale de onde se podia contemplar uma povoação que pensaram ser uma cidade colonial da costa do Brasil.

Como características da cidade, uma entrada com três arcos grandes com inscrições no principal deles; uma rua central, com sobrado de fachada de pedra; uma praça central, com uma única estátua – um homem com a “mão na ilharga esquerda” (Barbosa, 1939: 52) e a outra apontando para o Norte. Fawcett encontra semelhanças entre esta cidade e a de *Sucshuman*, no Peru, pois considera que a descrição contém características arquitetônicas incaicas: “não se pode desprezar uma tal descrição vinda de homens que nunca tinham visto Cuzco ou Sucshuman ou outras cidades maravilhosas do Peru antigo” (Fawcett 1924: 22).

Ao lado direito da praça, havia um grande edifício que o narrador supõe ter sido a casa de um “principal”; do seu lado oposto, uma outra estátua: agora, a de um homem jovem que portava uma coroa de louros. Uma parte da povoação fora destruída por alguma catástrofe natural, um terremoto, na suposição de Fawcett: cadáveres podiam ser vistos em grandes crateras.

O narrador do ms. 512 descreve, a partir deste ponto, um rio com características paradisíacas, que lembrava um grande oceano, com águas límpidas, penínsulas cobertas de relva e árvores dispersas, patos e arroz selvagem. Sempre presente, o mundo conhecido surge na descrição: “três dias caminhamos rio abaixo e topamos com uma catadupa de tanto estrondo pela força das águas e resistência no lugar que julgamos o não fazia maior boca o decantado Nilo.” (Barbosa, 1939: 154). Embora muitos rios brasileiros formem ilhas, a referência ao Nilo, tal como ao cultivo de arroz, remete para a descrição que Gaspar de Caravajal faz do rio Amazonas.

Segundo Fawcett, em 1843, o bandeirante Francisco Raposo, natural de Minas Gerais, teria encontrado as minas descobertas por Muribeca, episódio durante o qual fora escrito o único registro deste fato, o manuscrito 512. As buscas teriam durado mais ou menos dez anos, já que os

expedicionários sobreviviam de caça. O escasso conhecimento da região fez com que os dados sobre a localização da mina (e a cidade perdida de Muribeca) fossem imprecisos. Fawcett, entretanto, concluiu que o grupo caminhou rumo ao norte e, depois, em direção leste.

Entretanto, o aventureiro (Fawcett) acrescenta dados ao texto que ele atribui a Raposo, ligando a cidade encontrada ao império Inca. Ao verem a cidade, os conquistadores teriam perguntado se seria uma cidade colonial espanhola ou se seria uma cidade colonial portuguesa. (cf. Fawcett, 1924: 21). Recorde-se que o manuscrito refere-se apenas à possibilidade de que aquela tivesse sido uma cidade costeira colonial portuguesa.

Outros dados acrescentados por Fawcett estão ligados às atitudes e emoções do grupo de bandeirantes: o fato de ninguém haver dormido durante a noite em função dos ruídos que assustavam; a emoção de Raposo ao ver os arcos à entrada da cidade, o que o impediu de ordenar o avanço do grupo (cf. Fawcett, 1924: 22); a admiração dos expedicionários diante da estátua no centro da praça e da “decoração artística” do palácio posicionado à direita da estátua, a partir do qual se chegava a uma espécie de balneário decorado com pinturas e no qual se podia ver a estátua de um jovem com uma coroa de louro na cabeça, posicionada em cima da porta principal (Fawcett, 1924: 23).

O enviado britânico informa ainda que, próximo à cidade, encontraram cachoeiras, pântanos e vestígios de minas. Os exploradores não teriam levado o tesouro por pretenderam voltar ao local. Contradizendo o manuscrito, Fawcett afirma que os exploradores não tocaram no arroz do pântano e nem caçaram os patos. O arroz nativo também aparece na narrativa de Carvajal, mas referente à Amazônia, o que talvez explique o fato de Fawcett ter “transferido” a cidade para essa região e concentrado as suas buscas no Xingu e nos dados geográficos coincidentes: uma serra, alternância de mata, pântanos, rios cristalinos. Mas Fawcett também procurou a cidade próximo a Cáceres, na fronteira com a Bolívia, onde pesquisas atuais comprovam que os Incas teriam chegado. (cf. Fawcett, 1924: 24)

Segundo ele, os aventureiros só alcançaram o rio São Francisco após alguns meses de viagens em direção a leste, e, então, enviaram o relato ao vice-rei, considerando que esta antiga civilização não foi buscada, porque o Brasil estava mergulhado num catolicismo obscuro.

A transcrição realizada por Abdias Flaubert Dias Barros é a mais fiel ao manuscrito, pois não faz atualização linguística, como no caso de Januário da Cunha Barbosa, nem acrescenta dados aos fatos narrados, como no segundo caso. No entanto, em sua análise do texto, Barros supõe que Muribeca tenha sido uma entre outras cidades romanas no Brasil, defendendo que os romanos teriam alcançado o país e construído cidades em lugares próximos das regiões ricas em minérios.

Tal como Barros, membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, então financiados pelo imperador Pedro II, acreditaram nessa hipótese e enviaram um representante, Benigno Cunha, para a Bahia. No entanto, segundo Langer (2002: 143), Cunha conseguiu apenas reunir relatos de moradores e de escravos que almejavam a alforria. Em 1845, o IHGB começou a abandonar a hipótese de encontrar a cidade supramencionada.

Ocorriam, naquele momento, grandes descobertas arqueológicas na Europa, e o narrador do manuscrito parece ter tido notícias destes acontecimentos. Seria essa a razão da referência a uma estátua com as mãos na algibeira, que caracteriza, conforme definiram Adam e Petitjean (1989: 10), uma “descrição ornamental”, própria da épica, que, do ponto de vista da invenção, é caracterizada pela isotopia constante (idealização estética) e pela isotopia viável (recurso à mimese pictural), como, por

exemplo, a descrição de Aquiles no Canto XVIII da *Iliada*: um recurso duplamente narrativizado, recorrendo à estética e à narrativa. Como observam os dois estudiosos “*On le trouve dans la alusión à la qualité des matériaux utilisés («une habile e savante pensée») et dans l’évolution de la figuration produite, comme le souligne l’accumulation des qualifications élongieuses (étincelante, splendide, belle, beaux“)* (Adam e Petitjean, 1989: 10).

É precisamente esse tipo de elemento, pintando um *locus amoenus* típico da tradição clássica, que está presente no “Manuscrito 512”. A descrição apresenta, dessa maneira, uma função estética que, como explica Ernst Curtius (1955: 237), pode ser desafogada da verdade e da plausibilidade. Assim, a presença de uma paisagem idílica e/ou de uma cidade greco-romana num país que não apresente esse tipo de características independe do tipo de restrições atribuídas ou não ao referente, pois são as regras genéricas do discurso que fazem a norma. O manuscrito analisado dialoga, portanto, com a tradição clássica e para uma cultura alheia àquela pertencente ao país onde estaria inserida:

Descobrimos uma cordilheira de montes tão elevados que pareciam chegavam à região etérea, e que serviam de trono ao vento, às mesmas estrelas, o luzimento que de longe se admirava principalmente quando o sol fazia impressão no cristal, de que era composta formando uma vista tão grande e agradável, que ninguém daqueles reflexos podia afastar os olhos; entrou a chover antes de entrarmos a registrar esta cristalina maravilha e víamos sobre a pedra calcavada correr as águas precipitando-se de altos rochedos, aparecendo-nos como a neve, ferida como os raios do sol pelas agradáveis vistas daquela [danificado] mina se reluziria.” (Barbosa, 1939: 151).

Há ainda referências idílicas por meio de um largo e espaçoso rio que corre, circundado por lagoas onde se criariam patos e se cultivava arroz. O rio recordava um grande oceano, com penínsulas cobertas de relva e com árvores dispersas.

Como geralmente a fundação das cidades está ligada a um acontecimento mítico ou heróico, o que responderia às políticas nacionalistas do Brasil Império e a sua real existência dotaria o país de um passado rico, eximindo-o de sua barbárie, o manuscrito encontrou eco entre os membros do IHGB, instituição apoiada pelo Imperador. Conforme definiu Pasavento (2007: 13), a cidade é uma *materialidade* edificada pelo homem, representando um outro em relação à Natureza.

As cidades reais correspondem a cidades imaginárias. Por isso, reconhecendo uma malha habitacional, encontrando ruas e observando a produção de arte, os conquistadores supuseram, a partir do que viram, uma cidade com vida social e comércio (representado pela moeda)¹⁰⁸. Recorde-se que a cidade desenhada pelo narrador tem características romanas ou incas, com casas para os moradores, para o governante, um templo, um local de lazer, local para cultivo, possibilitando que, praticamente, ela fosse reconstruída a partir de uma reinvenção, do passado, o que passou a funcionar para os membros do IHGB como uma “unidade de tempo e espaço” a ser recuperada. A cidade mítica instalou-se, assim, no presente, e passou a ser objeto de investigações com as despesas suportadas pelo Imperador.

Como diz Italo Calvino (1984: 6), é preciso buscar os elementos comuns que distinguem uma cidade real de uma imaginada. No caso específico da cidade do ms. 512, há dupla invenção: a do autor e a dos membros do IGHB (e de seu mecenas, D. Pedro II), com o objetivo de incrementar o

¹⁰⁸ O narrador do ms. 512 afirma que teriam encontrado também uma moeda, onde estava gravada a imagem de um rapaz de joelhos e tendo, no verso, uma seta, um arco e uma coroa.

imaginário da nação. Assim, o manuscrito 512 é uma narrativa de fronteira, situada entre o documental e o ficcional, o que exige um permanente exercício de hermenêutica. Como os textos estudados nas anteriores subdivisões desse trabalho, o manuscrito 512 tende à junção entre o discurso histórico e o fabuloso, ora fixado no real, ora distante deste.

A personalidade do observador carece de contornos, sobressaindo a unidade textual. Assim, a figura do narrador fica sujeita à mesma fragmentação que a da América, objeto do relato. Pode-se, portanto, reduzir o texto a duas funções complementares: a busca da riqueza e o tópico do paraíso. Aliás, alguns relatores chegaram mesmo a destacar a sua função de viajante-relator, exercendo os dois pactos, o da ordem prática e o da ordem literária. (cf. Ouellet, 1997: 236).

Como a cidade descrita no manuscrito 512, a cidade de Manoa também é um reflexo da cultura clássica e também está ligada à busca do ouro. A cidade de Manoa (que na língua *achana* quer dizer "lago") ou Parime está ligada ao mito do Eldorado, e foi muito procurada pelos exploradores espanhóis, conforme se explicita em 2.2.4. Manoa surge no imaginário popular com bastante frequência, sendo alimentada pela produção cultural contemporânea, caso do samba-enredo "Manoa-Manaus – Amazônia-Terra Santa que alimenta o corpo, equilibra a alma e transmite a paz" (2004), levado à Marquês de Sapucaí pela Beija-Flor de Nilópolis, em cujo desfile se apresentavam as "*casa del sol*" de Carvajal, guerreiros incas, etc.

Passando do registro histórico para o do imaginário e daí para a literatura, Manoa será, talvez, a morada da personagem Dinaura, de *Órfãos do Eldorado*, que, para os habitantes de Vila Bela, morava numa cidade "encantada, com privilégios de rainhas", "[...] uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas." (OE: 18)

O narrador do romance afirma que a "Cidade Encantada era uma lenda antiga", onde se misturavam referências dos cronistas europeus e lendas nativas ligadas à água, de modo que, como já foi referido, sugere-se a Arminto que procure um pajé para que este desça ao fundo das águas e desencante Dinaura. Aliás, a discussão sobre o urbano é, ao contrário do que ocorre com a maior parte dos que se dedicam a ficcionalizar a Amazônia, cara a Milton Hatoum, que se dedica à prosa urbana, descrevendo a Manaus vista por Arminto como degradada por "palafitas e casebres no subúrbio e na beira dos igarapés do centro", e por "acampamentos onde dormiam ex-seringueiros", imagem completada pela visão da personagem que atesta: "vi crianças serem enxotadas quando tentavam catar comida ou esmola" (OE: 57). Da mesma forma, a cidade é representada em *Relato de um Certo Oriente*: no início da narrativa, um espaço corroído "pela solidão e decadência" (RCO: 6); no final, após a recolha de memórias, a relatora deseja atravessar o igarapé dentro de uma canoa, ver o Amazonas encontrando-se com Negro, perceber o modo como, "a cada remada" a cidade se ia dilatando, passando de uma "paisagem difusa a um horizonte ondulante." (RC: 124).

Neste ponto da narrativa, a personagem-relatora cruza as fronteiras do centro da cidade e acede à periferia que lhe era proibida na infância, havendo distensão do espaço narrado: este é mais complexo que o que aparece no primeiro momento da narrativa – centrado no entorno do porto, próximo à Igreja dos Remédios, onde se concentravam os imigrantes libaneses, o que recebe da neta de Émilie o seguinte comentário: "as cidades não são as mesmas se vistas de longe, faltam-lhes perspectiva, traçado, os vários ângulos tornam-se "imprecisos", como uma "superfície aquática" (RCO: 125). Como dizia Émilie a respeito do neto: "O meu querido teve de cruzar o oceano e morar em outro continente para poder um dia regressar." (RCO: 137).

As palafitas e a Cidade Flutuante funcionam como local de refúgio para personagens como Mundo e Ranulfo (CN), Omar (DI), Arminto (OE) e Halim (DI). Quando deseja pensar, o marido de Zana segue para a Cidade Flutuante, um espaço caótico, situado às margens do Negro, atitude que Alonso Torres Freire (2008: 190) considerou significativa para a condição de “entre-lugar” da personagem, que vive entre a religião muçulmana, o cristianismo de sua esposa, a Amazônia e o Líbano.

Mas as imagens da cidade que, embora na floresta, nunca se harmoniza com ela (pois a cada ano, durante a vazante, “bóia um cadáver, que acende o ânimo da opinião pública”, lia-se no *Jornal do Comércio*) (RCO: 68), serão filtradas pela câmara de Dorner. A relatora afirma que Dorner, sempre excursionando pela floresta, não compreendia o temor que ela, nascida em Manaus, lhe devotava, dizendo que “o morador de Manaus sem vínculo com o rio é um hóspede de uma prisão singular” (RCO: 82). O fotógrafo teria passado a vida tentando juntar os retalhos da Amazônia e, buscando apoio na “peregrinação cósmica” de Humboldt (RCO: 83), tentando desmentir a crença muito difundida na região de que o seu habitante é naturalmente apático.

Ainda sobre a incompatibilidade entre o urbano e o rural, a neta de Émilie registra outro pensamento de Dorner: “a cidade e a floresta são dois cenários, duas mentiras separadas pelo rio” (RCO: 82). Ao encontro dessa afirmação, vai o protesto de Mundo, em *Cinzas do Norte*¹⁰⁹, com relação ao avanço destruidor da cidade sobre a floresta, com a criação do residencial popular “Novo Eldorado”: ele instala o “Campo de Cruzes” no mesmo local e, por isso, é punido pelo pai, que o faz ir para o exército. Estabelece-se, a partir de então, uma lenta e fatal luta entre pai e filho, que quase o levará à morte (durante os treinamentos militares na floresta), à perda do patrimônio da família (após a morte de Jano) e à tentativa de organizar, em Londres, a exposição que nomearia “a capital na selva”. Mundo terá sempre, no seu horizonte, o combate aos ideais desbravadores e destruidores do pai, o que o leva, finalmente, a ser agredido por militares quando se veste com cocar e remo amazônicos, para protestar num viaduto da cidade do Rio de Janeiro.

O repúdio que os habitantes da cidade, com exceção dos mestiços, têm à selva, “transforma a cidade numa prisão singular: aberta, mas unicamente para ela mesma” (RCO: 82). Por isso, Alonso Torres Freire (2008: 197) observa que Manaus é configurada, “na narrativa, como uma ilha isolada no tempo”. A personagem Dorner considera que as visitas à floresta significam “sair de um espaço, mas sobretudo de um tempo” (RCO: 82). Poucos autores tratam da cena urbana amazônica. Dalcídio Jurandir é um deles, ainda que o faça com um certo distanciamento com relação a “qualquer eco do paraíso”, apresentando a dura realidade amazônica numa série de romances que apresentam os conflitos da personagem Alfredo, em seu processo de adaptação à cidade de Belém, marcada pela segregação social. (Cf. Freire, 2008: 111)¹¹⁰.

¹⁰⁹ A aldeia em ruína já aparece em *O Guesa*, quando Sousândrade representa aldeias abandonadas e a errância. Em *Simá*, são focadas apenas duas povoações, Bararoá e Lamalonga, formadas por mestiços, nativos aculturados e portugueses, que são destruídas no desfecho do romance. Bararoá, também em imagem de ruína, aparece em *Os Selvagens*. Inglês de Sousa retrata pequenas cidades do interior do Pará, como em “Acauã”, a de Faro, “o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas, posto que se mire nas águas do Nhamundá, o mais belo curso d’água.” (Sousa, 2004: 27). Em *Mad Maria*, a povoação próxima à pequena cidade de Santo Antônio, onde estava instalado o hospital da *Brazil Lumber and Colonization Company* e próxima ao acampamento de Abuña, onde se hospedavam os operários que trabalhavam na construção da estrada de ferro, não é nada mais que um posto neocolonial.

¹¹⁰ Segundo o autor, essa temática, que pode ser resumida por *Três Casas e um Rio* (1958), *Belém do Grão Pará* (1960) e *Ribanceira* (1978), teve início em *Marajó* (1947).

A cidade de Belém reaparecerá na narrativa contemporânea de João de Jesus Paes Loureiro, que a retrata em *Café Central* (2011) como um espaço marcado pelas inundações e pelas mangueiras de suas ruas. Perseguido pelos militares, o protagonista do romance afasta-se, progressivamente, da cidade.

Ao cruzar a zona ribeirinha, vê cerimônias assinaladas pelo sincretismo religioso: procissões onde personagens semelhantes a pajés pedem à “mãe das águas” e “senhora dos desesperados” que restitua a “terra-sem-males”, encantada pela cobra-grande (Loureiro, 2011: 24), que estaria sob Abaetetuba — cidade provisória. A fórmula para o desencantamento da cidade verdadeira, da terra-sem-males seria “cortar, sem hesitação, a ponta do rabo da cobra às seis horas da tarde” (Loureiro, 2011: 54).

A cidade como marco fronteiro parece estar presente nas narrativas sobre a Amazônia em geral: o desafio das personagens de Hatoum é ir da zona urbana em direção à periferia, à floresta e às culturas por elas representadas (geralmente um caminho sem volta); em Dalcídio Jurandir, as personagens fazem o caminho contrário.

No romance *A Casa Verde*, de Vargas Llosa, a cidade de Piura está localizada entre o deserto e a selva, e é metaforizada, de modo mais pormenorizado, no prostíbulo “Casa Verde”, símbolo de degradação da região. O mesmo ocorre com Iquitos: em *O Sonho do Celta*, surge uma cidade corroída pela ambição dos barões da borracha, onde menores são explorados sexualmente e no trabalho dos seringais.

Todavia a relação entre a cidade e a floresta nada mais é que uma metáfora (que perpassa as narrativas em análise) da oposição entre “civilização” e “barbárie”. É o caso dos romances modernistas *Macunaíma* e *La Voragine*, onde os centros urbanos, Bogotá e São Paulo, distanciam-se da selva social e fisicamente. Contudo, essa relação é também metáfora da inadequação do atual modelo urbano, que leva forasteiros e políticos a abusos como os representados na Piura e na Iquitos de Llosa, na Manaus de Hatoum e na Belém de Loureiro e Jurandir.

O retorno às origens ou ao discurso inaugural através da sua desconstrução parece ser uma característica dos autores pós-modernos que escreveram sobre a Amazônia, já que o narrador de Posse faz com que Aguirre chegue a uma região urbanizada, onde reinava *Cuñan*, a chefe das Amazonas, com as quais os “*marañones*” (como já referido, nome dado por Lope Aguirre a seus soldados, já que teriam fundado o império do *Marañon*) passam uma temporada. Entretanto, a tentativa de sujeitar as mulheres guerreiras de um único seio, através de variadas atitudes machistas e querendo que se vestissem como europeias, cria animosidade entre as duas partes e leva ao fim a temporada amorosa.

Já o narrador de Ospina coloca em cheque o discurso dos viajantes: não afirma que os “amazonautas” viram cidades ou templos, mas que, ao visitar a Europa, foi a Roma levar uma carta de Oviedo para seu amigo, o cardeal e poeta Pedro Bembo, que a leu a seus colegas cardeais, que, por seu turno, passaram a discutir se as cidades vistas seriam a Atlântida. Sender, talvez por não ser sul-americano, é absolutamente fiel às narrativas de viagem: “*Manoa esta dentro de um macizo de montaña, en lo alto, y ay allí minas de oro y de plata y montañas de cristal verde, y en el centro del valle, el algo grande, donde El Dorado se baña cada día y donde tres días importantes del año le hacen ofrendas de oro.*”(AE: 207).

Como se pode ver, os romances sobre a Amazônia ora recorrem ao discurso dos viajantes, ora utilizam dados da realidade contemporânea local. Essas idas e vindas demonstram a oscilação entre a adoção do discurso mítico e a criação de um efeito de real. Além disso, o fato de a cidade surgir como fronteira que separa aquele que a habita da selva indica que a retórica da floresta como lugar “selvagem” ainda é operante.

Nesse sentido, espaço e personagem são dois importantes elementos no romance amazônico, já que houve, simultaneamente, no período colonial, um fascínio pelo espaço e um repúdio pelo habitante da região. Por isso mesmo, os escritores locais empenham-se em desconstruir essas imagens.

2.2.4. Eldorado: errância espacial e demanda identitária

As metáforas utilizadas por Milton Hatoum em alguns dos títulos de seus romances fazem, ao mesmo tempo, referência ao discurso histórico, mitológico e crítico sobre a Amazônia, constituindo uma literatura dialógica. Se a expressão “um certo oriente” estabelece ligação entre as representações da região e o pensamento orientalista, as ideias de orfandade, ruína e isolamento apontam para uma narrativa memorialística.

A memória indica tanto para a história e a literatura recentes quanto para as distanciadas. No caso das lembranças distanciadas, Ospina e Ferreira de Castro produzem intertextos com os discursos míticos coloniais, mais precisamente sobre o Eldorado, conforme registra o narrador de Ospina: “*la costumbre de perseguir riquezas ilusas a la costa de los indios e los árboles*” (PC: 176).

Por seu turno, o narrador de *A Selva* comenta que a personagem principal, Alberto, não se sentia atraído por “esses rios de lendárias fortunas”, lembrando as buscas pelo ouro e também o ciclo da borracha: “onde os homens se enclausuravam do Mundo, numa confrangida labuta para a conquista do oiro negro”. Em ambos os momentos, o colonial e o neocolonial, a região funcionava como uma zona de contato: “lá onde os ecos da civilização só chegavam muito difusamente, como de coisa longínqua, inverossímil quase.” (AS: 37).

Essa situação também é retratada por Gomes de Amorim, que afirma ter a busca do ouro por parte dos europeus dado ensejo a que alguns povos, como os “tapajós”, transmitissem “aos seus descendentes o ódio eterno, que votaram a essas pedras funestas de cor amarelada, que lhes fizeram perder a pátria de seus maiores.” (OS: 80). Os antepassados referidos pelo narrador de Amorim seriam os incas, já que, neste romance, os tapajós são provenientes do Peru e veiculariam a memória da invasão espanhola.

Como se a história se duplicasse, há um confronto entre cabanos, muras e as tropas do governo. No seio da luta, acha-se um francês cujo único objetivo era encontrar pedras preciosas. Esta personagem alienígena aproveita-se da instabilidade dos dois últimos descendentes dos mundurucus, Gertrudes e Romualdo, prometendo casamento à jovem autóctone e dizendo a Romualdo que lutará para punir os que executaram a personagem Padre Félix e exterminaram o seu povo, quando o seu real objetivo é conhecer os veios auríferos do Arinos, segredo dos mundurucus.

O desfecho é a morte de ambos, de acordo com o que, aliás, teria acontecido com os seus antepassados. Assim — e embora o pano de fundo histórico seja a Cabanagem — a conclusão do romance é perpassada pelo desenlace das histórias pessoais que, no contexto, alegorizam também a destruição de um povo. A busca por riquezas na região amazônica durante as épocas das conquistas europeias foi pautada pela busca real do mitológico Eldorado, onde o desconhecimento das línguas dos nativos fez com que os conquistadores imaginassem seres e rituais maravilhosos.

Juan Gil (1989: 14) considera que o mito do Eldorado carece de um fio condutor, já que as idas e vindas dos exploradores “*sugiere que será preciso ir pasando revista a las diferentes poblaciones que, a lo largo de los años veinte, se fueron alzando a lo largo de la costa: Coro, Santa María e Cartagena.*”

De acordo com Rodriguez Fresle (1859), o mito provém originariamente de uma lenda segundo a qual o cacique ou sacerdote do povo Muísca, o Guatavita, cobria-se com pó de ouro e banhava-se num lago da região dos Andes colombianos. Outra versão, narrada por Enrique de Gandía na *Historia Crítica de los Mitos de la Conquista Americana* (1929), diz que este mesmo cacique teria castigado uma mulher adúltera que, então, se refugiara num lugar alto, perto do qual existiria uma lagoa, a Lagoa Parime ou Manoa, onde se afogara. Ainda de acordo com o mito, o espírito da mulher ficou a vagar no local. Com receio de que sua alma não descansasse, os anciãos persuadiram o cacique a depositar, anualmente, no fundo do lago, oferendas de ouro e prata. Oviedo (1959: 234), por sua vez, informa que o ritual era repetido todos os dias.

É a história da viagem de Pizarro que Ospina ficcionaliza em *El País de la Canela*. O narrador deste romance, que é um dos soldados da expedição de Pizarro e Orellana, conta as suas memórias ao seu amigo Pedro da Úrsua. O narrador-personagem considera que era assombroso que num mundo onde havia guerra por metais, “*unos árboles llegaran a tener tanto valor.*” (PC: 82). Além disso, afirma que, quando se organizou a viagem de Pizarro, “*ya nadie ignoraba que las montañas tienen duras raíces de plata y de oro.*” (PC: 82).

Incidindo no limite entre miragem e realidade, comenta ainda: “*Dices que es muy posible que por el reino de las amazonas pueda entrarse también en el país del Hombre Dorado, pero yo que estoy harto de verlas te digo que estas tierras están hechas para enloquecer a los hombres y devorar sus expediciones.*” (PC: 53).

Tratando-se de um relato em primeira pessoa, este narrador mestiço tenta compreender os dois mundos de que provém. Mesmo relatando a partir de suas memórias, ele questiona a textualidade do império — “*No solo traigo la memoria, sino el texto*” (PC: 259) —, referindo-se à carta que Oviedo, seu instrutor, enviará ao amigo Pedro Bembo e, ao mesmo tempo, referindo-se à legitimação da conquista através dos relatos de viagem.

O mito também surge na literatura como verdadeiro, mas através de ironia, no poema *O Guesa Errante*. Neste, Orellana é influenciado pela Uiara, que o conduz ao Eldorado, onde cumprimenta o rei dorado de modo íntimo: “*Meu compadre, Manoa / E Manaus? Hi vereis, / Hi vereis do ouro o império! / O império / dos escravos e os reis.*” (Canto II, col. 22, vv. 24-28). Sousândrade critica, ao mesmo tempo, a miragem espanhola e a escravização dos nativos pelos ibéricos. O poeta critica também o Brasil império, que mantinha o regime de escravidão, incidindo, por fim, na passagem da Manoa mítica para a Manaus real.

Subjaz no poema a ideia de que é a demanda pelo Eldorado e pelas demais riquezas da Amazônia que o poeta criará a partir do espaço retratado (um espaço degradado tal como os seus habitantes), uma ideologia que não agrada aos demais escritores do movimento romântico, em cujos textos o nativo e a natureza americana apareciam como fortes e unificados¹¹¹.

¹¹¹ A crítica ao Romantismo é tão formal quanto conteudística, surgindo sobretudo no coro de cabeças (canto II), da qual participam Macunaíma e Jurupari, entidades que não pertencem ao mesmo povo amazônico. Há, como observou Luísa Lobo (1986: 102), uma rasura das fronteiras culturais, havendo dois narradores, um que se dedica à história neutra (individualizada) e aquele que se dedica a questões históricas e literárias.

Passado o impacto da jornada de Orellana, em 1584, o espanhol António de Berrio partiu da Colômbia em direção à Guiana, onde um grupo de nativos informou-lhe da existência de uma grande quantidade de ouro, no lago Manoa, no outro lado das montanhas Pacaraima.

A expedição não chegou a Manoa, mas produziu-se um relato, escrito por Domingo Vera, que fazia revelações sobre o local a partir de informações supostamente dadas por Juan Martínez (sobrevivente da expedição de Diego de Ordáz, que teria buscado o Eldorado entre 1529 e 1532). Estas informações nunca chegaram à Espanha, porque o relato foi interceptado por uma expedição militar inglesa (cf. Gil: 1989: 147). No mesmo período, depois de ter lido a *Relación*, de Juan Martínez, que afirmava ter sido prisioneiro de um povo indígena, junto ao qual teria visto grandes riquezas, Antônio de Berrio procurou o Eldorado por onze anos.

Quando a informação chegou à corte inglesa, designou-se a realização de uma expedição para a região, empreendimento que teve início em 1595 e foi comandado por Walter Raleigh. Embora tenha encontrado poucos indícios da existência do Eldorado, Raleigh reuniu dados sobre a região, publicando-os no livro a partir do qual a lenda se popularizou: *A Descoberta do Grande, Rico e Belo Império da Guiana, com um Relato da Grande e Dourada Cidade de Manoa, que os Espanhóis chamam El Dorado* (1595). Nesta obra, Raleigh atesta ter contatado um chefe nativo que lhe deu informações sobre a existência de ouro naquelas terras, afirmando, no entanto, que este metal não provinha de veios, mas, sim, de uma lagoa. Raleigh refere-se a templos, ídolos, sepulturas, tesouros e à cidade de Manoa, onde não havia inverno e a natureza era perene. Neste local, haveria uma mina que chamou “Madre de Oro”, assinalada em seu mapa, próximo ao rio Cumaca. Todavia, a sua expedição não foi até o local, pois um cacique o advertira que, mesmo com quatrocentos conquistadores, os espanhóis tinham sido vencidos pelos guerreiros do povo que habitaria o local. Ao voltar para Inglaterra, o aventureiro não conseguiu o crédito dos seus monarcas para a conquista que pretendida.

Raleigh acreditava que o Eldorado estava situado no Parime, localizado por mapas da época no interior da Guiana, onde hoje se situa o Estado de Roraima. Este lago está presente na maioria dos mapas dos séculos XVII e XVIII, incluindo o do Padre Samuel Fritz, e até na cartografia do início do século XIX, quando desaparece e é substituído pelo rio Parime, no Monte Roraima.

No contexto espanhol, após os acontecimentos descritos, fracassada a expedição de Pizarro, e tendo sido o Amazonas descoberto por Orellana por volta do ano de 1541, chegou ao Peru um grupo de nativos oriundos do Brasil que deu notícias do Eldorado. De fato, Pero Magalhães de Gândavo refere-se, na *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576), à emigração deste grupo, possivelmente guarani, para o território que hoje é o Peru. Estes nativos teriam encontrado com os omáguas/cambebas, através dos quais receberam notícias da existência dos incas. Na verdade, e de acordo com Gândavo, os índios brasileiros teriam ido ao Peru em busca do mito guarani da “Terra Sem Males”, que motivou muitas migrações no continente.

Pedro de Úrsua teria organizado sua expedição a partir das informações dadas pelos “índios brasileiros”, marcando, definitivamente, a fase amazônica do Eldorado como uma utopia. A esperança de encontrá-lo transformou-se, portanto, num sonho sem fim, resistindo (embora as expedições coloniais tenham cessado antes) até ao começo do século XX.

Segundo La Tabla (2007: 20), os antecedentes da expedição ajudam a elucidar o seu desfecho: o Peru se encontrava numa crise administrativa desencadeada pelo pagamento de altos tributos à caixa real e pela excessiva adaptação da estratificação social hispânica à América. Foram criadas várias

idades nas quais o poder era concedido aos espanhóis que se dispusessem a atuar na conquista do Novo Mundo. Entretanto, com a passagem da situação de tomada territorial para a administração colonial, a coroa espanhola não conseguiu agenciar tantas funções e títulos, chegando-se a uma situação insustentável. O país foi assolado por guerras civis iniciadas com a “*Guerra de la Salinas*” (1537-1538), que conduziram a outras pequenas revoltas, estendendo-se por cerca de quinze anos.

Desenrolou-se uma luta entre os pizarristas (grupo de pessoas com direitos e privilégios pelas conquistas) e os governadores do Peru, que culminou na execução de Gonzalo Pizarro. Mas, ainda assim, a situação não se estabilizou. Alternaram-se vice-reis (uns incentivavam, outros inibiam o nepotismo) até 1556, momento em que o Marquês de Cañete assumiu o poder, desterrando, exilando, mandando degolar a muitos e, por fim, apreendendo os bens dos mais ricos e obrigando-os a aceitar os trabalhos disponíveis. Em seguida, incentivou a que fossem feitos novos descobrimentos, e foi nesse contexto que surgiu a expedição amazônica de Pedro da Úrsua e Lope de Aguirre.

Pedro da Úrsua — um veterano *de las Índias* — recebeu de Cañete, em 1559, autorização para a jornada de *Omágu*a e *Dorado*, assim como o título de governador do território que encontraria. Com a promessa de que receberiam terras como pagamento por este trabalho, os aventureiros reunidos para a expedição, incluindo a sua cōnjuge, Inés de Atienza (considerada pelos soldados como sua amante, uma vez que não eram oficialmente casados), venderam o que tinham para custear a viagem, no decurso da qual Úrsua foi assassinado e Fernando de Guzmán, o único nobre entre os expedicionários, assumiu a expedição. Temendo ser morto, Aguirre provocou a morte de Guzmán, e arquitetou o regresso da expedição ao Peru, onde deveriam executar os ricos e casarem-se com as suas esposas, assim como tomar todo o país.

Não se sabe exatamente o que significava o Eldorado para Aguirre, pois, embora no curso da viagem ele tenha questionado o poder colonial, é possível encontrar referências ao mito na crônica de Vásquez (2005: 47), que afirma que as notícias sobre o Eldorado teriam sido dadas por Orellana e por “*ciertos indios brasiles que habían venido desde sus tierras por el río Marañón, descubriendo y conquistando hasta que llagaran al Perú*”.

Se, por um lado, Aguirre pretendia libertar o Peru dos tributos reais, fazendo-o independente de Espanha, por outro, a obsessão por justiça o levou à loucura, e é justamente por isso que sua figura tem sido recuperada no século XXI pela arte e pela literatura, que cumprem o papel de desmistificadoras.

A crônica de Francisco Vásquez sugere que os atos de Aguirre durante a expedição beiravam a insanidade, um dado aproveitado pelos romances *La aventura equinocial de Lope de Aguirre* e *Diamón* (entre outros), bem como pelo filme *Aguirre, la cólera de Dios*, de Werner Herzog, que apresenta o conquistador como um homem esquizofrênico. Em *Diamón*, a loucura de Aguirre é associada a uma força criadora. Na sua busca, ele pretendia, “ [...] *encontrar el corazón del Continente que presumían de oro, o una infinita sierra de plata*” (D: 35). Contudo, e depois de caminhar meses e meses em direção ao Sul, Aguirre percebe que o caminho não é linear, mas “circular”. Além disso, antes de chegar ao local procurado, ele e os da expedição convivem com fatos próprios do clima da região: “[...] *fueran sorprendidos por un diluvio que duró sesenta días e sesenta noches*.” (1978: 36). Quando, finalmente chegaram, “*El Dorado, el Príncipe, los recibió con indiferencia, sin interrumpir sus ritos*.” (D: 29).

O *Diamón* é uma metáfora da loucura e da rebeldia, personificada no demônio que tenta o protagonista, fato que ele vê como positivo, porque se rebela contra a imposição cultural cristã na América. Se as diferenças não forem compreendidas como um sistema produtivo, tende-se a entendê-las como diabólicas, atribuindo-se ao modo como Aguirre pensava o estatuto de rebelde. Lope de Aguirre constitui, ao mesmo tempo, o descobridor tirânico e um rebelde positivo (cf. Zamorano, 2002: 44), sendo que o *Diamón* vem a ser uma paródia da conquista, assinalando as impossibilidades culturais da sua realização.

Tal como os primeiros viajantes, exploradores e missionários, os cientistas também tentaram elucidar o tema. La Condamine afirmou ter encontrado indícios do Eldorado próximo da então vila colonial de Paraguarí, terceira missão portuguesa (da nascente do Amazonas, nos Andes equatorianos, a Belém, no Brasil), afirmando que, apesar destes indícios, os testemunhos “*no permiten dudar de su veracidad, sin embargo, el río, el lago, la mina de oro, el mojón y la villa del Oro*” a vila teria desaparecido “*como un palacio encantado, y estos lugares se ha perdido hasta el recuerdo.*” (La Condamine, 1921: 67).

O cientista considera que a cidade de Manoa era menos imaginária que o Eldorado. Nessa cidade, viviam os Manaus, povo belicoso e temido por seus vizinhos, e que resistiu, por muito tempo, à conquista portuguesa, mas que, fragilizado com as guerras, transferiu-se para as missões religiosas instaladas na região. Como os manaus, os muras “*tuvieran en esta demarcación un poblado considerable*”, próximo às regiões alagadas, e extrairiam ouro do Iquiari. O mito poderia provir desta evidência histórica. (cf. La Condamine, 1921: 83).

O missionário Samuel Fritz demonstra bastante ceticismo com relação aos mitos amazônicos, afirmando que “O país dos omáguas era uma das regiões em que a tradição situava o incerto e famoso El Dorado, sonho constante dos que vinham à conquista da América”. (Fritz, 2006: 67).

Entre os relatores portugueses, Heriarte¹¹² e o Padre João Daniel¹¹³ não chegam a afirmar que o Eldorado existia, mas referem-se às notícias sobre o tema. Sampaio acredita que a matéria só deve ser tratada de modo alegórico e irônico. Segundo ele, “a imaginação espanhola criou a cidade de Manoa, situando-a no interior da Guyana, às margens do lago dourado”, classificando essa busca como “a pedra filosofal das descobertas” (Sampaio, 1825: 100).

No contexto da pós-independência, Michelen y Rojas (1867: 144) retoma ironicamente o tema, a fim de mencionar que, mesmo com a propaganda colonial, a região do Orinoco “*y su inmensa provincia, o sea, el grande imperio de Guiana, com su ciudad de Oro, Manoa ó El Dorado, está virgen aun*”, necessitando não de aventureiros, mas de pessoas dispostas a viver na região.

Admite-se que os responsáveis pelo definitivo desaparecimento do mito sejam Alexander Von Humboldt e Aimé Bompian, mas, apesar disso, o naturalista comenta: “*a tan pocas distancias de las fuentes del Orinoco, en aquellas montañas solo se soñava con el Eldorado, que no podia estar lejos, con el Lago Parime e con las ruinas de la gran ciudad de Manoa.*” (Humboldt, 2005: 353).

¹¹² “Nesta província está um rio que chamam rio de Ouro, por dizerem os nativos que por ele abaixo lhe vinham pedaços pequenos de ouro.” (Heriarte, 1956: 184).

¹¹³ O Padre João Daniel afirma: “Eu não disponho se há ou não o tal lago, se existe ou não tal cidade de Manoa [...]”. (Daniel, 1975: 46). Ele considera também que as notícias sobre os Eldorados teriam sido dadas aos espanhóis pelos povos que viviam perto de Quito, argumentando que notícias mais fiáveis poderiam ser dadas pelos naturais da região, mas estes não estavam interessados em metais, reafirmando, no entanto, que o Eldorado poderia existir e está oculto aos homens, como a América também o esteve por muito tempo.

Pelo exposto, por mais que se tenha tentado desmistificar o Eldorado, ele segue vivo, e Bernd (2009: 240) considera que “seja para justificar a necessidade de manutenção da utopia de um lugar de riquezas fáceis; seja para oferecer, dentro das produções de cultura de massa” ou para repensar o processo das relações “colonizador-colonizado ou o lugar periférico ocupado pela América no contexto internacional”, a reflexão sobre o Eldorado continua válida.

No romance *La aventura equinocial de Lope de Aguirre*, Sender retoma o discurso das descobertas tanto na voz das personagens como na do narrador onisciente, acrescentando dados que remetem para o conhecimento etnográfico atualizado sobre os autóctones da região. Quando o grupo chega ao povoado de Omágua, o então chefe da expedição, Hernando Guzmán, solicita que seja chamado um ancião, que, como um sujeito colonial ideal, lhe dá informações sobre a localização de Manoa (LAE: 207). Contudo, após a morte de Guzmán, Aguirre transforma a expedição numa aventura alucinada no interior da selva.

Em *Diamón*, Aguirre e o seu servo, Nicefálo, chegam a Guatavita, mas também não há conquista, porque se trata de uma peregrinação do espírito alucinado do conquistador, não havendo interferências externas na cultura autóctone.

Com o tempo, a busca pelo Eldorado é convertida em busca por riquezas naturais, mais especificamente pela *Hevea Brasiliensis*. Tal situação que é representada pelo romance *Mad Maria*, que, para além de retratar o ciclo da borracha, estabelece ligações com o neocolonialismo que incidia sobre a “zona de contato”. Em Abuña, são reunidos: barbadianos oriundos do sistema colonial inglês; alemães desempregados provenientes do porto de Hamburgo e filhos de prostitutas; um nativo Caripuna que, depois de ver o seu povo destruído, passa a viver perto do acampamento com o objetivo de compreender os “civilizados”. Também habitam o lugar o engenheiro inglês Collier (aliás, todos os que desempenham funções de chefia são ingleses, americanos ou irlandeses), encarregado da obra e cuja aspiração é concluí-la a qualquer custo; o jovem médico Finnegan, que considera ser a conjuntura propícia para estudar as doenças tropicais e reconhecer a floresta, uma vez que a região poderá ser útil aos ingleses: se havia borracha, “quem sabe também ouro. Ai é que está. Por baixo destas florestas aparentemente invisíveis podem estar escondidos tesouros incalculáveis.” Além disso, talvez a “própria floresta” pudesse ser “um tesouro” que poderia obrigar, “no futuro”, a “nossa presença aqui” (MM: 192).

Do mesmo modo, Alberto Lacroix, personagem de *Os Selvagens*, acredita que “o oiro é a alma do mundo, o calor, o espírito, a graça, a fecundidade e a inspiração do génio humano” (OS: 141). É também esta a sensação do narrador-personagem de “*El País de la Canela*”, que, quando vai pela primeira vez à Espanha (embora se trate do regresso de um espanhol que tinha nascido na América e não conhecia o país que lhe dava a nacionalidade), nota que o imperador não se interessava pela América, exceto por seu ouro. Além disso, estava empenhado em cristianizar a Europa.

Mas, se Ospina se empenha em mostrar as fissuras do discurso colonial, Milton Hatoum vê apenas os seus resquícios, entre eles o barco em que naufragara Cristóvão Cordovil, recordando que o nome da embarcação parecia atado ao destino de seu neto: *Eldorado* (cf. OE: 35). Em *Cinzas do Norte*, o “Eldorado” é também um bairro popular que o governo local, influenciado pelo governo militar, decidiu construir em Manaus, razão pela qual retira as árvores das margens de rios, promovendo o seu assoreamento.

Numa crítica à busca do Eldorado e da lagoa incluída neste mito, Hatoum mostra-o como espaço natural, sem nenhuma interferência capitalista:

No fim da manhã alcançamos o Paraná de Anum e avistamos a ilha de Eldorado. O prático amarrou o cabo da lancha no tronco de uma árvore; depois procuramos o varadouro indicado no mapa. A caminhada de mais de duas horas na floresta foi penosa, difícil. No fim do atalho vimos o lago do Eldorado. A água preta quase azulada e a superfície lisa e quieta como um espelho deitado na noite. Não havia beleza igual. Poucas casas de madeira entre a margem e a floresta. Nenhuma voz. Nenhuma criança que a gente sempre vê nos povoados do Amazonas. Os sons dos pássaros só aumentavam o silêncio. [...] E silêncio. Aquele lugar tão bonito, o Eldorado, era habitado pela solidão. (OE: 102)

Os romances pós-modernos de Souza, Ospina e Hatoum se contrapõem ao do romântico Gomes de Amorim, apresentando a degradação social do espaço amazônico: aqueles incidem na denúncia do neocolonialismo, enquanto o ideário de Amorim está ligado ora à apresentação de uma situação que julga caótica (mas interessante por ser multicultural), ora à defesa da evangelização/aculturação do autóctone.

Já o modernista Mário de Andrade critica a colonialidade da cultura por meio da tentativa de recuperação das riquezas do Eldorado amazônico, resumindo-o à única pedra, a muiraquitã, que é também um símbolo identitário.

Gilda de Melo e Souza (1979: 54) identifica dois duelos no romance: um com o duplamente estrangeiro Piaimã¹¹⁴ personagem de origem florentina e antropófaga, com objetivo de recuperar a muiraquitã; outro com Vei, a Sol. Vei representa o mundo de procedência, de modo que a rejeição de Macunaíma à sua filha recai sobre a sua identidade.

Eneida Maria de Souza (1979: 90) compara a busca da muiraquitã à busca pelo Graal, considerando que o núcleo central do romance continua sendo europeu, havendo, desse modo, dois sistemas de referência: um ostensivo e contestador, que remete para a realidade nacional por meio da inserção de um repertório de lendas e ditos populares; outro subterrâneo, que evoca a herança europeia da linhagem.

Todavia, levando-se em conta a busca pelo Eldorado (um mito de procedência muísca, que se desenvolveu no contato com os espanhóis, transformando-se em demanda material e utópica), o uso do modelo narrativo europeu pode dar-se ao nível da diegese, pois, de fato, o Graal está presente, mas Macunaíma faz uma demanda às avessas e acaba por perder, no desfecho da história, o amuleto antes recuperado, dando maior importância à busca identitária coletiva. Por outras palavras, ao fazer parte do conjunto estelar do Sul, o herói associa-se ao *Hanan Pacha*, o mundo que já foi, mas que “continua sendo”, segundo a filosofia quíchua.

De fato, e se comparado com os heróis de cavalaria, Macunaíma esquece a sua meta por diversas vezes, mas, se a aspiração da jornada for a recuperação da memória do coletivo indígena que, enfim, é

¹¹⁴ O que pode indicar que, para alguns povos indígenas, caso dos macuxis/tulipangs, a antropofagia não era uma prática, aparecendo em sua literatura como a representação do “Outro” Em lugar de substituir o que Eneida Maria de Souza (1979: 99) considera a “alta demanda do Santo Graal” pela glória pessoal, Macunaíma busca a sua identidade, mas acaba por concluir que se trata de algo impossível numa sociedade “compósita” (Glissant, 2011: 41). Isso indica que Mário de Andrade não compreende a cultura brasileira como mosaico cultural, mas que a vê de modo transcultural e integrado, a partir de seus “vasos comunicantes”, conforme classificação de Ana Pizarro.

o brasileiro, não há distanciamento do objetivo – há, sim, consciência de que todas as componentes da cultura nacional são relevantes. A busca pela Muiraquitã, realizada de modo ocasional, é complementada pela não rejeição do herói por outros saberes e por seu amor à cultura do Mato-Virgem, onde não só se buscou o Eldorado como se justificou a conquista através de deslegitimação cultural dos povos amazônicos.

Por outro lado, Mário também não deixa de parodiar e ironizar as buscas ibéricas, fazendo com que Macunaíma tente encontrar uma forma de financiar a sua ida para São Paulo. Com o auxílio de seus irmãos, “[...] durante uma semana os três vararam o Brasil”, percorrendo “[...] restingas de areia marinha, pelas restingas de mato ralo, barrancas de paranãs, abertões, corredeiras carrascos carrascões e chavascais, coroas de vazantes boqueirões [...]” e procurando “[...] nas ruínas dos conventos e na base dos cruzeiros pra ver se não achavam alguma panela com dinheiro enterrado. Não acharam nada.” (M: 85)

Ambivalente e culturalmente flutuante, a personagem Macunaíma apresenta uma composição cultural não compreendida pelos estrangeiros: “A civilização europeia decerto esculhamba a inteireza do nosso caráter”(M: 85).Macunaíma situa-se entre as fronteiras culturais e estruturais (no que se refere à narrativa) indígenas e mestiças.

Um dado importante sobre a identidade de Macunaíma¹¹⁵ é a sua pertença ao clã do Jabuti, pois a marca de um animal é tida, em diversas culturas indígenas, como um determinante identitário. Este traço aparece pela primeira vez no ritual fúnebre do filho de Ci e Macunaíma, em cujo cerimonial o bebê foi colocado dentro de “uma igaçaba esculpida com forma de jabuti” (MC: 22). Aliás, este é um dado sublinhado por Pauí-Pódole, que chega a o discurso fundacional quando Macunaíma deixa o mundo e vai habitar o espaço celestial:

[...] era uma honra grande para mim receber no meu mosqueiro um descendente de jabuti, raça primeira de todas... [...]. No princípio era só o jabuti grande...foi ele que no silêncio da noite tirou da barriga um indivíduo e sua cunhã. Estes foram os primeiros fulanos vivos e as primeiras gentes da vossa tribo.” (M: 126)

Há no romance *Macunaíma* uma estreita relação entre cultura, identidade e memória. A personagem lança mão de elementos culturais socialmente disponíveis com os quais articula a sua identidade individual e coletiva, o que se dá a partir da necessidade de diferenciação sócio-econômica e cultural.

O “*estallido cultural*”, a que Octávio Paz (1985) considerou “*la sublevación de los particularismos*”, refere-se a transformações de ordem global que caracterizam o nosso tempo, funcionando como o contrário do estado nacional, que foi o resultado mais visível da modernidade e do liberalismo, cujo objetivo era a unificação cultural. O indivíduo que se desenvolve num espaço híbrido luta, apesar dos mecanismos de segregação, para adaptar-se a essa realidade. Daí que se diferencie espaços nacionais de espaços plurinacionais (Brenna, 2010: 5), concluindo-se que a formação das nações como comunidades imaginadas foi respaldada pela absorção de idiomas e culturas, processando-se a hibridização. Por outro lado, a plurinacionalidade está relacionada com a existência de distintas culturas num mesmo

¹¹⁵ No capítulo “Vei, a Sol”, Vei condena o herói à mortalidade, já que ele se recusara a casar com uma de suas filhas, dando-lhe a possibilidade de retornar à sua cultura. No entanto, ao traí-la, Macunaíma distancia-se também da sua origem. Segundo os relatos de Kock-Grünberg, a segunda personagem pertence à história intitulada “*Akalapjeima y el Sol*”.

território, cujas expressões se vão tocando e interpenetrando sem que haja necessidade de silenciamento de alguma delas.

Entretanto, para possuir uma pertença social, o indivíduo deve partilhar dos códigos desta sociedade. Daí que Mário de Andrade, como Milton Hatoum e Vargas Llosa, construa os seus universos ficcionais a partir de sistemas de relações e representações, pois a identidade implica, conforme definiu Melucci (1982: 68), uma dimensão relacional. Partindo do contexto literário e histórico no qual as imagens com as quais dialogam foram produzidas, os escritores mencionados usam a utopia como marca que permite a interpretação social. Isso mostra que, em uma sociedade de base cultural rizomática como é a americana, permanece “a noção de enraizamento”, que recusa a “raiz totalitária da cultura”, pois “[...] toda identidade se prolonga numa relação com o outro.” (Glissant, 2001: 21).

Considerando o nomadismo arawak, nação de que provêm os macuxis/tuilipangs (o povo de onde provém o deus/herói Makunaíma) e que resulta da mistura arawak-caribe, Glissant (2011: 21) afirma que, para os arawaks, como também na antiguidade ocidental, a identificação era cultural, e não territorial. Somente quando a comunidade tenta legitimar a posse do território pelo mito ou pela palavra é que surge a noção de identidade. A identificação faz-se com uma cultura “concebida como civilização” (Glissant, 2011: 23), daí que Macunaíma viaje pelo Brasil em busca da única riqueza que lhe resta, a pedra que lhe garantiria identidade, mas, sendo um aprendiz, a viagem o faz prescindir do objeto que buscava.

Tomando a personagem como símbolo da cultura da comarca amazônica e também da americana, nota-se que o continente acaba por se projetar como um conjunto de ilhas que se vão tocando cultural e politicamente. A identidade da zona constrói-se, assim, por um processo de seleção contínua e irregular, que se desenvolve a partir de matérias transmitidos por suas tradições e pelos que a visitaram — viajantes, conquistadores, missionários e cientistas.

Dessa forma, o estudo dos mitos na literatura amazônica demonstra que o inventário social da época em que os autores escreveram (período colonial, marcado pela busca do Eldorado; o período pós-independências americanas, marcado pela busca das identidades nacionais; e período pós-moderno, marcado pela diversidade identitária) favorece a análise dos mitos regionais nas suas relações com os diferentes momentos históricos vividos na região.

Em geral, nas obras literárias, esses mitos são apresentados pelos narradores, mas também podem ser parte da forma de vida das próprias personagens, caso da personagem principal de *El Hablador*, de Mario Vargas Llosa.

Através da sua conjugação com o espaço real, esses mitos se vão transformando em algo cada vez mais denso. A abordagem mítica fundamenta a questão da invenção de uma realidade, no caso dos relatos de viagem, e da manutenção da memória dos coletivos amazônicos, no caso da literatura oral indígena. Tal fato demonstra que, em cada época ou cultura, se privilegia um tipo de alegoria. Contudo, em todos os romances (e no poema *O Guesa*), os mitos são tomados como discurso em processo de literarização. No caso dos narradores pós-modernos, a reescritura dos mitos funciona como forma de desmitificação e busca identitária.

2.2.5. A fragmentação do espaço nos romances *da e sobre a Amazônia*

Considerando as relações dos romances aqui analisados com os textos de viagem e com a literatura oral indígena, identificaram-se quatro tendências na representação espacial amazônica: a primeira liga-se à literarização do assombro dos europeus quando se depararam com este espaço “Outro”, que está presente em quase todas as fases da literatura da região, mas principalmente nos romances de Ospina e Posse; a segunda tendência é a representação da Amazônia como um lugar infernal; a terceira consiste na classificação da selva úmida como um espaço fragmentado, o que ocorre em três diferentes momentos: no imediato período pós-colonial (Amorim, Sousândrade e Lourenço da Silva Araújo e Amazonas), no período neocolonial (Rivera, e Ferreira de Castro) e na época pós-moderna, cujo discurso promove, nos casos de Milton Hatoum, Márcio Souza, William Ospina e Abel Posse, a carnavalização do conjunto textual mítico amazônico. A quarta tendência consiste na estetização do espaço amazônico a partir de uma intensa relação intertextual com as literaturas nativas registrada por viajantes, casos de Mário de Andrade e de Vargas Llosa.

Dito de outro modo, se, por um lado, o espaço pode ser pensado a partir de um inventário de uma viagem ou de um inventário de locais, funcionando a sua representação como um ponto crucial na mimese, por outro, consoante a forma como os autores apresentam os espaços, surgem diferentes estéticas. Em *El Hablador*, o cronótopo da viagem serve à abertura dos espaços; no caso do romance *Simá*, há imobilização da narrativa em quadros, para, depois, a ação ter continuidade. Ao longo dos romances de Milton Hatoum, estão dispersos elementos referentes ao espaço, embora seja possível unir as partes e construir um cenário.

Nota-se, em Gomes de Amorim, Lourenço da Silva Araújo e Amazonas e Sousândrade¹¹⁶, uma tendência à descrição do espaço amazônico a partir dos trânsitos de indígenas e não indígenas. Abandonando as descrições do espaço paradisíaco (comum nos relatos de viagem), os escritores representam a região a partir de recortes espaciais.

A descrição realizada por Araújo e Amazonas configura-se como expressiva: metaforiza o estado da alma das personagens e estabelece relação com os dados extradieгéticos oriundos da literatura oral dos manaus. Esses elementos influem no desfecho da história de Simá e Domingos, passando a exercer um papel intradieгético.

A verbalização das referências anunciadas influi na representação através de caracterizadores que tipificam o espaço, tendendo, assim, para a cronotopia e para a autorreferenciação. O mesmo ocorre em *Os Selvagens*¹¹⁷ quando o narrador de Amorim apresenta os mundurucus como descendentes dos incas e, por isso, faz referências aos Andes: “o sopro das cordilheiras tinha adormecido. Os grandes lagos pareciam pedaços de céu, onde luziam, os olhos de Tupá [...]” (OS: 175).

¹¹⁶ Também não deixa de ser verdade que *Simá*, *Os Selvagens*, *O Guesa* e também o equatoriano *Cumandá o drama entre selvajes* (1877) apresentam tensão social próprias da colonialidade da cultura.

¹¹⁷ O romance *Os Selvagens* passa-se imediatamente após a independência do Brasil, entre 1835 e 1840, quando ocorre, no então estado do Grão-Pará, o movimento popular já referido anteriormente – a Cabanagem.

*O Guesa Errante*¹¹⁸ apresenta proximidade com o discurso de Humboldt sobre natureza americana, alcançando também um sentido de integração transfronteiriça, com a inserção de um herói que percorre, no decorrer da narração, toda a América. O *locus amoenus* artificial ou natural corresponde, geralmente, às características botânicas humboldtianas do local¹¹⁹: “Nos áureos tempos, nos jardins da América / Infante adoração dobrando a crença / Ante o belo sinal, nuvem ibérica / Em sua noite a envolveu ruidosa e densa.” (Canto I, col. I, vv.14-17).

Ao longo da narrativa, o espaço de *O Guesa* é amplamente alargado. A personagem passa pelo Peru, Bolívia, Brasil, Chile e Estados Unidos¹²⁰, fazendo paradas nos locais onde se desenrolam os cantos II, “Taturema”, que se passa numa tapera às margens do Rio Negro, e X, “O Inferno de Wall Street”, que se passa em Nova Iorque, e são considerados por Haroldo e Augusto de Campos (1964), Lobo (1986) e Coccagma (2004) como sendo as partes principais do poema. Além disso, há passagens pelo deserto de Atacama, Ilha de Páscoa, Patagônia, Andes, Amazônia, concentrando-se em pontos específicos como a cachoeira Tequendama, também descrita por Humboldt.

O espaço amazônico encontra-se fragmentado e as suas fronteiras difusas. Ocorre, no Taturema, uma reunião – um concerto de vozes do qual participam indígenas (ticuna(s), mura(s), tupinambá(s), entre outros povos), representantes externos do governo imperial e da igreja (negros, estadunidenses, etc.) com ênfase, primeiro, para os colonizadores e missionários, e, na sequência, para os regatões. Diante da situação encontrada, o Guesa deixa o seu manto etéreo e passa a ser humano, o que dá a entender que, embora seja uma personagem e, por vezes, o próprio Sousândrade, no canto I (Canto I, col. 7, v. 40) é referido como se fosse o próprio Rio Amazonas, os seus “negros cabelos” “ondulam sombrios movimentos sobre o Solimões pálido”, lembrando o encontro das águas. Outra similaridade entre o herói e o rio é o fato de ambos serem naturais dos Andes e condenados à solidão, pois, transferidos os povos das margens do rio, o Guesa compartilha de sua solidão enquanto contempla as “fúnebres correntes”. Diante da dor do silenciamento, o local é abandonado e o Guesa, “qual errante caipora que divaga” (Canto II, col. 6, v. 2), continua o seu percurso.

Somente em 1928 é que a literatura brasileira volta a registrar um herói sem fronteiras: Macunaíma. No desfecho da narrativa, diante da impossibilidade de conciliação entre os mundos que habita, o herói volta para a zona fronteira, mas o projeto transamericano de Sousândrade só reaparecerá na literatura

¹¹⁸ Segundo Coccagma (2004: 32-33), a principal fontes de Sousândrade é Alexandre Humboldt em *Vues des Cordillères, et monuments de peuples indigènes de l'Amérique* (1810). Inicialmente, o autor teria lido sobre os muíscas na enciclopédia, *Les Univers*, v I, nas sessões *Le Brésil et Colombie et Guyanes*, assinadas por Marie César Famin, e no *Résumé de L'histoire Littéraire du Portugal, suivi du résumé de l'Histoire Littéraire du Brésil* (1826), de Ferdinand Denis.

¹¹⁹ Humboldt é citado, por três vezes, no texto épico: a primeira referência surge no canto II como “Pai Humboldt”, no diálogo entre as personagens dramáticas *Vate d'Egas* e *Mutututu-Guaçu*, no canto X, quando se faz alusão à viagem em que Humboldt percorreu a estrada sagrada nos Andes chilenos; e, por fim, quando o autor homenageia o naturalista fazendo referência à escalada do Monte Chimborazo, nos Andes equatorianos: “Solitária a glória em fronte adusta / Cãs d'Humboldt [...]” (Canto XVII, 1979: 320)

¹²⁰ O poeta realizou uma viagem de descida do Amazonas entre os anos de 1858 e 1860, e conseguiu colher informações sobre a realidade ribeirinha, observando o despovoamento da várzea, a instalação de povoações não-indígenas e recolhendo informações sobre o nativo real.

sul-americana, no século XX, com o *Canto General* (1950) de Pablo Neruda, que também apresenta o espaço americano a partir de topônimos, como a Amazônia e a cachoeira Tequendama¹²¹.

Em 1909, é publicado *Inferno Verde* (1909)¹²², de Alberto Rangel, que renova as formas de representação da Amazônia, deixando a região de ser o paraíso dos “cronistas-viajantes” estrangeiros, o recorte espacial dos românticos, para passar a espaço representado como maligno, havendo, todavia, uma secundarização das personagens e da componente social. Conforme afirmou Neide Gondim (2002: 102), há, na literatura da região, um “geografismo” literário, que resultaria do cruzamento das leituras de *Inferno Verde* e do prefácio à obra, escrito por Euclides da Cunha. Da mesma forma, Mário Ypiranga Monteiro (2008: 37) considera que a passagem das representações “edenistas” para as “infernistas” corresponde à transição da fase de extração cacaueteira para a gomífera.

A maior parte dos contos de *Inferno Verde* apresentam pormenorizadas descrições da paisagem, acompanhadas de referências às ações humanas. Há digressões para descrever árvores que sustentam parasitas, caminhos para se chegar a um determinado local, como o lago “Tapará” (Rangel, 1927: 44), com vista sempre à apresentação do local para quem não o conhece, como, aliás, fizeram os cronistas.

Cornejo Polar (2000: 164-165) considera que procedimentos como este reinserem os autores latino-americanos na tradição das crônicas de viagem, sendo uma das características desse tipo de texto a tradução do espaço, a exemplificação ou “intromissão”, utilizando-se, inclusive, um arsenal linguístico que pode ser considerado regional. Ao contrário, José Murilo Carvalho (2005) considera que este uso vocabular distancia Rangel dos cronistas, dando à sua obra uma perspectiva jornalística.

Já Allison Marcos Leão da Silva (2008: 40), concordando com Polar, pondera que a narrativa de Rangel ainda continua dominada pelo referente, a Amazônia, pois, se por um lado, a linguagem é mediadora, por outro, funciona como “simulacro” da realidade, que apresenta particularidades obstaculizadoras da sua descrição, situadas entre o arcaísmo da região e os ideais positivistas (desejo de progresso) do país, que acabara de se tornar uma república.

O direcionamento infernal somado à realidade social vivida durante o ciclo da borracha, resultou numa ampla produção literária que abarca zonas como a região do Orinoco, na Venezuela, onde se desenrola a ação de *Doña Barbara* (apesar de sua temática ser a do coronelismo e não a do ciclo da borracha), de Rómulo Gallegos (1974); o Putumayo, destacando-se, neste ponto, os relatórios de Roger Casement, tema recentemente retomado por Vargas Llosa em *O Sonho do Celta* (2010), numa perspectiva não só memorialística, mas que, propondo uma intertextualidade com a história, conduz a uma releitura do que se passou durante o ciclo da borracha. Também se incluem, neste grupo, *La Voragine*, *Beiradão* e *A Selva*, entre outros.

No caso de *A Selva*, o espaço é tanto amplo (“A Amazônia, de imensurável grandeza”(AS: 42) como restrito, transparecendo, ao mesmo tempo, a monotonia e a exuberância da paisagem em relação ao

¹²¹ Segundo a lenda, o salto foi criado por Bochica, sábio e herói dos chibchas e dos muíscas (que um dia teria partido para o lugar onde nasce o sol), após uma grande inundação que destruiu muitos povos. Diante da catástrofe, os muíscas imploram a sua ajuda que, com o cetro, teria dado fim à fúria das águas e criado o salto.

¹²² Em 1908, José Quintino da Cunha publicou *Pelo Solimões* (1907), obra que louva o encontro das águas.

homem: “cripta de encantamento” (2000: 87), “mundo virgem” (2000: 121), “mundo ignorado” (2000: 151)¹²³.

A antítese entre um mundo belo e, ao mesmo tempo, assombroso perpassa todo o romance: a *Selva* localiza-se entre o inferno e o paraíso (“a tristeza brotava desse verde eterno e sempre igual, que o oprimia, que sufocava com sua pertinácia e exuberância. Perante ele, Alberto amolecia sob funda sensação de vida irrecuperável” (AS: 65); (“... tudo selva, selva por toda a parte, fechando o horizonte na primeira curva do monstro líquido” (AS: 65). Por fim, a floresta é retratada como uma personagem temível e sedutora: “mas de longe a selva o atraía. Mas de novo a selva se lhe impunha. Lá estava solene o Eldorado, multimilenário segredo, a atraí-lo, a atormentá-lo”. (Castro, 2000: 41).

A respeito dos romances do ciclo da borracha¹²⁴, Pedro Maligo considera que, embora *A Selva* venha sendo tida por críticos (Peregrino Junior, Eneida de Moraes e Márcio Souza entre outros) como um modelo para a literatura do ciclo da borracha, antes do seu aparecimento, a maior parte das obras *Green Hell*¹²⁵ já tinha sido publicada. Dentre tais textos, destacam-se *O Paraíso* (1899), de Rodolfo Teófilo, e *Deserdados* (1921) de Carlos de Vasconcelos, além das obras de Euclides da Cunha e Alberto Rangel. Esses romances antecedem *A Selva* na apresentação de imagens documentais e ideológicas: comparação entre vegetais parasitas e coronéis; caboclo como ser incompetente e cearense como criativo, etc.).

Tem-se privilegiado, no contexto do presente trabalho, o valor simbólico da floresta como parte de um debate fronteiriço. Não se deixa, todavia, de refletir sobre os horrores históricos ali processados. A dimensão mítica é indicada pela última frase do romance *La Voragine; Los devoró la selva!* (LV: 281)¹²⁶. A floresta úmida a todos vence, surgindo uma espécie de personagem canibal, vampiresca e feminina. Essa situação é ligada pelo narrador à busca por riquezas que se tem processado na Amazônia, desde o primeiro contato com os europeus: “*La selva trastorna al hombre, desarrollándole los instintos mas inhumanos; la crueldad invade las almas como intricado espino, y la codicia quema como fiebre. El ansia de riquezas convalece al cuerpo ya desfallecido, y el olor del guacho produce la locura de los millones.*” (LV: 150).

A discussão enraizada de Rivera incide na denúncia da escravização promovida pelo sistema de exploração *cauchera* nas “florestas aterradoras”, onde se processava a “tortura al vegetal”: filhos eram tirados aos pais e submetidos a trabalhos forçados. Por outro lado, algumas das personagens nativas que

¹²³ Ferreira de Castro afirma no póstumo de *A Selva*: “Eu devia este livro a essa majestade verde, soberba e enigmática, que é a selva amazônica, pelo muito que nela sofri, durante os primeiros anos da minha adolescência e pela coragem que me deu para o resto da vida. E devia-o, sobretudo, aos anônimos desbravadores, que viriam a ser meus companheiros, meus irmãos, gente humilde que me antecedeu ou acompanhou na brenha, gente sem crônica definitiva, que à extração da borracha, entregava a sua fome, a sua liberdade e a sua existência.” (AS: 15).

¹²⁴ Também faz parte desse grupo textual, embora não tenha sido inserido no *corpus* deste estudo, o romance *Beiradão* (1958), de Álvaro Maia, que retrata o ciclo da borracha, do auge ao declínio. A narrativa foca ainda os aspectos geográficos da região, de maneira que o autor estabelece diferenças entre os modos de exploração praticados nos diferentes espaços – bamburral, serras e beiradões –, correspondendo, cada um deles, a uma das três partes em que se divide o romance.

¹²⁵ A obra *Beiradão* abrange integralmente o ciclo da borracha e, embora Maia pretenda renovar a prosa sobre o tema, o romance também retrata o condicionamento do homem à floresta, o “bloqueio tropical”, a luta pela sobrevivência, a submissão aos padrões, entre outros temas comuns aos romances do “ciclo”.

¹²⁶ A diegese de *La Voragine* é intercalada por cartas trocadas, no começo e no fim da narrativa, entre o escritor e o cônsul para quem supostamente a história é contada, o que pode ser observado no fragmento: “*Hoy escribo estas páginas en el Río Negro, río sugestivo que los naturales llaman Guainía.*” (LV: 265).

surgem em Rivera pensavam que “*el amo es un ser sobrenatural, amigo del máguare, es decir, del diablo, y por es o los montes le prestan ayuda y los ríos le guardan los secretos de sus violencias.*”. O narrador considera que,

Abí está la isla del “Purgatorio”, en donde han visto perecer, por mandato del capataz, a los cuacheros desobedientes, a las indias ladronas, a los niños díscolos, amarrados a la intemperie en total desnudez, para que los zancudos los ajusticem.”. (LV: 229).

Uma outra dimensão da selva apresentada por Eustasio Rivera é aquela do ecologismo, muito próximo do pensamento indígena, que parece ter influenciado todo o pensamento crioulo sul-americano, mas incomum para a época. A floresta é um organismo que provoca mudanças naqueles que para lá se transferem, conforme comenta a personagem Clemente Silva:

Mientras proseguíamos silenciosos principió a lamentarse la tierra por el hundimiento del sol, cuya vislumbre palidecía sobre las playas. Los mas ligeros ruidos repercutieron en mi ser, consustanciado a tal punto con el semejanza de un lente opaco, apenumbraada todas las cosas (Rivera, 1985: 80)

A selva é, portanto, um espaço de vida intensa e se encontra em contínua criação, mas isso incomoda os estrangeiros, que o vêem como um espaço estranho, que desperta os diferentes tipos de instintos humanos, como também afirma Clemente Silva: “*Yo he sido cauchero, yo soy cauchero! Y lo que hizo mi mano contra los árboles puede hacerlo contra los hombres!*” (Rivera, 1985: 13).

Mário de Andrade desenvolve uma narrativa que recua no tempo para esteticizar o espaço nativo nas suas relações com o espaço urbano, o que é uma característica do modernismo, mas, também, da sociedade sul-americana, que vive uma contínua tensão entre os costumes nativos e os impostos pelo colonialismo histórico e cultural. Todavia, desconsiderando que essa é uma característica da América Latina e não apenas do Brasil, o romance de Mário de Andrade vem sendo estudado sempre na perspectiva da representação do nacional. Deixam-se de lado, dessa forma, as referências ao “mato virgem”, numa interpretação equivocada das intenções do autor, patentes, por exemplo, em um dos prefácios inéditos de *Macunaíma*:

Um dos meus interesses foi desrespeitar lendariamente a geografia e a fauna e a flora geográficas. Assim desregionalizava o mais possível a criação ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conceber literariamente o Brasil [...] (Andrade, 1978: 217).

Isso representaria a ultrapassagem de todas as fronteiras do país, mas não o seu esquecimento. Não parece que, para Mário de Andrade, “desregionalizar” tenha significado desconsiderar a contribuição de uma determinada região aglutinando-a ao nacional.

Apesar de a singularidade da obra residir na sua força criativa resultante da mescla de dados etnográficos, históricos e de criação literária, os poucos referentes históricos apontam para um espaço fragmentado. Quase no desfecho da narrativa, por exemplo, faz-se referência à “terra dos ingleses”, afirmando que aí havia milho. Esta sentença, usada pelos narradores (informantes) nativos, também aparece nos contos recolhidos por Koch-Grünberg, e remete para a longa disputa territorial que se

desenrolou no Uraricoera real: iniciada no século XVII, estendeu-se até a atualidade, pois a região se manteve por muito tempo isenta de posse colonial, já que os nativos fizeram acordos/jogos com ingleses, franceses e portugueses até o século XVIII e, a partir desse momento, com ingleses e brasileiros até o começo do século XX, quando foram demarcadas as fronteiras.

Embora seja ficcional, o Uraricoera retratado no romance de Mário de Andrade tirou algum proveito do Uraricoera real, assim como dos dados etnográficos de Kock-Grünberg. Quando o etnógrafo esteve na região, as fronteiras entre Brasil (Roraima) e a Inglaterra não estavam delimitadas, ou melhor, quando os contos tulipang/macuxi foram recolhidos, o “mato virgem” estava em litígio colonial (talvez um por segundo processo de disputa, porque, pelo que as pesquisas indicam, a invasão dos caribes era recente). Os agentes coloniais eram apenas mais um participante no imbricado complexo de relações e alianças com as quais lidavam os povos da área cultural que hoje é a tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela. (cf. Faria, 2006: 274).

Se o Macunaíma da ficção de Mário de Andrade for relacionado com aquele da ficção oral dos tulipang/macuxi, o silêncio com que a narrativa é finalizada passa a ser um silenciamento dos macuxis, já que, apesar de oferecerem uma significativa contribuição para a sociedade da zona cultural onde vivem, encontram-se em situação de vulnerabilidade social.

Em relação ao espaço selva, no romance *Macunaíma*, a união do herói com a natureza também ocorre através do casamento com “Ci”, uma das amazonas, e a “*mãe-do-mato-virgem*”; Macunaíma se transforma no Imperador da selva, unindo-se à natureza através da muiraquitã, um objeto que, segundo a lenda, era feito no fundo de um lago que havia na terra das Amazonas. Ao perder o amuleto, o herói perde também a tradição representada por ele e a oportunidade de fundar uma nova civilização.

As suas viagens pelo território brasileiro são retratadas como se fossem uma “voltinha”. A distensão espacial corresponde à rapidez da narrativa, já que Macunaíma vai para as terras “do igarapé tietê” (M: 30) de canoa, mas o único rio que aparece é o Araguaia (“Foi o Araguaia que facilitou-lhes a viagem.” (M: 2), indicando que houve eclipse de muitos rios da bacia hidrográfica do Amazonas.

Ao modo dos conquistadores, Macunaíma deixa a sua consciência no mundo de procedência, a Ilha de Marapatá, e só tenta recuperá-la quando volta para o Uraricoera. Não a encontrando, contenta-se como uma outra, hispano-americana, e, comenta o narrador, “se deu bem da mesma forma.” (M: 112). Este dado fronteiro indica um diálogo latino-americano, ampliado pela inserção do local de onde a Ursa Maior (Macunaíma) — embora a constelação esteja na América do Norte — governa o “Capão do meu bem”, nos cerros da Venezuela, iluminado o continente.

Nos últimos anos, a representação da Amazônia tem sido realizada de modo mais abstrato. Como já se referiu, o romance *El Hablador* apresenta, como *Macunaíma*, uma oposição entre Lima (e também Florença) e a floresta amazônica, para, nos capítulos em que a história se passa na selva, concentrar-se no imaginário ligado ao mundo fluvial e celeste dos machinguengas. Além disso, há uma viagem em busca da identidade de Mascarita e pela errância espacial dos machinguengas fictícios de Vargas Llosa.

Essa visão do espaço amazônico, um local habitado por mitos e homens, não estará presente na voz no narrador ocidental que conserva em seu discurso a Amazônia paradisíaca: “*La fuerza y la soledad de la naturaleza — los altísimos árboles, las tersas lagunas, los ríos inmutables — sugerían un mundo recién creado, virgen de hombres, un paraíso vegetal y animal.*” (EH: 71).

Ao apresentar o espaço amazônico como inabitado, o narrador ocidental desconsidera todos os povos amazônicos, inclusive os “homens que andam”, demonstrado que, apesar de narrado a duas

vozes, nem sempre há dialogia entre os narradores, ou que o fascínio do narrador deste excerto pelo *hablador* funciona como uma espécie de atração pelo exótico, e não como um encontro que modifique o seu modo de ver os machinguengas. Por outras palavras, ainda que o narrador ocidental vá ao encontro do povo mencionado, a viagem não o transforma. Já o *hablador*, que também não é de origem machinguenga, faz da sua viagem uma busca identitária a partir da qual converte-se à cultura desse povo.

O cronótopo da viagem também estará presente em *Relato de um Certo Oriente*, um retorno para um tempo e um espaço de que a personagem principal se distanciara e dos quais se quer aproximar, para, assim, compreender-se. Para fazê-lo, recorre, como o narrador de Vargas Llosa, à metaficção, reunindo relatos de testemunhas de sua história e ordenando-os.

As descrições sobre a natureza amazônica também estão presentes na narrativa. Dorner afirma, por exemplo, que, quando o marido de Emilie chegou ao Amazonas, o navio parou num lugar que era xagero chamar de cidade, um infinito de árvores: os habitantes insistem em situá-lo no Brasil, e três ou quatro países ainda teimam em nomeá-lo “fronteira”, “um lugar nebuloso e desconhecido para quase todos os brasileiros”. (RCO: 71).

A personagem aporta na Amazônia numa noite de intenso calor, e a primeira coisa que observa são as constelações do Sul¹²⁷, que se alongavam “por uma infindável linha imaginária ao longo do barco; a escuridão indicava ser ali a fronteira entre a terra e água” (RCO: 72). O imigrante acompanha um bonito amanhecer, cheio de matizes de cores várias, e comenta que compreendeu que a visão singular de uma paisagem “pode alterar o destino de um homem.” (RCO: 73).

Anos mais tarde, ele percorre com os dedos, enquanto conversa com Dorner, a “infinita malha de rios, que trai o rigor dos cartógrafos e incita os homens à aventura”, como se andasse “em busca do paraíso, de algum paraíso terrestre.” (RCO: 70). Já a Relatora tenta reconstituir o seu espaço e o seu tempo. Ao concluir o trabalho de junção dos estilhaços de suas memórias, atravessa um igarapé dentro de uma canoa, com o objetivo de contemplar o encontro do Amazonas com o Negro.

Milton Hatoum apresenta tendência para a descrição expressiva, condensando as marcas de subjetividade. Uma análise de sua obra, se pautada na relação entre os seus quatro romances, incide no espaço familiar fechado, e também para o espaço denso e íntimo da cidade de Manaus, e daí para a floresta, um espaço que, à partida, seria mais aberto, mas que, no entanto, é projetado a partir da cidade e da memória das personagens:

Andei de bonde pela cidade, vi palafitas e casebres no subúrbio e na beira dos igarapés do centro, e acampamentos onde dormiam ex-seringueiros; vi crianças ser enxotadas quando tentavam catar comida ou esmola na calçada do botequim Alegre, da Fábrica de Alimentos Italiana e dos restaurantes. A cadeia do Sete de Setembro estava lotada, vários sobrados e lojas à venda. Tudo isso só aumentou a saudade que eu sentia de Dinaura. (OE: 57).

¹²⁷ Um comentário semelhante é feito pelo narrador de Gomes de Amorim em *Os Selvagens*: “As constelações do Sul apareceram resplandecentes no firmamento; a luz, saída de Círio, vinte e de dois anos antes, chegava à tolda da canoa, onde iam os oficiais fumando, com o mesmo brilho de cinquenta e dois trilhões e duzentos milhares de milhões de léguas de caminho, não tinham conseguido gastar ou empalidecer”. (OS: 221).

Como as suas narrativas são perpassadas por itinerários de retorno, os espaços são solidários para com desenvolvimento das personagens que os revisitam, tratando-se de deslocções no espaço imaginário que coincidem com os espaços reais – a casa da infância, o porto de Manaus, etc.

Contudo, a Manaus de Hatoum também é marcada pela segregação e pelo isolamento em relação às outras partes do país, o que é explicitado quando o narrador de *Dois Irmãos* comenta a inauguração de Brasília: “a euforia que vinha de um Brasil tão distante, chegava a Manaus como um sopro amornado. E o futuro ou a ideia promissora dissolvía-se no mormaço amazônico.” (DI: 96). Esse isolamento fica ainda mais patente no título da sua coletânea de contos – *A Cidade Ilhada*.

Em *Cinzas do Norte*, a profusão de signos que remete para o referente Amazônia é o argumento de que necessitava a personagem Coronel Palha para justificar os projetos do governo militar para a região. Utilizando-se dos qualificativos comumente atribuídos à área, Palha comenta: a região era “maravilhosa”, de “natureza pródiga”, mas somente os militares a tinham valorizado (CN: 119). Mas Mundo encarrega-se de criticar o modelo dos militares, o pai e tudo o que a ele estivesse relacionado: “Tanta natureza para quê? Sorva e pupunha por cinquenta centavos.” (CN: 144). Eis um discurso pós-moderno e pós-colonial, que não busca situar-se entre teoria e prática, mas numa posição entre ambas, adaptando-se ao que já foi produzido sobre o tema e manuseando as imagens, de modo a relacioná-las aos significados sedimentados e a expandi-los, numa reflexão crítica.

Marcio Souza¹²⁸ também está interessado no exame das causas históricas *per se* e na interpretação de acontecimentos do seu próprio tempo, mas manipula as fontes de modo um pouco diferente, recriando fatos históricos e atribuindo-lhes comentários atualizados. Essa chamada à realidade resulta do confronto entre a referência a um presente histórico e um passado mítico reforçado pela interrupção da ação para narrar fatos temporalmente simultâneos, que se passam em espaços diferentes. Tal técnica permite verificar como a empresa responsável pela construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré estava presente em todos estes espaços e na vida dos que os habitavam. O seu dono, Percival Furquhar, tinha negócios em diversos países, não lhe interessando, no caso de Abuña, a morte de “alguns índios”.

Os cruzamentos sociais também se dão no acampamento de Abuña, onde trabalham operários de procedências várias, cruzando-se as histórias daqueles que eram filhos de prostitutas, desempregados e vagabundos do porto de Hamburgo (o que indica que, com exceção do chefes, só iam trabalhar nas “fronteiras neocoloniais” os europeus que eram considerados a escória humana das suas sociedades de procedência) com as dos operários provenientes de antigas colônias britânicas, como Barbados e a Índia. Afloram, neste contexto, velhos preconceitos, como é o caso dos alemães com relação aos barbadianos. A par destes, estão os “graduados”, ingleses com formação básica ou superior, como o engenheiro Collier e o médico Finnegan, que atuam em Abuña. Estes últimos, como Collier, estranhavam o espaço amazônico, sentindo-se ali como que “na pré-história do mundo” (MM: 17).

Esses diferentes sujeitos provenientes do centro do império e de outras margens coloniais como Barbados, antes separados por continuidades e discontinuidades históricas que se unem no contexto expansionista europeu (neste caso americano, por se tratar do neocolonialismo por meio de grandes multinacionais), evidenciam como os sujeitos são construídos “na e pelas relações”. Isso permite

¹²⁸ Antonio Callado e Darcy Ribeiro também usam as configurações da Amazônia em *Quarup* (1967) e *Maira* (1976), respectivamente. Ambas estão relacionadas com a cena política durante o período ditatorial e comportam personagens de outras regiões, que vivem na Amazônia e têm-na como inspiração ideológica.

perceber como essas relações são construídas “em termos de presença comum” ou “práticas interligadas”, geralmente a partir de relações assimétricas de poder. (cf. Pratt, 1999: 31)

O autor também deixa de lado as personagens míticas e o seringueiro ingênuo e resistente, descrevendo o homem na sua relação com a natureza. Ou melhor, Souza não escreve sobre como uma entidade mítica atua, mas, antes, sobre a forma como ela foi construída. Isto significa que o autor finalmente desmonta o mito, a fim de expor a Amazônia real e a (mediaticamente) construída. (cf. Maligo, 1998: 147).

Também empenhados na desconstrução dos discursos sobre a América, Abel Posse e William Ospina criam heróis que, como o de Sousândrade, fazem uma viagem pelo espaço amazônico. Se o texto de Ospina é também tributário das *Crônicas de Índias*, e se os seus amazonautas nunca chegaram a compreender “*esse río infinito*” (PC: 233), “*ni cuantos reinos habíamos dejado atrás en la telaraña de la selva impenetrable.*” (PC: 223), a sua Amazônia não é estranha: ao contrário, ela lhe é íntima, mas o narrador opta por fazer jogos textuais que remetam aos estranhamentos dos cronistas coloniais. No entanto, maior que essa sensação de descoberta por parte dos europeus, o que mais chama a atenção é a linguagem poética usada por Ospina para descrever o espaço amazônico:

el bullicio de la selva parece contenido por un gran silencio cóncavo que lo diluye todo pudimos observar que los ríos que desembocan en la gran corriente tenían colores distintos. Ríos amarillos, como se arrastraran comarcas de arenas, ríos verdes, que parecen haber macerado y diluido arboledas enteras, ríos rojos como se hubieran gastado montañas de arcilla, ríos transparentes como se avanzaran por cavernas de roca viva, ríos negros que parecen traer toda la berrumbre de gran talleres de piedra. (PC: 215)

Continuando a descrição, o narrador-personagem informa que alguns desses rios têm fortes correntezas, “*como una avalancha*”; outros correm lentamente, como se guardassem seres fantásticos; outros ainda são remansos engolidos pelo inclemente caudal. O rio e o ser humano começam por ser distintos; depois, aquele passa a vigiar este e, por fim, fundem-se: [...] “*uno es ya esa serpiente sobre la que navega*” (PC: 216).

Se o discurso de pós-moderno de Abel Posse dialoga com o conjunto arquitetural colonial e com textos pós-coloniais, também não deixa de apresentar um espaço distendido, que lembra a configuração espacial em Mário Vargas Llosa, Milton Hatoum e mesmo em Mário de Andrade (que, embora moderno, antecipa traços da pós-modernidade em seu *Macunaíma*). A passagem da ideia de literatura nacional para a de literatura transfronteiriça ou para a ideia de “comarca cultural amazônica” permite abrir os arquivos coloniais, regionais e nativos, entendendo-os como grupos diversos, mas interligados pelos diferentes encontros ocorridos.

Mário Vargas Llosa e Milton Hatoum apresentam tendência para a fusão da narração e da descrição, evidenciando a consciência híbrida de seus narradores. Em *El Hablador*, ocorrem mundo considerada moderna, Florença, onde viu uma exposição sobre os machinguengas; outra ligada ao exercício da metaficção, que emerge da voz do narrador subalterno, o Hablador. Em *Relato de um Certo Oriente*, o que se tem não é propriamente uma faladora, mas uma relatora que reúne, no presente, fragmentos de sua passada história pessoal.

O romance espanhol apresenta uma pseudo-analogia entre o universo ficcional e o mundo de referência, pois, ao reescrever a história de Úrsua e Aguirre, na segunda metade do século XX e com

base nas crônicas de suas viagens, mantém a admiração pelo desconhecido, passando a descrição a ocupar uma dimensão representativa, a partir de uma “ilusão referencial”: a descrição do espaço está ligada à da personagem principal, estendendo-se aos elementos de modelização, fabricando referentes rasos e recaindo na falsa tradução cultural. Assim, se, por um lado, os relatos de viagem estão ligados à dimensão arquitextual da mitologia e o romance espanhol se preocupa em salvaguardar a figura do herói, os romances latino-americanos processam representações intertextuais do espaço.

Há ainda uma tendência pelas imagens pré-hispânicas, como ocorre em Ospina e Sousândrade, que, aos poucos, se vai convertendo na convicção de que não há origem possível, mas sim raízes múltiplas, como acontece em Mário de Andrade, Vargas Llosa e Milton Hatoum.

Em termos gerais, quando não é possível delinear dados concretos a respeito dos elementos descritos, os romancistas contemporâneos dão ao leitor a impressão de um sonho ou fábula, cuja localização precisa dos espaços não interessa. As personagens são mantidas num espaço indeterminado, distanciando-se do paisagismo presente na anterior literatura de temática amazônica. A estereotipação do espaço é substituída pela contemplação do lugar conhecido e se dá, na maior parte dos casos, a partir do devaneio.

3. UNIDADE E DESCENTRAMENTO NA LITERATURA AMAZÔNICA

3.1. Fronteiras Culturais: a representação dos povos e a tradução dos costumes

O discurso ficcional sobre o espaço amazônico e sobre o ser que o habita é feito a partir de códigos culturais variados. Assim, o uso de imagens do espaço e dos habitantes da região amazônica presentes nas crônicas de viagem e na literatura oral nativa produzida pelos escritores contemporâneos rasura as fronteiras culturais rígidas, delineando conduzindo a um *entrelugar* crítico a partir do qual pode ser identificada, conforme Andulza (1987: 3), a consciência mestiça, marcada pela reação às formas de representação estereotipadas, cujo reconhecimento de estratégias conduz a uma desconstrução dos conceitos totalizantes do “Ocidente”.

Mignolo sugere a emergência de um paradigma “outro”, um “pensamento crítico” e utópico, que articula diferentes lugares de enunciação e que surge do esgotamento do projeto moderno. A partir deste ponto, parte-se para uma maior abertura do mundo, que requer uma dupla tradução e o estabelecimento de um mapa dos “*locus* de enunciação” (cf. Mignolo, 2003: 22).

A representação dos povos amazônicos nos relatos de viagem foi estudada, no presente trabalho, observando-se, em primeiro lugar, as condições sob as quais as expedições coloniais e pós-coloniais foram realizadas e, em segundo, como influenciaram na forma de veiculação das imagens das “zonas de contato”. Agora, conjuga-se tal observação à discussão sobre a forma como a ficcionalização de tais expedições em textos pós-coloniais vem propiciando a emergência do pensamento fronteiro ou de tradução.

A redução do Outro a estereótipos, ou àquilo que Said (2004) definiu como “Orientalismo”, é um fato que está ligado à construção da autoridade colonial a partir da criação de discursos fundados em regimes de verdade, manipulando-se conhecimentos e universos epistemológicos nativos e oriundos dos antigos centros. Ao classificar o “Outro” por meio de termos que veiculam a ideia de passado como “inocente”, “tradicional” ou “genuíno” – o que ocorre ainda hoje –, promove-se o enaltecimento da cultura daquele que classifica o “Outro”. A categorização das culturas como autênticas e, por conseguinte, imutáveis, serve mais especificamente ao controle político, fato que tem por fim a desvalorização do “Outro”

Mesmo que os exercícios de tradução cultural pressuponham uma certa intraduzibilidade, eles resultam em relações e trocas que, apesar dos jogos de poder, nunca foram de mão única. Ou melhor: a produção da alteridade ocorre em espaços de encontro e de negociação, característica própria da tradução (Geertz, 1978). Na Amazônia, esse modo de tradução ocorre continuamente, do momento colonial até a contemporaneidade, porque se trata de um espaço fronteiro e multifacetado fundado na “[...] relação entre as condições de produção de conhecimento[...]” e, também, na “forma como o conhecimento de uma cultura diferente é recolocado e reinterpretado de acordo com as condições em que o conhecimento é produzido.” Essas condições “estão profundamente inscritas nas políticas e

estratégias de poder e na mitologia que cria representações estereotipadas de outras culturas (Carbonell, 2008:60).

Por outro lado, os discursos sobre o Outro constituem-se como manifestações de poder elaboradas a partir da perspectiva cultural do observador, destituindo esse “Outro” da capacidade de representar-se a si mesmo. Neste caso, o produtor de conhecimento (um viajante, um artista ou um agente imperial) passa a construir a imagem do ser que considera inferior, incidindo sobre sua alteridade e inserindo-a em modelos conceituais próprios, a partir de estratégias discursivas já institucionalizadas socialmente ou que ele desenvolve, como, por exemplo, a imagem do “bom selvagem”. Forjam-se, assim, representações imaginárias do real por meio de critérios e práticas determinadas por “regimes de verdade”, produzidos no Outro por meio de “múltiplas coerções” que nele produzem “efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2005: 11).

Essas imagens são originalmente construídas em diferentes domínios, da literatura à antropologia, considerando-se que a história das ideias funciona como um complemento necessário da imagologia, pois permite conhecer a cultura de procedência da imagem ou do mito, o que leva à determinação da forma como essa tradução do espaço “Outro” foi estruturada. A tradução carrega, portanto, em seu bojo, um sistema de ideias e ideologias relacionadas a uma cultura ou país, de forma que, como fato cultural, a imagem não pode ser separada de outros elementos da cultura.

Como uma espécie de segunda linguagem, a imagem pode ser pensada através da simbolização, daí passando a ícone, situação em que deixa de ser analógica e passa a ser referencial, expressando uma ideia, um conjunto de valores. Sendo representação de um objeto ou cultura, a imagem é também polisêmica (cf. Brunel e Chevrel, 1989: 138).

Contudo, há ainda uma forma particular de imagem, o estereótipo, que, ao contrário de outros tipos de representação, restringe o objeto analisado, recusando a sua polissemia, oriunda de uma hierarquia existente entre os diferentes universos culturais. O estereótipo agrega elementos da ordem narrativa (elementos do discurso) e elementos de ordem descritiva (características físicas) e, finalmente, de ordem normativa (inferiorização de povos) (Cf. Brunel e Chevrel, 1989: 141). A invenção de seres inferiores e primários foi intensificada com a modernidade, substituindo-se, na oposição *bárbaros-civilizados*, o segundo termo por “industrializados”, fato que Dussel (2005: 60) nomeia como “mito da modernidade”.

Caracterizações como as de povos tradicionais ou autênticos ligam-se à ideia de *cultura* definida por Clifford (1988: 235) como “um processo de ordenação, e de não ruptura. Ela altera-se e desenvolve-se tal como um organismo vivo”. Assim,

para narrar estas outras estórias, as histórias locais de sobrevivência e emergência culturais, precisamos resistir a profundos hábitos mentais e a sistemas de autenticidade. Precisamos suspeitar da tendência quase automática de relegar as pessoas e objectos não ocidentais para passados de uma crescente humanidade homogênea (Clifford, 1988: 246).

Pode-se pensar nas impurezas das tradições autênticas, já que a ideia de povos tribalizados supõe que estes sejam (a)históricos, de cultura coletável. Essa é, aliás, umas das discussões empreendidas por Vargas Llosa, seja no debate público — quando o autor empírico, Mário Vargas Llosa, se manifesta —,

seja na estrutura de *El Hablador* (1987), romance no qual o autor manipula as lendas indígenas buscadas nos relatos de viagem sobre a região amazônica.

Considerando a noção de bárbaro¹²⁹, que, aliás, preexistia à descoberta da América, e a cosmologia cristã, o imaginário europeu agrupou os povos americanos sob essa categoria e incorporou a América como um quarto espaço da criação, fazendo desaparecer culturalmente o continente que antes existia sob nome nativo, *Tawantinsuyu* ou *Anahuac*.

Essa forma de definir o outro liga-se, segundo Barta (1996: 197), à necessidade da cultura europeia de se autodefinir por meio da oposição. Muitas representações relativas à própria Europa, ao Oriente, ou retiradas da mitologia foram transferidas para o continente americano através da leitura que os europeus dele fizeram. Assim, duas figuras se conjugam – a do bárbaro, aquele que não faz parte da cultura do emissor – e a do “selvagem”, aquele que apresenta comportamentos cujas componentes levam à ideia de uma dualidade natural:

[...] *la cultura europea generó una idea del hombre selvaje mucho antes de la grande expansión colonial, idea modelada independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. [...] los hombres selvaes son una invención europea que obedece a la naturaleza interna de la cultura occidental* (Matalia, 2003: 226).

Isso significa que “o selvagem” grego perpassa a Idade Média e o Renascimento, chegando ao Novo Mundo. Mas é no século XVIII que se produz, a partir do discurso sobre o canibalismo, o selvagem artificial de Montaigne e Rousseau, ilustrado, no campo literário, pela personagem “Sexta-feira”, do romance *Robinson Crusoe* (1719), de Daniel Defoe, passando o selvagem e a selva a significarem “*la ley de la jungla*” e “*la lucha por la vida*” (cf. Matalia, 2003: 227).

A este propósito, Bhabha adverte que existe uma tradição que reescreve a cultura do outro:

O outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/ contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional (Bhabha, 2005: 59).

Considerando que esse tipo de abordagem está inserido em um amplo processo de tradução, Ribeiro e Ramalho (2001: 74) consideram que um pensamento crítico deve, tal como nos Estudos Culturais, ser encarado como “um pensamento fronteiro” que se exerce “não para além das fronteiras, mas *na* fronteira” dos discursos históricos, literários e sociológicos. Estas manifestações ocorrem por meio de discursos críticos e literários híbridos, descentrados e ambivalentes (Bhabha, 1998: 9), tratando-se de uma “fronteira enunciativa da qual participam novas vozes, as das mulheres, a

¹²⁹ Mignolo (2007: 43) considera que Las Casas deu, a partir de sua classificação sobre o que significaria “bárbaro”, uma contribuição relevante para o conceito de “raça” recorrentemente utilizado no mundo moderno, identificando a existência de quatro tipos de barbárie: a) os povos de condutas estranhas (“exóticas”) ou violentas, cujo sentido de justiça viesse a ser considerado anormal; b) os povos cujos idiomas não tivessem locução literal com correspondência na língua latina; c) aqueles que não tinham nenhum tipo de governo facilmente identificável pelos europeus; d) os que, apesar de terem todos os outros critérios, não possuísssem uma prática religiosa considerada verdadeira.

dos colonizados”, etc. Considerando esse fato, pode-se afirmar que os textos dos contemporâneos Mario Vargas Llosa, Mário de Andrade, Milton Hatoum, William Ospina e Abel Posse funcionam, ao mesmo tempo, como uma desconstrução das relações coloniais e como uma reelaboração criativa dos mitos e da cultura amazônica. Pode-se observar também que eles dialogam com autores sob a influência de outros momentos históricos, como Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, Gomes de Amorim, Sousândrade, Ferreira de Castro e Ramón Sender. A abordagem feita por Mário, Llosa, Ospina, Posse e Hatoum exige a ultrapassagem, como sugere Santos (2002), das dicotomias senhor-escravo, oriental-ocidental, barbárie-civilização, encontrando, assim, “um lugar de hibridismo”. (Santos, 2002: 51).

Ou seja, este “ato insurgente de tradução cultural” relê o passado e reconfigura-o como um “entrelugar contingente” (cf. Bhabha, 2007: 27), cabendo ao crítico literário pensar, por via do comparativismo, os processos de representação e de ficcionalização da cultura. Assim, considerando que o “[...] *poder de narrar, de decir, de obliterar otras narraciones o de prevenir su aparición* [...]” foi “*importantísimo para la cultura y para el imperio*” (Vega, 2003: 125) e também que as narrativas supracitadas são híbridas, procurou-se, como recomendou Vega (2003: 204), “[...] *detectar las fisuras de esta exportación genérica, por así decir, y [...] identificar sus alternativas locales y autóctonas o sus inevitables metamorfosis*.”.

3.2. A Subalternização do “Outro”

3.2.1. Uma (re)leitura das representações dos habitantes da Amazônia nos relatos coloniais

Os colonialismos europeus começaram por produzir discursos que veiculavam o seu modo de ver o mundo. Esses conhecimentos foram produzidos dentro de uma grelha conceitual, uma “formação discursiva” (Foucault, 2005), por meio da qual validaram-se estereótipos, construíram-se objetos e formas de análise relativas a um determinado tempo e a um espaço “Outro”.

A tradução do “Outro” é um procedimento nebuloso e compreende sempre um processo de realocização cultural e histórica, uma espécie de paródia, e, em certa medida, uma traição de qualquer propósito “original” ou “autêntico” (Chambers, 2001: 49). No texto de viagem, a imagem do outro é, ao fim e ao cabo, um “construto histórico”, favorecendo a reflexão sobre o autor enquanto sujeito marcado pelas fraturas sociais de seu tempo. Assim, se as imagens históricas constituem a “outridade”, a imagologia literária “perscrutará as representações mentais e emergentes deste embate” (Simões, 2011: 149) entre um “Eu” e um “Outro” que é imaginado.

Para Pageaux, a imagologia literária propõe-se, em síntese, à “análise de um conjunto de ideias sobre o estrangeiro tomadas num processo de literarização, mas também de socialização” (Pageaux, 1994: 60). Dessa forma, o seu estudo evidencia o entrecruzamento dos planos memorial, interpretativo e expressivo, revelando alguma ideologia (Pageaux, 1998: 41). Por outras palavras, trata-se, no caso de textos coloniais, da “[...] *representación del subalterno a partir de las posiciones del sujeto, que, a su vez, son un producto de las formaciones discursivas sobre la raza, la clase, el sexo y el imperio*.” (2003: 298).

Pensando a imagologia literária a partir dos estudos comparados, Jean Marc-Moura (1998) estabeleceu uma diferença entre imagens ideológicas e imagens utópicas. No primeiro caso, as imagens do estrangeiro passam pelo crivo das ideologias do escritor, confirmando os estereótipos produzidos

sobre o “Outro”; logo, essas imagens serão arquetípicas ou hierarquizadas de acordo com o papel que, sob uma perspectiva colonialista, será ocupado pelo estrangeiro. As imagens utópicas distanciam-se dos estereótipos, apresentando o estrangeiro como um outro modelo, uma outra forma de ser, podendo as imagens utópicas serem analisadas a partir da idealização da alteridade. Moura (1998: 53) propôs que o *Alter*, “como o outro de um par”, funcione enquanto reflexo da cultura de um grupo; o *Alius*, por sua vez, será uma espécie de outro indefinido, operando-se, por meio do segundo, a recusa dessa mesma cultura.

Essas representações podem servir para qualificar um país, um povo ou um grupo social, podendo promover mudanças nos cânones comunitários ou mesmo incidir na recepção das imagens exteriores sobre uma literatura nacional, interessando elucidar a forma como ocorre a recepção. Na literarização dessas imagens, são necessários ajustamentos que exigem que se ponham em curso velhos e novos processos de recontextualização das identidades.

Atualmente, os críticos têm estabelecido uma diferença significativa entre as concepções essencialista e construtivista de identidade cultural. No primeiro caso, a noção de identidade estava pautada na cultura clássica e tida como algo acabado, aproximando-se do viés totalitário da história e encontrando o seu ápice no holocausto. Nesse contexto, ainda se identificam ligações com a ideia de cultura nacional e diferenças entre o universalismo francês e o particularismo alemão, sendo que, no segundo caso, a cultura nacional tende à homogeneização e ao rechaçamento de grupos que não se coadunem com a nação sonhada. De acordo com Edgar Montiel (2003: 18), a cultura foi considerada o “cimento constitutivo”, “um recurso fundamental do Estado para lograr a coesão da Nação”, mas, praticamente, deixou de ser essência e passou a ser tida como imaginada.

Ainda no que refere à concepção essencialista da cultura, os povos tidos como subalternos foram pensados como parte de um mosaico social, imóveis, retirando-se-lhes o direito de interagir e de se transformar. Ao contrário dos essencialistas, os construtivistas – Santiago (1987), Gruzinski (2001), Bauman (1998), Stuart Hall (1999), Homi Bhabha (1998), entre outros – entendem que a identidade cultural deve ser pensada a partir de um prisma histórico, cuja perspectiva teórica considera a dimensão híbrida, dinâmica e fluida desse conceito, exigindo, assim, a superação de binarismos do tipo “nós-outros” e também que as identidades nacionais deixem de ser pensadas como substantivas. Essas mudanças decorrem de três fatores: o enfraquecimento dos estados-nação, o pós-colonialismo e o pós-guerra, que resultou numa crise de identidades, como Bauman (1998: 19) comenta. No dizer de Stuart Hall, a identidade está em construção, devendo-se manter um certo essencialismo, a “*différance*”¹³⁰, conceito de Jacques Derrida (1963), a que o teórico jamaicano recorre para afirmar que a manutenção de certas diferenças permite entender que não se pode “conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida (...) pois isso impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada” (Hall, 2003: 60). Por outras palavras, o significado da identidade “é sempre diferido ou adiado; ele não é completamente fixo ou completo, de forma que sempre existe algum deslizamento” (Woodward, 2000: 28).

Além disso, as culturas nacionais são confrontadas com pressões contraditórias: de um lado, a cultura global; de outro, os movimentos locais (indígenas, agrários, etc.). Essas recontextualizações

¹³⁰ Neologismo introduzido por Jacques Derrida. Tem o significado de levar os nossos pensamentos ao deferimento (isto é, ao adiamento), à *différance* (isto é, ceder a alguém ou algo), etc. Sob o ponto de vista do dicionarista, trata-se de um conceito que desafia a explicação, pois toda tentativa de explicar é uma tentativa de ir além dos limites da linguagem (Mautner, 2010: 214).

estão fundadas no declínio das políticas de classe em função das políticas interculturalistas, e resultam da contestação do presente, momento pós-colonial, que requer processos vários de descolonização dos países africanos e asiáticos, da emergência de movimentos indigenistas em toda a América, da crise do estado-nação, dos conflitos étnicos decorrentes do fim da União Soviética e da transnacionalização dos fundamentalismos islâmicos (cf. Santos, 1993: 40).

Atualmente, a noção de etnia como similar à de raça é posta em causa (cf. Hall, 2003: 60), seja nos trânsitos artísticos, seja nas políticas nacionais, pela emergência do interculturalismo que reflete, havendo fusão dos dois conceitos. Mignolo (2007: 22) afirma que cultura – uma prática e um processo dinâmico, plurívoco, irreduzível, mediado – e religião correspondem à noção de etnia e também ao conceito de nação. Quando a ideia de etnia cedeu lugar à de raça, principalmente no século XIX, emergiram o estereótipo e o racismo, categorias de classificação do “Outro” que vão para além da cor da pele, chegando a afetar as relações interpessoais (filosofias, modos de vida, religiões, etc.). O estereótipo e o racismo estão, ao mesmo tempo, presentes e ausentes nos textos do *corpus* em análise: embora tanto os cronistas portugueses quanto os espanhóis apresentem os costumes de cada povo, considerando os seus aspectos culturais específicos ao mesmo tempo que classificam cada um deles como “infiel”, “bárbaro” e “preguiçoso”, não manipulam conceitos, mas imagens previamente definidas (cf. Lestringant, 1991: 15). Enquanto os textos podem ser dúbios, as imagens são transparentes, constituindo um vasto campo representativo e remetendo para a realidade.

Nos relatos estudados, especialmente nos portugueses, as viagens do Pará ao sertão do Amazonas, deveras exaustivas¹³¹, impunham aos exploradores a transposição de cachoeiras e o “perigo da invasão do inumerável gentio” (Roteiro, 1856: 7), levando os autores a darem informações pormenorizadas acerca dos povos que habitavam ou tinham habitado a região e, principalmente, sobre as aldeias fundadas pelos portugueses, informando a distância entre cada uma delas e as dificuldades de acesso que eram encontradas no decorrer do trabalho. Vale lembrar que, ao ler essas narrativas, deve-se levar em conta que o caminho e as peripécias da viagem funcionam como elemento revelador de uma verdade íntima e de uma verdade histórica, agregando, ainda, dados míticos, que se colocam sob o mesmo arco discursivo.

Além de darem uma ideia do processo de estabelecimento de colonizadores e da constituição dos aldeamentos, essas narrativas facultam a observação do modo como o poder colonial dispunha dos nativos: “O lugar de Parada, chamado em outro tempo de aldeia de Cajuna, [...]. Presentemente se acha despovoado por passarem para a vila de Chaves os índios que nele habitavam.” (Roteiro, 1956: 17).

As imagens construídas pelos viajantes a respeito dos caminhos percorridos e dos povos encontrados estão fundadas na representação dos costumes. As de Heriarte a respeito dos povos que habitavam as margens dos rios amazônicos indicam que eram muitas as nações e nem todos os nativos estavam dispostos a estabelecer comércio com os portugueses, “*salvo por força*”, quando tropas iam

¹³¹ As mesmas dificuldades são sentidas pelos espanhóis e ficam explícitas em *Descobrió el Río Marañon la Corona de Portugal*: o autor valoriza o fato de Francisco de Orellana ter conseguido sair da região acompanhado de oitenta soldados, mas essa referência aos contratemplos encontrados pelos primeiros espanhóis que navegaram o “Grande Rio” faz parte de uma estratégia discursiva, cuja finalidade é a solicitação de soldados reais para a construção de pontes, transferência de colonos para a fronteira e cultivo na região, o que deveria dar-se nos dois anos subsequentes.

resgatar escravos que alguns povos adquiriam em guerras intertribais¹³² (1956: 178). Falando especificamente dos povos, ele afirma que a província dos águas (omáguas), também chamados de “areas”, estaria localizada na foz do Rio Negro, e era constituída por muitos bancos de areia. Como os demais nativos, os omáguas são classificados como ociosos, informação que é contradita pelo próprio autor quando este informa que as mulheres eram fiandeiras, que este povo cultivava à beira-rio, pescava e produzia grandes canoas de cedro, utilizadas em guerras com outros povos (Heriarte, 1956: 185-186).

E mais narra Heriarte: os omáguas teriam ar imperial, e um cacique governava diversos povos. Já as nações que habitavam o Lago Negro estariam adaptadas ao regime de cheias e às regiões semi-alagadas, evidenciando que as bordas do rio Amazonas eram povoadas, mas, com o tempo, foram abandonadas (em função de guerras com os colonos, estes povos se transferiram para outras áreas); na Ilha de Joanes (Marajó), viviam os Tapuias e Tupinambás; a região a Norte de Belém era habitada por povos “belicosos” (não há especificação alguma sobre que povos seriam estes); na região do Camutá e do “Corupá”, como grafa o autor, vivia um grupo que falava a “língua geral”.

Os tupinambaranas não eram nativos do Rio Amazonas, para onde teriam imigrado do território que então era o Brasil, por volta de 1600, em busca do “*paraíso terrenal*” (para Heriarte, “coisas de bárbaros”), “rompendo e conquistando terras”¹³³ (Heriarte: 1956, 181).

Os muras são considerados pelo autor do “Roteiro” como um povo de má índole. Aliás, por seus ataques aos portugueses, são comparados aos perigos naturais do rio. Além disso, seriam os responsáveis pela imigração de outros povos, como os cataxai e juma, que se teriam transferido do Rio Coari para o lago Taboão (cf. “Roteiro”, 1956: 39). As referências aos informantes funcionam como um modo de sugerir a proximidade com os povos, a fim de conduzir o leitor ao lugar mesmo da experiência. A descrição conduz, assim, à possibilidade de elaboração de um quadro histórico do tempo do narrado.

Heriarte afirma também que, no caso da região do Corupá (atualmente há uma região com esse nome no município de Tabatinga-AM), os seus habitantes, que os jesuítas estariam doutrinando, eram “índios de paz”. Segundo este mesmo autor, haveria ainda uma outra região referida como “Capitania de Bento Maciel”, pouco povoada e com ares doentios, onde provavelmente haveria ouro. Os nativos que habitavam a província de Carapatuba se teriam transferido para o interior depois que Bento Maciel enviara Pedro Teixeira para atacá-los.

Os tapajós, que habitavam a ilha com o mesmo nome, seriam considerados nobres e temidos por outras nações. Viviam no mesmo local os marautus, os aguanas, os orurucuzus e nações que os portugueses desconheciam (cf. Heriarte *in* Varnhagen, 1956: 179). A região próxima ao Madeira seria povoada por inúmeros povos liderados por um único cacique, cuja função receberia o nome Tabapari.

¹³² Embora trate da organização social dos povos amazônicos, alguns aspectos não são referidos (ou, se o são, não são aprofundados), como as guerras e o comércio entre os povos. Heriarte (1956: 84) refere-se ao comércio intertribal em pelo menos duas situações: quando fala dos águas (omáguas ou cambebas), que produziam uma espécie de sal com uma erva que chamavam capinaçu e que vendiam a outros povos; e ao referir-se aos que habitavam a região do “Sorimões”, produtores de canoas, as quais comerciavam.

¹³³ A expressão guarani Yvy *marã e'ỹ* significa "terra sem males" ou "terra sem mal", uma terra sem guerras, sem fome e sem doença. O mito serviu como uma forma de resistência à colonização, favorecendo os deslocamentos pelo território brasileiro.

Os povos “são corpulentos e fortes, agudos de engenho. Fazem grandes curiosidades de madeira, sem terem ferramenta; só com ossos de animais trabalham quanto querem” (Heriarte, 1956: 182).

Todavia, embora os autores do “Roteiro” e do “Roteiro Chorografico” refiram-se às distintas nações, usam a palavra “Índio” de forma geral, como se significasse não diversos povos, com culturas diferentes, mas um só povo, que eles unificam, rasurando a diversidade.

Evidenciando a política de junção de povos pelos colonos em povoações mescladas, os autores supracitados mostram a materialidade da eliminação das diferenças. Por outro lado, facultam importantes informações sobre os povos amazônicos, pois, para representar o que lhes é estrangeiro, filtram os dados, selecionando algumas características, geralmente as negativas. Tais características aparecem unidas às do espaço, de forma que ocorre a representação simultânea do nativo e do espaço amazônico como selvagens, justificando a conquista.

As imagens de Heriarte, de Gomes, dos autores do “Roteiro” e do “Roteiro Chorografico” estão fixadas no primeiro momento do encontro colonial, pois retratam e realçam as diferenças dos nativos em relação aos europeus. Assim, as imagens são analisadas, nesta dissertação, de forma comparada, com a finalidade de verificar as condições de produção destes textos, bem como as ideologias que a elas subjazem.

Verifica-se também que há termos das línguas nativas que são escritos no “original”, veiculando uma realidade estrangeira absoluta a que o leitor tem acesso através da mediação do cronista, que faz o papel de tradutor cultural. Funcionam esses termos como elementos de alteridade, que não podem ser alterados, caso do vocábulo *Paraguari*, usado pelo autor do “Roteiro” para contestar a opinião de La Condamine e sustentar que os portugueses conheciam, mais que os franceses, a realidade local, estando autorizados a falar sobre ela. Segundo o autor do “Roteiro”, La Condamine teria inferido que “pará” significa rio “no idioma geral do Brasil”, “rio dos Guariz”¹³⁴; “pará” significava uma parte do rio, e, não, rio; a palavra correta seria “parauá”.

A mesma estratégia é utilizada em dois momentos por André Pereira (1916: 06), que usa “Sapanara” para se referir a um braço de rio, numa entrada de Francisco Caldeira de Castelo Branco (“entrou a armada por hum braço a que chamam de Sapanara (Sapárá), na parte leste”) e “cotiara”, para falar de uma árvore existente na região:

O rio parece capaz pera mui couzas por ser da largura que digo; as terras muy fertilíssimas com muita facilidade de madeira como as do Brasil e mais avantajadas por serem árvores notavelmente grandes entre as quaes há um páo a que o gentio chama *cotiara*, mui lindamente dibujado e gracioso a vista (Pereira, 1916: 7).

André Pereira (1916: 7) informa também que, entre os franceses que se encontravam com os nativos, havia um que fazia o papel de língua, sendo este o único relato sobre a região onde surge referência ao assunto.

¹³⁴ Neste ponto o autor ainda discorda, mais uma vez, de La Condamine: seguindo a lógica do idioma “brasileiro” o rio deveria chamar-me “Guari Paraná”. (cf. Roteiro, 1856: 42-43)

Os casos citados apontam a preocupação do cronista em explicar os termos. Mesmo assim, o contato com aquele mundo “Outro” dá-se apenas por essa via. As imagens produzidas são, portanto, pensadas “como fazendo parte de um conjunto vasto e complexo: o imaginário, ou melhor, o imaginário social (expressão que fomos buscar aos historiadores), numa das suas manifestações específicas, a representação do outro” (Machado e Pageaux, 2001: 51).

Somente pelo estudo comparativo das imagens é que se consegue revelar os seus contornos. Sendo elaboradas por um sujeito instalado culturalmente num tempo e espaço diferentes daquele do mundo descrito, elas indicam a distância entre a realidade e as culturas diferentes, mas também favorecem o diálogo com outros cronistas que percorreram a região na mesma época ou em épocas diferentes. Em última análise, as imagens têm como ponto de partida o universo simbólico-cultural (cf. Machado e Pageaux, 2001: 53). A contraposição do “Outro” ao “eu” e o uso de termos como “integrar” indicam um desejo de assimilação cultural.

Relativamente ao estabelecimento de uma poética da imagem, é possível identificar dois procedimentos: a inserção de palavras da cultura observada, desconhecidas pelo receptor local, com a clara intenção de explorar o seu exotismo, havendo, em certos casos, confusão conceitual (cf. Machado e Pageaux, 2001: 54), o que Buescu (1997) definiu como “exotismo linguístico”. Essa técnica é usada pelo autor do “Roteiro” quando apresenta os diferentes povos da região ou quando apresenta o significado dos termos nativos:

As línguas são diferentes, humas com pronúncia áspera, e outras suaves. Nas dos Indios da nação Xomana há alguns nomes próprios com significações bem energicas. Chamam ao sol, Syma, o que significa astro calido; à lua, Uaniú, que significa astro frio; às estrelas, Vueté, que significa astro luzente; ao raio, Yuuí, que significa estrondo ou estrondoso; ao trovão, Quiriúá, que significa anuncio da chuva; ao relâmpago, Pelu, que significa coisa pavorosa; à aurora Samatéca, que significa princípio do dia (“Roteiro”, 1856: 51).

Por outro lado, palavras como “infiel”, “selvagens” e “bárbaros” compõem o léxico relativo ao autóctone das Américas, criando uma imagem de longa duração no imaginário europeu. Esses vocábulos serão contrapostos aos termos que correspondem aos povos ibéricos, que podem ser observados, segundo Machado e Pageaux, (2001: 54), nas representações dos espanhóis pelos franceses, marcadas pelos vocábulos “nobreza”, “honra”, “paixão”, “ciúme excessivo” e “loucura quixotesca”. A estes, somam-se os estereótipos dos portugueses criados pelos outros europeus que os caracterizaram pela “indecisão étnica e cultural entre a Europa e África”, o que teria resultado numa “fácil e frouxa flexibilidade às vezes perturbada por dolorosas hesitações”, eram-lhes atribuídos o “fatalismo”, “a inteligência”, “a franqueza”, “a pouca iniciativa individual” e a “lealdade”, traços incongruentes, mas que dariam ao português capacidade de adaptação. Tal significa que “o imaginário a que se integra uma determinada imagem formada por determinadas palavras ou por determinado léxico imagístico, é uma espécie de repositório, de dicionário de imagens” (Machado e Pageaux, 2001: 54).

As imagens traçadas pelos viajantes transformaram-se num “utensílio nocional efetivo” (Machado e Pageaux, 2001: 54) para muitas gerações, correspondendo não a um povo, mas a todos os povos amazônicos e a suas noções culturais e religiosas, o que remete à opção ideológica dos colonizadores e,

logo, a uma política ou filosofia que terá “efeito de acumulação e intercâmbio” (Pageaux, 2001: 54), passando a ter sua própria fortuna crítica ou literária. Foi o que aconteceu com as imagens do canibalismo, retratadas pelos cronistas e atualmente presentes em romances de toda a América do Sul e mesmo na teoria da cultura e da literatura.

Essas imagens estabelecem-se por processos lexicais elementares: uso de palavras-chave que remetem para um sentido de exotismo, por exemplo. No entanto, a leitura de um texto que tende à formação de imagens do estrangeiro não deve estar fundada apenas no estatuto lexical deste, mas apoiar-se também na sua arquitetura, produzindo, assim, uma leitura global.

Considerando o modo como são veiculadas nos relatos de viagem, nota-se que tanto a perspectiva de Heriarte quanto a do autor do “Relato” são utilitaristas. Todos os nativos são “falsos, cobardes, traidores, carniceiros, cruéis, amigos de novidades”, e “seu Deos he a gula e a luxuria, sam homicidas, aleivosos, gente de pouco credito e de nenhuma caridade, sem conhecimento da fé” (Heriarte, 1956: 173). Ressalte-se que, embora as informações sobre o carácter de cada um dos povos apresentados sejam semelhantes, o cronista as repete para cada uma das nações.

Esse procedimento também é utilizado por Heriarte para a descrição dos mitos indígenas, informando, a exemplo disso, que o povo passé costumava quebrar a cabeça dos mortos, jejuar por duas luas e, depois disso, realizar uma grande festa com uma grande quantidade de vinho, durante a qual fazia um ritual de passagem masculina. Esse ritual consistia em manter os adolescentes em uma rede sem comida por alguns dias, depois do que levavam chibatadas e recebiam uma mulher, com quem mantinham relações sexuais e que passava a ser sua esposa principal. (cf. Heriarte, 1956: 174).

Tal como os demais povos, os arauqueses, que habitavam as margens do Madeira, são caracterizados como preguiçosos e idólatras: “he gente pusilanime , e de pouco espirito”, “tem casa de ídolos” e “feiticeiros, que lhes anunciam seus agouros” (Heriarte 1956: 182). A caracterização dos povos incide em hábitos que causam horror e contrariedade aos cronistas, em geral aqueles que dizem respeito ao corpo ou ao modo de produção e organização comunitária, e, de modo intrínseco ao conjunto, à relação com o sagrado, como em:

Todas estas incultas nações têm penção para diferenciarem, horrorizarem; são tantas como seu grande número, porque umas rasgam as orelhas; outras furam os beiços; outras o nariz; outras se queimam com vários cautiços e espinhos, fazendo extravagâncias e lamentáveis debuxos; outros comprimem as cabeças na tenra idade para terem o particular gosto, de lhes ficarem chatas. Acompanham toda esta barbaridade em ocasião de suas batalhas (Braun, 1784: 13).

Como o sagrado e o profano dependem das diferentes posições que o homem ocupa no mundo (cf. Eliade, 2001: 20), o cronista vê esses fatos como negativos, pois as posições ocupadas no mundo pelo homem ocidental são outras em relação ao universo indígena. Nem sempre os aspectos rituais são percebidos como tal pelos cronistas. Ao referir-se, por exemplo, à cerimônia antropofágica, que implica o ato de assar e comer os corpos, Heriarte compara os indígenas a porcos. O mesmo acontece com o filho do inimigo capturado e da mulher que lhe era oferecida: eles comeriam “como se fora leitão” (Heriarte, 1956: 174). Os tupinambaranas foram, portanto, considerados, nesses parâmetros,

traíçoeiros e o povo que mais praticaria antropofagia na região. Mas Heriarte (1956: 175) não deixa de traçar imagens paradisíacas, principalmente quando fala da abundância e fertilidade¹³⁵ da terra.

Contudo, quanto ao modo de reportar-se aos povos indígenas, o autor do “Roteiro” o faz de modo similar quando se refere à existência de povos com cauda entre os homens da nação Uguina. O autor procura averiguar se estes existiam, fazendo, inclusive, com que um missionário assinasse um documento no qual declarava tê-los visto (cf. Roteiro, 1956: 53).

A antropofagia é, aliás, um dos atributos mais imputados aos povos americanos, e se, por um lado, resultou em muitos debates filosóficos e obras de artes, por outro, favoreceu e justificou a conquista das terras e a subjugação dos nativos. No caso brasileiro, a antropofagia foi registrada entre os tupinambás por diversos autores, alguns com experiência de Brasil, outros sem ela. Entre eles, Michel de Montaigne (1774), André Thevet (1557) e Jean de Léry (1578). Léry e Thevet escreveram os seus ensaios apresentando interpretações díspares do canibalismo. Thevet (1958: 199) situa os canibais entre o Amazonas e a Baía de Santos, estabelecendo diferenças entre estes (que se alimentam de carne humana) e os antropófagos (aqueles que comem os seus inimigos em cerimônias ou por vingança), e acentua o carácter bárbaro dos canibais, destacando, igualmente, que a condição canibal seria o principal limite entre o homem e as bestas. Tal distinção entre canibais e antropófagos, feita por Thevet, permitiu a exaltação do antropófago brasileiro em detrimento do canibal das Antilhas.

Léry, que publicou, em 1558, a *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, demonstra maior compreensão do mito, se comparado a Thevet: defende que os Tupinambás praticavam um canibalismo puramente ritual e exógeno¹³⁶, isto é, somente em relação aos inimigos, enquanto os franceses matavam-se entre si por motivos religiosos. Além disso, Léry afirma que os católicos comiam o seu próprio Deus ao praticarem o ritual eucarístico, e apresenta uma explicação simbólica para o ritual tupinambá.

A obra de Montaigne, por sua vez, será uma resposta às de Léry, que era protestante, e aos escritos de Thevet, que era católico. Montaigne invalida a teoria de Léry sem, no entanto, identificar-se com Thevet. Afirma que, ao ingerirem a carne dos inimigos, os Tupinambás comiam a carne de seus antepassados, pois seus inimigos também eram canibais; logo, também poderiam capturar membros da nação Tupinambá.

Montaigne não se detém no massacre, mas no desafio guerreiro a partir das significações do ritual. Lestringant¹³⁷ sustenta que se, por um lado, Montaigne desculpa o canibalismo brasileiro, por outro, redu-lo a um sistema de troca. Foram elaboradas, então, duas formas de explicar o fenômeno: considerá-lo um mero “costume” ou tratá-lo como uma forma de transgressão decorrente de um constrangimento natural (fome, superpopulação, etc.). Montaigne também destaca o estranhamento dos povos europeus em face do que não faz parte de seus costumes, o que resulta na oposição entre a “barbárie” tupinambá e a “civilização” europeia.

¹³⁵ Em concordância com Heriarte, o autor do “Roteiro” afirma que a maior parte dos nativos da região não tinham notícias do dilúvio, nem da criação, mas que tinham lendas que os lembravam. (Heriarte, 1956: 186)

¹³⁶ Lestringant (1997: 100) informa que os tapuias praticavam o endocanibalismo, isto é, comiam os parentes.

¹³⁷ Para Thevet, havia, no ritual antropofágico, uma conotação sexual, já que “as mulheres recebem as entranhas” dos sacrificados (Lestringant, 1997: 92). Assim, “o brasileiro, no caso o tupiniquim da região do Rio de Janeiro, cuja imagem e ferozes proezas foram divulgadas por Thevet, depois Léry, é nesse momento elevado à categoria de tipo ideal”. (Lestringant, 1997: 92).

Considerando esta configuração intercontinental dos iluministas, Diderot (1713-1784) e Voltaire (1694-1778) também se dedicaram ao mito “canibal”. Voltaire narra, após o episódio “Oreillons”, no *Cândido* (1759), a situação de escassez dos selvagens, contrariando a heróica partilha da carne representada por Montaigne¹³⁸. Para Diderot, tratar-se-ia de uma reminiscência do comportamento humano primitivo mantida apenas por hábito (cf. Lestringant, 1997: 212).

Lestringant liga o Amazonas aos antropófagos, incorporando ambos às antigas lendas, isto é, como participantes de um imaginário que funcionava como zona de obstrução relativamente aos impérios ibéricos, ou seja, “uma espécie de zona tampão entre os campos de ação [...] reservados aos dois imperialismos concorrentes.” (Lestringant, 1997: 73).

Com o tempo, porém, o mito transformou-se numa arma retórica para fins de subalternização dos nativos americanos. O termo “canibalismo”, usado como metáfora da construção da alteridade alheia (americana) pelos europeus, transfigurou-se e passou a ser considerado pelos próprios americanos como um traço identitário.

Dessa forma, pode-se pensar no canibalismo como tropo fundamental na construção da identidade latino-americana e, ainda, no canibalismo como resistência cultural, ideia que, no âmbito dos Estudos Culturais, é atualmente vista como equivalente à “transculturação”, à “antropofagia”, à “carnavalização”, à “tradução cultural”, ao “sincretismo”, ao “tropicalismo”, à “releitura antropofágica da cultura brasileira” e, ainda, nas relações entre cada uma destas teorias e as imagens externas do país.

O canibalismo transforma-se em objeto estético, tendo sido representado por autores como Hans Staden, Daniel Defoe, Baudelaire, Flaubert, Gomes de Amorim, Mário de Andrade, etc. Entretanto, para Lestringant (1997: 248), a intensa reprodução do mito pode ter levado ao esvaziamento do real em benefício do simbólico.

Carvajal, Acuña e Laureano de La Cruz (cronistas coloniais, ou melhor, os que primeiro escreveram sobre a região) não se referem à antropofagia nos relatos sobre a Amazônia. Contudo, Heriarte, que participou da mesma viagem que Acuña, a de Pedro Teixeira, faz referência a povos antropófagos. O ritual não é relatado pelos espanhóis, com exceção de um dos cronistas de Pedro da Úrsua e Lope de Aguirre — Alместo de Pradarias, que, ao narrar o encontro com um grupo de índios “brasiles”, informa que eles viajavam em busca de melhor terra que a sua, mas, possivelmente, procuravam “*hantar sus malditos vientres de carne humana, la cual todos ellos comen, y se pierden por ella*” (1968: 92).

No “Roteiro Chorografico”, Braun considera o ritual “terrível”, um impiedoso costume. Porque, não satisfeitos de comerem as carnes de seus inimigos, matam e comem os velhos, e enfermos de sua nação, sem excetuarem os pais, e os filhos; porque mutuamente se matam e comem logo que adoecem gravemente antes que a moléstia os emagreça, como o faziam os antigos Herulos, e algumas nações de Índios, de que dão notícia as histórias da América (Braun, 1784: 62)¹³⁹.

Alexandre Ferreira procura, durante toda sua viagem, identificar os nativos antropófagos e atestar sua existência, afirmando que alguns povos praticavam a antropofagia no furor da guerra e que outros, como os warakênas, do Alto Rio Negro, praticariam o canibalismo por tradição. O viajante demonstra não acreditar na maior parte dos mitos que lhe eram relatados, e critica o fato de a América ter sido

¹³⁸ Este capítulo é sucedido de referências à utopia do Eldorado.

¹³⁹ O cronista informa que usavam “nas superstições, instrumentos, adornos, de penas, nudez, banquetes, bailes, e festas semelhantes às Florais, Bacanaís, e Lupercais dos antigos Romanos” (Braun, 1784: 50).

transformada num ambiente profícuo para a proliferação de muitos mitos europeus, como “seres humanos de formas monstruosas e fantásticas”, “pígmios de três pés de altura”, “gigantes de enorme grandeza” e “povos que tinham apenas um olho”¹⁴⁰ (Ferreira, 1971: 137).

No mais, descreve elementos da ritualística indígena, especificamente dos catauxis ou purupurus, enumerando diversas situações que os índios costumavam festejar e mostrando que, para cada uma delas, eles teriam um tipo de rito. Muitos desses costumes são identificados pelo autor como feitiçaria (fazendo, evidentemente, um juízo de valor): “entre vários costumes dos cambebas é um deles a Feitiçaria, no qual são insígnies os seus Pajés ou Feiticeiros, para fazerem as suas curas e outras imposturas” (Ferreira, 1971: 52).

O missionário Manuel Gomes utiliza, na *Relação de uma expedição do Norte do Brasil, pelo Ceará e Amazonas*, expressões como “aqueles bárbaros”, o que indica que o vocábulo “bárbaro” já possuía uma considerável fortuna nos relatos de viagens sobre a região e, pelo que o texto indica, essa imagem do nativo também circulava entre os colonos.

A este propósito, segundo Juan Gil (1994: 21), desde o século VI, acreditava-se que as bordas do mundo estavam habitadas por monstros, ideia que permaneceu viva até o século XVI, transmitida por Homero, Heródoto, Plínio, Estrabão e Diodoro de Sicília, entre outros, e cujas imagens, na iconografia medieval, “fazem parte de um sistema estável de crenças e de representações que dizem respeito a múltiplos domínios de pensamento e do conhecimento: teologia, história sagrada, mitologia, geografia, cosmografia” (Gil, 1992: 25).

Para Santo Agostinho, a existência de homens em outras partes do mundo separadas por águas colocava em causa a premissa de que todos os humanos descendem do primeiro homem, o que valida a existência de monstros no mundo não conhecido, reduzindo, assim, o absurdo teológico do fato. Dessa forma, subtraindo a raça de monstros da realidade, Santo Agostinho insere-os no sistema de representação da Bíblia e prepara o espírito do fiel, colocando-os no inverso da criação. Ou seja, os monstros interpelam a curiosidade, conduzindo a um novo tipo de saber (cf. Gil, 1992: 32).

Do ponto de vista artístico, a representação dos monstros nega a perspectiva, indo ao encontro da figuração como meio de conhecimento. Portanto, a imagem passa a ser dependente das suas características, estabelecendo, a partir daí, um novo conhecimento, que não é fundado na relação entre seres e signos. Os seres, tão bem dispostos na ordem de sentido medieval, sofrem alterações. Representada pela falta, a imagem do monstro nos mostra o que está para além da materialidade das coisas, fixando o olhar nos sentidos subtendidos, já que a imagem passa a ser positiva e inserida numa categoria, a dos monstros. Opaco e transparente, o monstro paralisa o olhar e suspende a representação. (cf. Gil, 1992: 32).

A imagem, sempre remissiva, aponta para a realidade desconhecida, mas também para uma representação criada por um autor, o que quer dizer que a abordagem desses pontos nunca poderá ser feita em separado, sob pena de que resultados sejam deturpados. Embora se trate de imagens reais, muitas vezes recolhidas em viagens ou expedições, a sua análise incide, ao mesmo tempo, em sua funcionalidade e em seu valor estético.

¹⁴⁰ Jean Delumeau sustenta que os “espanhóis tiveram a convicção de tropeçar por toda parte, na América, nos poderes multiformes do Maligno, mas não desconfiaram de que era o seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões dos seus navios.” (Delumeau, 1978: 162).

Essa atividade era parte do paradigma colonial que criou mundos paralelos, mas que não se comunicavam, introduzindo uma fissura no mundo moderno e criando “entrelugares” (Santiago (1978), conceito que supera os de assimilação e racismo, pois pressupõe um encontro ambivalente. Esses discursos dialogam com os silêncios dos nativos, pois os cronistas falavam por eles, de forma que um estudo adequado da literatura sobre os espaços colonizados promove um ajuste entre as literaturas ocidentais e as das margens, entre as diversas temporalidades, entre a sociedade de produção e as sociedades orais.

3.2.2. O subalterno feminino: da aparência das imagens coloniais à densidade do literário

A subalternização do indígena também está ligada ao lugar que a mulher ocupa no estado colonial e na sua própria cultura. Manuel Gomes menciona abusos sexuais cometidos pelos colonos portugueses: “roubavam e matavam cativando e cometiam adultérios com índias gentias pecados que nós ainda neles compreendíamos” (Gomes, 1621: 7). No entanto, esses fatos nem mesmo são discutidos, pois a literatura brasileira encarregou-se de louvar a mestiçagem oriunda do encontro colonial. Todavia, como a maior parte dos textos coloniais é de autoria masculina, o tipo de representação da mulher é determinado pelo modo como o conquistador (colonizador) vê a nativa, e uma reanálise dessas representações pode acabar por permitir, no dizer de Spivak (2010: 155) uma análise da “debilidade do homem”.

Considerando essa premissa, pensa-se, aqui, sobre o modo como a mulher amazônica — o subalterno por excelência — é representada nos relatos de viagem e nos romances que fazem parte do *corpus* deste estudo sobre a região, o que é feito em três momentos: a) imagens da mulher nos relatos de viagem; b) representação da mulher nos romances sobre a Amazônia continental; c) transculturação dos mitos indígenas ligados à representação da mulher nos romances sobre a comarca cultural amazônica.

No caso da representação mitológica feminina, a perdurabilidade das lendas das mulheres guerreiras vai da literatura aos sambas-enredos¹⁴¹, dos textos de viagem (passando pelo Modernismo, com as Icamíabas de Mário de Andrade) à literatura contemporânea, com a recente publicação de dois livros que evocam o tema – *O Amante das Amazonas* (1992), de Rogel Samuel, e *A Ressurgência Icamíaba* (2009), de Deborah Goldenberg. Se Goldenberg aborda o mito das Amazonas/Uíaras a partir da figura da transformação do povo descrito por Carvajal numa nação aquática, centrando o enredo na história de amor entre uma dessas deidades e um negro liberto que, após a abolição da escravatura, se transfere para a região amazônica, o romance de Samuel faz uso do termo “Amazonas”, mas não insere essas personagens míticas em sua narrativa. O livro é sobre a saga de seu avô, e perpassa todo o ciclo econômico da borracha.

¹⁴¹ “...No templo das mulheres Yaci Uaruá/Ubá, no grande rio onisciente/exaltavam a natureza continente/a terra, a água, o fogo, a mata e o ar./Guerreiras Amazonas, sua fama vem de longe,/atravessou o mundo/e veio para o rio-mar/com feitiço colorido no olhar/belezas de tangas, os guerreiros vão te amar. (“Mulher Guerreira”, de David Jerônimo e Ademar Azevedo, cantada pelo Boi Caprichoso, em 2006. Cf. Cd. Caprichoso – Amazônia Solo Sagrado de 2006).

A lenda das Amazonas tem encontrado lugar nas mais diferentes culturas. Sua origem é, porém, grega¹⁴², e pode ser encontrada, entre outras fontes, nas obras de Diodoro e Estrabão, bem como na Odisseia. Segundo Joana Portela (2002: 105), os homens criaram o mito das Amazonas, compreendidas, no contexto grego, como o “Outro”¹⁴³ em relação ao masculino/cidadão da pólis. A oposição entre grego e bárbaro, corrente na antiguidade, dá, portanto, lugar à oposição entre masculino e feminino.

Sendo a mulher a exercer o papel de “estrangeiro”, foi necessário revesti-la de traços masculinos, para que pudesse desempenhar a condição de cidadã através das suas características guerreiras. As características helênicas são mantidas em todas as versões do mito, das amazonas gregas às americanas: as Amazonas são uma tribo de mulheres guerreiras com atributos masculinos.

A versão americana do mito ocorre pelo encontro dos soldados de Orellana com um grupo de mulheres guerreiras identificadas por eles como as Amazonas. Carvajal (1955: 95) afirma não só tê-las visto em combate, como também ter encontrado um informante que delas deu notícia.

Kupchik (2008: 81) acredita que a difusão do mito foi, na verdade, uma extensão da cultura inca, e que as ideias clássicas se juntaram aos feitos autênticos, pois as Amazonas de Carvajal eram uma espécie de “[...] *reflejo hecho leyenda de una de las culturas más ricas y sofisticadas de todo el orbe precolombiano* [...]” — o das virgens incaicas — “[...] *y su sombra se extendió hasta subyugar a las mentes más reacias a la fantasía*”. (Kupchik, 2008: 81). A notícia da existência dessas guerreiras ter-se-ia espalhado, provavelmente, pelo império espanhol e chegado à região amazônica.

Carvajal narra, na seção “*Las Buenas Tierras y Señorío de las Amazonas*” (1955), um pequeno encontro bélico com as guerreiras, que estavam protegidas por outros povos. Na região, havia sessenta comunidades de mulheres guerreiras, segundo a reprodução que o cronista faz da conversa entre Orellana e um informante nativo aprisionado na ocasião.

O dominicano afirma que as Amazonas guerreavam por dois motivos: para provar a superioridade feminina e para possuir, temporariamente, os homens (com os quais elas encontravam-se “*cuando les vienes aquella gana*” (1955: 105), garantindo, dessa forma, a procriação. Se a criança gerada deste encontro fosse do sexo feminino, era criada e instruída pela mãe; se fosse do sexo masculino, era sacrificada ou entregue ao pai. Segundo o cronista, Orellana teria interrogado o nativo por duas vezes. Na segunda vez, ele teria afirmado que as aldeias das Amazonas estariam localizadas a cinco jornadas das margens do rio. Nesse ponto, há completa coincidência entre a versão de Carvajal e a de Acuña. Este informa que os expedicionários receberam notícias das Amazonas: “*estos Tupinambás confirman las*

¹⁴² Segundo Albin Lesky (1995: 140), o primeiro registro sobre as Amazonas surge em Aretino de Mileto (possivelmente no séc. VII) quando são identificadas como filhas do deus da guerra, Ares. Mas Ares não é uma figura ativa no mito amazônico, “sua paternidade fica confinada a uma esfera simbólica” (Portela 2002: 10). Do mesmo modo, a ascendência materna das Amazonas é oscilante: ora descendem da ninfa Harmonia, ora da Amazonas Otrere (uma das Amazonas da mitologia clássica), ora de Amazo, uma das sacerdotisas da deusa Ártemis. A última forma de filiação faria com que tais guerreiras descendessem, por via indireta, de Ártemis, herdando os seus dotes para a caça, a beleza, a sensualidade, a virgindade, o amor e a dedicação à natureza, recebendo, de Ares, as características guerreiras. Tal fato, segundo Portela (2002: 13), as assenta no limite entre os mundos divino e humano e na condição “mítico-heróica”, habitando, sempre, “nas fronteiras do mundo conhecido”.

¹⁴³ A sociedade das Amazonas não era completamente independente: estavam ligadas à *pólis* grega através dos cultos a Atenas e Ártemis, respectivamente, as deusas da aprendizagem doméstica e da maturação sexual. Ligadas através dos ritos à cultura grega, disfarçavam-se de homens e encontravam-se entre a barbárie e a civilização. Os textos ofereciam-lhes duas opções: a conversão ao casamento e a ascensão ao estatuto de heroínas por meio do aniquilamento. (cf. Portela, 2002: 10-15).

largas noticias que por todo este río traíamos de las afamadas Amazonas. (Acuña, 2000: 197). Mas, ao contrário de Carvajal, Acuña não relata nenhum encontro com as tais mulheres guerreiras; apenas se limita a afirmar que:

[...] *una de las principales cosas que se aseguran, era el estar poblado de una provincia de mujeres guerreras, que sustentándose solas sin varones, con quienes, no más a cierto tiempos tenía cohabitación, vivían en sus pueblos, cultivando sus tierras, y alcanzando con el trabajo de sus manos todo lo necesario para su sustento* (Acuña, 2000: 197).

Um século após a viagem de Pedro Teixeira e também da divulgação do relato de Cristóbal de Acuña, o explorador português Francisco Xavier Ribeiro Sampaio escreveu que muito se comentava sobre “a existência do país das Amazonas americanas” (Sampaio, 1825: 26), citando, inclusive, os cronistas que teriam discutido o tema.

Sampaio não acreditava no mito. Além disso, no ponto em que trata das Amazonas, seu relato é bastante semelhante aos de Acuña e de Carvajal, o que demonstra que as suas informações baseiam-se mais em suas leituras que na observação *in loco*. Embora afirme que a existência das Amazonas do mito grego é obra do imaginário, no caso das guerreiras da Amazônia, o autor entende ter sido uma invenção de Orellana, que, considerado traidor, tentava fugir à condenação. Na opinião de Sampaio, a sobrevivência de mulheres desacompanhadas de homens na selva amazônica era improvável. Por outro lado, registra a existência de mulheres que guerreavam junto com os homens do povo muturicu.

José Monteiro de Noronha (1780) julga incontestáveis as informações dadas por Orellana à Audiência de Quito sobre as Amazonas. Além disso, considera que o fato de nativos de diversas nações se recordarem da existência dessas mulheres é prova incontestável da sua existência. Os autóctones não poderiam ter inventado tal história para despistar os europeus, uma vez que desconheciam as Amazonas dos mitos gregos. (cf. Noronha, 1780: 27).

La Condamine, ao investigar as “*belicosas mujeres*” que Orellana afirmou ter visto, conversa com anciãos de várias nações, que lhe narram histórias sobre as Amazonas. O naturalista conclui que, possivelmente, teria existido no continente uma república de mulheres que não aceitavam homens e que se teriam retirado para o interior, através do Rio Negro. Segundo as informações que lhe foram dadas, as Amazonas americanas usariam como amuleto umas pedras verdes, e eram chamadas de *cuñantesequina* – mulheres sem marido. No capítulo intitulado “*Desdichada condición de las mujeres indias*” (1921: 72-73), o autor sustenta a tese de que as Amazonas podem ter perdido seus usos e costumes ou que, talvez, se tenham integrado a outro povo. Mas também de acordo com La Condamine, poderia ter ocorrido um ajustamento do mito à realidade: em primeiro lugar, havia o fato de algumas mulheres seguirem seus maridos na guerra, ajudando-os na reposição das munições ou guerreando efetivamente; em segundo lugar, parecia-lhe que, quando os europeus chegaram à América, os povos americanos estavam a viver um momento muito produtivo no que se refere à mitologia, o que teria favorecido a rememoração do mito grego ou a criação de um mito americano.

Tal tese sustentar-se-ia na realidade, porque, para o autor, seria quase impossível que uma lenda pudesse ser tão difundida: dos Maianan aos habitantes das montanhas de Cayenne e do Pará, são encontradas referências às Amazonas: os informantes de Kock-Grünberg as situam próximo ao Monte

Roraima, na fronteira com a Guiana Francesa; o encontro narrado por Carvajal teria ocorrido próximo à foz do Nhamundá.

Humboldt, por sua vez, informa que sua equipe encontrou, próximo ao Rio Negro, muitas pedras conhecidas como “*piedras de las Amazonas*” (2005: 336). Segundo ele, para quem “*nada tiene de extraño que un territorio tan desierto haya sido siempre el suelo clásico de leyendas y historias fantásticas*” (Humboldt, 2005: 272), algumas dessas pedras apresentavam desenhos esculpidos e dizia-se que tais ilustrações teriam sido talhadas por uma civilização precedente. O naturalista compara-as com as pedras verdes encontradas em Quito e em *Nueva Granada* (Colômbia e Panamá), comercializadas na Europa por sua capacidade de curar febre.

Em *Von Roraima Zum Orinoco* (1917), Koch-Grünberg recolhe um conto sobre as Amazonas ou “*Ulidzan*”¹⁴⁴, “*las mujeres sin hombres*”. De acordo com os seus informantes, elas eram humanas, mas se teriam transformado em Mauari (demônios da montanha). No passado, viviam perto da Serra “*Murukú-tepe*”, no Lago Parime, mas, com o tempo, dividiram-se em dois grupos: um transferiu-se para o lado oriental do Tucutu; o outro permaneceu no seu lugar de origem. Situando a narrativa no presente, o informante de Grünberg, Taulipang Mayuluaípu, avisa que se, por acaso, um homem aproximar-se do lugar onde mora este povo, elas o apreendem para a procriação. No que refere aos destinos dos filhos, as informações coincidem com as de Carvajal.

O mito das amazonas americanas teve, como se viu, uma grande circulação durante os séculos XVI, XVII e XVIII, podendo ser considerado uma das faces da representação amazônica pelos europeus, que também passou à literatura.

Em dois dos textos românticos aqui analisados — *O Guesa* e *Simá* —, há representações das mulheres guerreiras. Na segunda obra, após saber que a filha foi sexualmente abusada pelo regatão, Marcos decide mudar-se. Diante disso, os vizinhos perguntam-se se a jovem teria decidido reunir “as filhas das Ycamiabas” (S: 56)¹⁴⁵, que viveriam no Nhamundá. Aliás, o termo “*Icambamiaba*” (do tupi *i* + *kama* + *íaba*, que significa “peito rachado”) é mencionado apenas por Cristóbal de Acuña e usado pelos romancistas Lourenço de Araújo e Amazonas e Mário de Andrade. No *Guesa*, como em *Simá*, não se contesta, como nos relatos de viagem, a existência destas guerreiras: “*Passam guerreiras hostes Nbeengabibas:/Dos ramos s’elevando amedrontadas/Dos ramos se elevando amedrontadas / Olham as moças-aves refulgentes / Negro o arco, as arazóias flutuadas /O alvar no peito sorridor crescente.*” (Canto III, col. 19, vv. 24-25).

No entanto, para além de apresentar o mundo quase intocado das Amazonas, o narrador do poema registra a realidade das mulheres americanas: “*hoje mesquinha,/ Resplandecem dias luz, noites s’enturvem,/Erra a triste cabocla e vai sozinha:/Sem pátria ter, sem honra e sem defesa,*” (Canto III, col. 14, vv. 2-3). Tudo isso decorria da forma como a cultura e a religião nativa tinham sido profanadas:

¹⁴⁴ *Ulidzan* e *Icamiabas* são as únicas terminologias nativas registradas pelos europeus que escreveram sobre a Amazônia para designar a lendária nação de mulheres guerreiras. Já o nome do cacique das Amazonas é grafado por Carvajal como *Cuniapuyara*; por Acuña como *Coroní*; por Hutten como *Orocomay* e por La Condamine, como *cuñantensecuina*. Evidentemente, não se trata de palavras genuinamente indígenas, mas são termos adaptados de acordo com a percepção fonética dos viajantes que as grafaram.

¹⁴⁵ No romance *El Quijote de El Dorado. Orellana y el río de las Amazonas*, de Demetrio Aguillera-Malta, texto já mencionado no capítulo 2, o narrador refere que o cacique “*Aparia les advertió sobre la presencia de las Amazonas, que llamavam Coniapuyara, o sea, grandes señoras.*” (Aguillera-Malta, 1964: 103). O narrador descreve as Amazonas como altas, esbeltas e “*quase totalmente desnudas*”. (Aguillera-Malta, 1964: 45).

“– Sacro fogo dos templos, apagaram; / Sacras virgens do Sol, prostituíram / Aos santos sacerdotes dispersaram nas serras – d’elles a seus cães nutriram.” (Canto XI, col. 22, vv. 27-30). Opondo-se à representação idealizada da mulher, o poeta alude à Paraguaçu, Moema, Lindóia, Coema, Moreninha, Marabá e Marília, criticando, ao mesmo tempo, a representação literária da mulher do Barroco ao Romantismo. Coccagna (2004: 132) afirma que a referência a essas personagens femininas relativiza “alguns dos canônes estéticos operantes no indianismo literário, notadamente os baseados na idealização das personagens indígenas”.

Fazendo uso dos arquétipos da mitologia e ironizando a sua adoção pelos viajantes europeus que os reconheceram em locais desconhecidos, o narrador de *Macunaíma* comenta o primeiro encontro entre Ci e o “herói da nossa gente”:

“Logo viu pelo peito destro seco dela, que a moça fazia parte dessa tribo de mulheres sozinhas parando lá nas praias da lagoa Espelho da Lua, coada e pelo Nhamundá. A cunhã era linda com o corpo chupado pelo vício, colorido com jenipapo.” (M: 19)

Macunaíma tenta dominar a Icamiaba, mas não consegue, uma vez que ela conhece a arte marcial, o que faz de Ci uma legítima filha de Ares. Por isso, o herói necessita da ajuda dos seus irmãos, um ato que representa, ao mesmo tempo, o desejo de dominação que o homem tem em relação à mulher e a aspiração dos ocidentais (ou ocidentalizados) de dominar o “mato-virgem”, que desenha, neste romance, a fronteira entre o mundo selvagem e o não-selvagem.

Os dados provenientes dos textos coloniais e clássicos são artisticamente elaborados a partir de uma crítica aos discursos coloniais e da transculturação destes dados no romance *Macunaíma*. Por outras palavras, ao colocar as Amazonas em contato com o herói nativo, Mário de Andrade faz com que ocorra o que Spivak (2010: 22) considerou uma “*conexión entre el juicio estético y el reino de la razón teórica: el sujeto representa un objeto para la cognición – el arte permite el juego sin fundamentos del concepto de naturaleza – por medio del cual es posible conocer cosas.*” (2010: 22).

Através da hibridização proposta por Mário de Andrade, são explicitadas tanto as características das Amazonas e de Macunaíma, ambas personagens míticas, como a leitura dos discursos coloniais e do modo como estes foram recebidos no continente americano, dando-se primazia aos mitos externos — geralmente aos da literatura clássica grega — em detrimento dos mitos nativos, o que fica explícito no fragmento em que Macunaíma informa às Icamiabas que, em São Paulo, elas eram conhecidas por Amazonas e cavalgariam “ginetes beligeros”, vindos da “Hélade clássica” (M: 56). Isso funciona como uma espécie de exercício de desconstrução do excesso de valorização de tudo o que era externo: “Muito nos pesou, *Imperator* vosso, tais dislates de erudição porém heis de convir conosco que assim ficais mais heroicas e mais conspícuas, tocadas por essa platina respeitável da tradição e da pureza antiga.” (M: 56)

A representação mítica da mulher ocorre também em autores pós-modernos, como em Ospina, Posse e Hatoum. Em *Diamón*, Lope de Aguirre e seus soldados passam uma longa temporada na terra das Amazonas, descrita pelo narrador como uma região urbanizada, onde havia muitos monumentos fálcos nas praças. As guerreiras são caracterizadas como “*atleticas e sorientes*” (D: 63), mas, inicialmente, não estavam ao alcance das mãos. A estadia dos *marañones* foi combinada como um assunto de estado entre a rainha das Amazonas e Lope de Aguirre, o chefe da expedição, numa negociação seguida de

uma cerimônia erótica, acompanhada por canções. Os rituais duraram dias, até que os hóspedes aprendessem a beijar e superassem “[...] *el abismo del medo – ancestral en el hombre blanco – a la antropofagia, el miedo a la traicionera castración [...]*” (D: 67). Mas, com o tempo, o grupo masculino cansou-se, e, conforme o pensamento da personagem Lope de Aguirre, “*como se si hubieran transformado en un harto de maridos...*” (D: 71), alguns agrediram as mulheres, outros pensaram em vendê-las como prostitutas “*en los burdeles de Cashba de Teuán*”¹⁴⁶ (D: 71). Mesmo diante desse impasse, as princesas exigiram que os expedicionários cumprissem a última parte do ritual: nadar em uma noite de luar até o centro do lago Yacihuara, onde se produzia a “*Muirakitán*”: “*la sustancia magica de los amuletos que cada princesa llevaba colgado al pecho. Fuente de vida, impulso.*” (D: 72). Cumprida essa tarefa, como eram “*incapacitados para la paz*” (D: 73), os “*marañones*” partiram.

Em *El País de La Canela*, o narrador de Ospina afirma: “[...] *es muy posible que por el reino de las Amazonas pueda entrarse también en el país del Hombre Dorado, pero yo que estoy harto de verlas te digo que estas tierras están hechas para enloquecer a los hombres y devorar sus expediciones.*” (PC: 53). O narrador menciona também que ouviram falar das Amazonas – as *Coniu Puyara* – pela primeira vez quando estavam hospedados na província de Aparia, onde os informantes falavam de “*muchas*” e “*feroces*” (PC: 166) guerreiras. O encontro deu-se nas seguintes circunstâncias: enquanto estavam dentro do barco, um dos soldados disse aos demais que a praia onde se encontravam estava cheia de mulheres armadas, fazendo-se, então, várias conjecturas sobre a sua real existência. Quando Orellana afirmou, referindo-se às guerreiras clássicas, que aquele seria um lugar demasiado “*exótico*” para encontrar as “*Amazonas*”, o simples uso do termo teria feito com que “*una circunstancia causal de um choque con pueblos de la selva*” (PC: 201) fosse transformada numa “*posibilidad fantástica*” (PC: 201).

O narrador de *El País de la Canela* desenvolve um diálogo com a mitologia clássica, afirmando que o grupo passou a falar de tudo o que conhecia sobre as guerreiras e, por fim, Gaspar de Carvajal deu-lhes informações sobre o modo como elas foram retratadas nos textos de Estrabão e Diodoro. Toda a conversação é perpassada pela fantasia dos soldados, de acordo com a qual essas mulheres preferiam viver solitárias por não terem descoberto os homens, problema que eles se encarregariam de resolver. Mas, ao referir que, quando o dominicano conversou com os soldados, estava convalescente da perda de um olho numa batalha, o narrador coloca em cheque a veracidade do relato de Carvajal. O mesmo ocorre quando o narrador afirma que nem sempre Orellana compreendia o que o nativo capturado lhe dizia e que, precisamente, “*aquella noche sus palabras, o nuestra interpretación de sus palabras, llenarán de magia y de asombro la vigilia del barco*” (PC: 204). Ainda exercitando a desconstrução do discurso de Carvajal, o narrador declara que um grupo de soldados que se perdera na selva teria voltado falando de “*pueblos e gentes diminutas que habían en las raíces de los árboles*” (PC: 211), concluindo que, durante a viagem, aconteceram tantas coisas, que já não sabiam, exatamente, o que tinham visto, pois os maiores perigos não estão na selva ou no rio, mas “*en el choque de nuestras mentes con la selva y el río*” porque “*la selva puede ser oscura, y enmarañada, pero el río es camino inmenso y abierto*” (PC: 211).

Outro elemento presente em *El País de la Canela* que faz com que o relato de Carvajal sobre as Amazonas americanas pareça uma construção é a carta enviada pela personagem Oviedo (que ouviu a história do narrador-personagem de quem era professor) a um cardeal e poeta em Roma. Quando recebeu a carta, enviada pelo narrador, o cardeal leu-a para os seus colegas, que não teriam dado

¹⁴⁶ Em *A Casa Verde*, de Vargas Llosa, a principal atração do prostíbulo localizado na cidade de Piura, entre o deserto e a selva, é precisamente “a Selvática”, uma jovem oriunda de Santa Maria de La Nieva, povoado localizado na floresta.

importância ao descobrimento do Rio e a nada que fosse novidade, atentando somente para a possível existência das guerreiras e criando a hipótese de que viveriam na Atlântida.

Num capítulo de *El Pais de La Canela*, “Coniu Puyara”, trata das mulheres guerreiras, indicando, ao modo dos relatos de viagens, a localização do povo e as suas características físicas e comportamentais. Os únicos inimigos que elas perdoariam seriam os capturados para as temporadas amorosas: “*talvez solo por eso los hombres se dejan capturar de nuevo en la siguiente escursión*”, considerando que a guerra seria “*mas una ceremonia que un combate mortal*.” (PC: 209).

Ramón Sender também menciona em seu livro o encontro com as Amazonas: o narrador, porque supõe que esse grupo tivesse desaparecido pelo fato de o matriarcado ter chegado a extremos, contenta-se em dizer, transcrevendo trechos lidos em Carvajal, que, quando passaram pelo local onde Orellana teria encontrado as guerreiras, os soldados tiveram a esperança de vê-las.

A narrativa é, por isso, interrompida para recordar que, na viagem de Orellana, as guerreiras teriam ferido Frei Gaspar de Carvajal, como se adivinhassem que fizera votos de castidade. Esse entrelaçamento entre narração e referência à crônica dá o tom do capítulo. Além disso, há vários tipos de intertexto ou mesmo acréscimos de dados em relação às crônicas coloniais. Informa-se, por exemplo, a extensão da província ou que o nome do povo variaria. Os povos nativos que estavam no local dançavam um “[...] erotismo religioso [...]”, comenta o narrador.

Os comentários mostram que o tempo do narrado não é o mesmo que o do sucedido, indicando sempre que, embora se notasse “[...] *a primera vista que eran ellas quien mandaban y no los hombres* [...]” (LAE: 245) e que surgissem armadas, as guerreiras só os atacaram por defesa, pois [...] “*las circunstancias de haber hombres llegados de otras latitudes hacia alguna novedad* [...]” (LAE: 245). Era por essa novidade que algumas dançavam, mas os espanhóis não compreendiam a sua linguagem. Por sua vez, elas não entendiam a atitude de desrespeito dos espanhóis, já que todos as estimavam naquele território.

Outra marca captada pelo olhar masculino é o fato de as Amazonas preferirem as filhas, abandonando os filhos, uma preferência que parece reproduzir às avessas a sociedade patriarcal, onde a preferência recaía nos filhos homens, pois, nesse tipo de sociedade, os homens tiveram, por muito tempo, a preferência pela prole masculina. Além disso, as Amazonas eram governadas por uma rainha, não por um cacique, e os homens dos povos vizinhos estavam proibidos de sair à noite, sob pena de serem sacrificados. Aqueles que desobedeciam e entravam nos reinos delas voltavam para casa envelhecidos. Poucas são as referências a mulheres reais nos relatos espanhóis, de modo que a representação dos nativos tende sempre para a coletividade. Entre essas poucas referências, há registros a respeito dos costumes ligados à gravidez e à entrada na puberdade (marcada por ritos de passagem).

Além disso, o narrador comenta que, através de marcas físicas, esse povo costumava separar as mulheres casadas das solteiras, informando também que, pelo fato de a inserção de cada filha na puberdade e na vida adulta ser muito trabalhosa, mulheres *guaicurus* não estavam dispostas a ter mais de dois ou três filhos.

O modelo patriarcal importado para a América por seus colonizadores e a representação da mulher nativa pelos agentes imperiais resultou na imagem da mulher americana como submissa e pronta para qualquer ato sexual que lhe fosse proposto.

As políticas pombalinas para a região amazônica favoreciam os colonos que se casassem com mulheres nativas, sobretudo em se tratando daquelas que tivessem sido batizadas. Essa situação é

ficcionalizada por Lourenço da Silva Araújo e Amazonas em *Simá*, através de uma intriga que envolve elementos como os resquícios da luta pela delimitação das fronteiras entre portugueses e espanhóis, o direito dos colonos de se casarem com indígenas e, principalmente, com as mamelucas que escolhessem, afastando-as da cultura nativa. Como foi afirmado anteriormente, a mesma temática surge em *O Guesa*, em cujas páginas o narrador épico recua em direção ao tempo das descobertas, considerando que a profanação das virgens incaicas é o marco inicial dos abusos contra a mulher indígena.

Quanto ao romance de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, tanto Simá como Iaiá são mestiças. Simá, neta de Severo/Marcos, filha de Régis e Delfina, uma mameluca, é criada como se fosse filha de Severo, recebendo educação cristã na missão de Bodoquena. A personagem é descrita pelo narrador como “uma virgem”, “um botão prestes a desabrochar”. Por outro lado, Iaiá é filha de um português com uma mameluca, e, por isso, considerada branca, “uma forma de atenuar os traços indígenas”, segundo o narrador. Apesar disso, os traços físicos denunciavam o que o narrador considera “essa feliz ascendência” (S: 86). Ambas são caracterizadas como muito prestativas; Iaiá jovial, Simá melancólica.

O drama passa-se em torno do casamento de Simá com Domingos de Dary, a quem os brancos das ovações habitadas por colonos opunham-se, porque as jovens indígenas, educadas sob os preceitos cristãos ensinados nas missões, estavam destinadas ao casamento com os colonos. Como o padre que educara os noivos não se opunha ao enlace, Régis e Loiola convencem o missionário da aldeia colonial vizinha, Santa Isabel, a submeter Simá a um período de reclusão para reeducação, alegando que Severo tinha permitido que a cerimônia de noivado de sua filha fosse feita de acordo com a tradição manau. Tal fato leva-o a aprisioná-la, para que esta volte a receber educação cristã. Um dos caciques, que fazia uma leitura bastante realista da situação dos manaus, considerando que essa era “mil vezes inferior à do escravo” (S: 220), utiliza-se da revolta de Severo para conseguir o seu apoio na luta contra os colonos, argumentando que até o direito de constituir família lhes era retirado, pois suas filhas lhes eram retiradas “para cevo da brutal sensualidade de nossos dominadores” (S: 220). A condição de mulher indígena é evidenciada pelo narrador em diversos pontos da narrativa e mesmo pela própria Simá quando, após sua prisão, o missionário a questiona sobre sua reputação, e ela lhe pergunta por que pretendia negar à mulher indígena o direito de defender a sua dignidade (S: 210).

Segundo o narrador, “a parte romântica se acha de tal forma entrelaçada à histórica” porque a pretensão de um sacerdote de separar dois amantes e também dos colonos de se casarem com as mulheres indígenas fez com que, recorrendo à personagem de Homero, Domingos pudesse ser considerado um “Menelau, genuinamente manau”, que teria incendiado três aldeias por causa da simples pretensão de um padre de separá-lo de sua amada.

Um dado que, transpondo as fronteiras do mítico, chega ao histórico é o emprego da mulher como vetor de difusão do cristianismo, fato retratado por Gomes de Amorim em *Os Selvagens*. No terceiro capítulo, em que se narra o cortejo que os mundurucus fazem acompanhando o Padre Félix até a aldeia onde vivia (Santarém), a nativa “Flor do Cajueiro”, prometida do cacique Pang-Up, é dada por este ao Padre Félix como uma prova da alta lealdade e hospitalidade: “— Flor do Cajueiro — Volveu o índio, correndo também as mãos pela cabeça dela; de agora em diante, o tio Félix é o teu senhor, Pang-up oferece-te a mais formosa das mulheres para a tua companheira.” (OS: 32). Embora “outras índias ladinas e domésticas” (OS: 32) maliciassem e rissem do ocorrido, o Padre Félix aceitou a oferta com o desejo de evangelizar a jovem e casá-la com o cacique, para que passasse a ser a catequista de seu povo.

A jovem passou a chamar-se Maria e seu esposo Manuel. Depois de algum tempo, por estar enfermo, o padre precisou distanciar-se da aldeia, e, a partir daí, os guerreiros se recusaram a ouvir as palavras de uma mulher. O narrador não perde nenhuma ocasião para afirmar que, mesmo nas situações em que não estava de acordo, Maria obedecia ao marido, como o Padre Félix havia ensinado. Por força da aculturação, ela se apresenta de forma superior quando os mundurucus visitam a cidade de Santarém, onde havia coisas desconhecidas pelos guerreiros. O discurso civilizacional é posto, então, na boca da personagem:

O branco é santo; não quer cativas. Eu já me não chamo Flor do Cajueiro; fui batizada com o nome de Maria. Aprendi a falar a língua dos brancos e dos índios mansos; sei quem é o Deus verdadeiro, e venho explicar ao chefe os mistérios desse grande Tupã que traz ao pescoço. (OS: 70).

Esse discurso indica que os costumes e a religião ocidentais são considerados superiores pelo narrador, que também vai qualificando, ao longo da narrativa, a cultura dos mundurucus (e de outros povos nativos) como “bárbara”, o que fica claro quando, enfermo, o missionário é obrigado a abandonar a taba do povo mundurucu: “Deixo-os suspensos entre o céu e terra, entre a civilização e a barbárie!” (OS: 70).

Surgem, ainda, no romance, mais algumas personagens femininas: a ingênua Gertrudes, filha de Flor de Cajueiro e irmã do protagonista, Romualdo Guataçara, e algumas mulheres não índias, de notória perversidade. Como a mãe, Gertrudes é doce, admira o irmão, e permite que ele pense por ela. Como outras indígenas da ficção, Gertrudes salva um estrangeiro da morte, o francês Alberto de Lacroix, quando este tinha sido sentenciado por um grupo de guerreiros de outra taba mundurucu: ela impôs-lhe as mãos, o que determinava, sendo ela virgem (e, neste caso, descendente do grande chefe do seu povo, Woipaigupi), que o prisioneiro lhe pertencia. Lacroix trai a confiança dos jovens irmãos mundurucu, une-se aos cabanos (que tinham matado o missionário que criara Romualdo) e, por fim, assassina a jovem, para lhe roubar as esmeraldas que a nativa havia recolhido no Rio Arinos.

Diferentemente de Gertrudes, Ângela, “a filha civilizada de um descendente dos índios manaus” (OS: 165), que se apaixonou por um desterrado que cumpria pena na vila de Tomar, Ambrósio Aires Bararoá, é perversa e o destruirá. Esse amor encontrou um “obstáculo terrível”, a paixão do comandante do posto, apoiada pelo pai da moça, um natural que se honrava mais com as pretensões do comandante que com as de Bararoá (OS: 165). Vendo o seu amor ameaçado, Bararoá prometeu à amada e às autoridades que expulsaria os cabanos da Província do Amazonas, o que cumpriu. Esse feito levou o governo a admiti-lo como comandante do Alto Amazonas. A partir daí, a personagem tornou-se ambiciosa de glória e dinheiro.

Romualdo Guataçara (por quem os cabanos tinham matado o Padre Félix, que o educara, e também destruído o seu povo) aliou-se a Bararoá, que encontrou próximo ao rio Arinos. Romualdo pediu-lhe que Gertrudes seguisse com eles, mas a presença dela entre os soldados desestabilizou o grupo e despertou suspeitas de uma paixão por parte de Bararoá. Retornando à cidade de Manaus, Ambrósio Aires providencia casa e cuida da educação da jovem, surgindo rumores de que Gertrudes era sua amante. Esse fato causa a fúria de Ângela, sua noiva, levando-a a arquitetar um plano de vingança:

entrega o amado aos cabanos e aos soldados conjurados e se lança ao rio junto com o filho que levava no ventre, de modo a fazer com que a descendência de Bararoá desaparecesse.

Como se vê, nesse romance, a mulher exerce uma função destruidora: a presença de Gertrudes desestabiliza as relações entre os soldados e o comandante. Ângela é a responsável pela ruína de Bararoá; Flor do Cajueiro, convencida pelo Padre Félix de que os costumes de seu povo eram bárbaros, esforça-se por ensinar aos membros de sua taba os hábitos da nova religião, funcionando como agente de cultura externa.

Em *Simá*, *Os Selvagens* e *O Guesa*, criados no imediato momento pós-colonial, a personagem feminina é construída, até mesmo pela estética romântica que a enforma, em pares opostos, mas que reproduzem a representação tradicional da mulher: perversa, no caso da não indígena (a mestiça Ângela) e ingênua, no caso das nativas (Simá, Gertrudes e Flor do Cajueiro), todas, no entanto, sujeitas às leis de um local desestruturado pela recente colonização.

Já nos romances modernos, identificam-se dois tipos de diegese: aquelas que tendem à representação da falta de mulher nos seringais (romances do “ciclo da borracha”), e romances que buscam a estetização da Amazônia (no caso brasileiro, romances sob influência estética da Semana de 22).

Em *La Voragine* (1924), José Eustasio Rivera transfere para a narrativa a visão que o homem de sua época tem sobre a mulher, bem como fatos ligados ao abuso sexual cometido contra as indígenas durante o *boom* da borracha na Colômbia. Após o roubo de Alícia e Griselda para obrigá-las a trabalhar nas estações de extração do caucho em zonas fronteiriças, Arturo, desesperado, triste e com seu ego masculino ferido, encontra apoio nas palavras do amigo Franco (marido de Griselda), que o convence de que “[...] *eran dos vagabundas y que con otras mejores las reemplazaríamos, estalló mi despecho como volcán, y, saltando al potro partí enloquecido para darles alcance e muerte.*” (LAE: 102). Tal afirmação por parte da personagem indica que a única condição destinada à mulher era a de esposa, e a simples suspeita de que tivesse deixado de lado essa função transformava-a em “vagabunda”.

No entanto, ao empreender uma viagem em busca de Alícia, Arturo ouve histórias sobre roubos de pessoas (nas vilas próximas à floresta) para trabalho nos seringais; conhece os “haréns” de alguns seringalistas, compostos por adolescentes indígenas, e verifica que, naquele local, a mulher era tida como mais um dos bens de troca dos armazéns das estações de recolha da borracha, concorrendo para o aumento das dívidas dos trabalhadores. Essa situação fica clara no momento em que um dos capatazes da estação de extração de borracha “*La chorrera*” diz aos seringueiros: “*Los que están pidiendo mujeres, sepan que en las próximas lanchas vendrán cuarenta, oídlo bien, cuarenta, para repartirlas de tiempo en tiempo entre los trabajadores que se distingán.*” (LAE: 169).

Em *A Selva*, a mulher é uma ausência¹⁴⁷. Os diálogos sobre a figura feminina giram sempre em torno da “falta de mulheres” nas zonas de produção da goma elástica e das dificuldades que estas gerariam se estivessem no seringal. Geralmente, os seringueiros abandonavam noivas e esposas no Ceará e iam para os seringais, sendo os que tinham família no Nordeste os preferidos dos seringalistas, pois, em face do desejo de voltar para o Nordeste, produziam mais e rapidamente. Assim, as únicas

¹⁴⁷ Aliás, como já foi referido, o tópico da falta de mulheres é muito comum nos romances do ciclo da borracha: em *Beiradão*, os seringueiros que se casassem com uma viúva herdavam a dívida do marido morto; em *A Selva*, Lourenço é morto por uns seringueiros que desejavam sua filha. Diante da tragédia, o narrador comenta: “Alberto quedou-se a observá-la. Era dez réis de gente, corpiço por desabrochar, braços franzinos, aos quais se oferecia uma boneca – e só um cérebro desvairado pensaria que ela tinha também um sexo.” (AS: 194).

mulheres existentes no seringal Paraíso eram a esposa do guarda-livros, Dona Iaiá, a filha e a esposa do caboclo Lourenço, e a mãe de um dos seringueiros (com saldo), Nhá Vitória, que lavava a roupa do seringueiro Juca Tristão e dos demais funcionários do escritório do seringal.

Em termos gerais, essa literatura com tendência engajada (a de Ferreira de Castro e a de José Eustasio Rivera), que fala da época da borracha, apresenta não apenas a condição dos seringueiros, mas também a da mulher na zona de fronteira amazônica: por um lado, ela era considerada um estorvo na produção dos seringueiros; por outro, era um “mercadoria” de troca que servia como um incentivo para que os trabalhadores produzissem mais. Essa tendência quase documental da representação da realidade opõe-se à da Semana de Arte Moderna, que tende a transformar a Amazônia num território simbólico e torna invisíveis as duras condições sociais vividas na região.

Em *Macunaíma* (1924), a violência doméstica tem lugar. No início da narrativa, Sofará deixa de cumprir com as suas tarefas por estar cansada de “brincar” com Macunaíma, o que leva o marido a agredi-la: “Jigüê enquizilou e depois de catar os carrapatos deu nela muito. Sofará aguentou a sova sem falar um isto”. (M: 10). A situação se repete no dia seguinte, e o narrador reitera a conformação da moça: “Sofará aguentou a sova com paciência” (M: 11).

A cena é ainda seguida de uma passagem de antropofagia, na qual a violência em relação à mulher é minimizada: Macunaíma bate na cabeça de Sofará com um pau, fazendo-a cair aos seus pés e abocanhá-los. Esse gesto leva o herói a um intenso prazer. Como comenta o narrador, “chorando de alegria tatuou o corpo dela com o sangue do pé dele e engoliu” (M: 11).

As mulheres da vida de Macunaíma são marcadas por um padrão de sacrifício e de serviço: sua mãe¹⁴⁸ cumpria tarefas de mulher, como dar à luz, criar os filhos e ralar mandioca (cf. Cozi, 2010: 93). O destino de Ci não será diferente: é ela que, ao ir à caça e à guerra, garante o sucesso e a tranquilidade do companheiro. Mas, como afirma André Luis Cozzi (2010: 93), “Ci, como mulher, continua a ser o símbolo da natureza indomada. Seu comportamento é violento, assassino, dissimulado e sexualmente insaciável”. Após sua morte, a personagem transforma-se na Beta do centauro – *kunawá*. Segundo significado recolhido por Kock-Grünberg, *Kunawá* também é o nome de uma planta com poderes mágicos, e o seu leite era usado para trazer sucesso na caça.

Gilda de Mello e Souza observou que: “[...] como cada uma dessas designações, Imperatriz do Mato-Virgem, Icamiaba, amazona, implica uma série distinta de atributos, a figura de Ci acaba se esfumando numa névoa imprecisa que cabe ao leitor dissipar” (Souza, 2003: 34). Quer isso dizer que Ci é criada pelo autor a partir de uma série de características de outras personagens femininas de origem vária.

Todas as demais mulheres que se relacionam com Macunaíma – Suzi, Iriqui, Sofará e a filha de Piaimã – passam pelo mesmo processo de morte e transformação simbólica. A morte e transformação do herói, porém, será planejada e executada por duas das principais figuras míticas do lendário amazônico, Vei e Iara. A segunda remete para o mundo aquático, a primeira para o celeste, e as duas para a “natureza ambígua da mulher, símbolo materno e sexual, instrumento de prazer e de destruição”. (Souza, 2004: 91).

¹⁴⁸ Entre Macunaíma e sua mãe, parece haver uma luta pautada no mito do Jurupari: é após a morte dela que o herói se casa e se muda para São Paulo, conhecendo outros mundos. Além disso, sua mãe, como a do Jurupari, transforma-se num elemento constelar.

Subvertendo os relatos de viagem quando estes, influenciados pelo cristianismo, consideram errôneo o modo como os nativos encaravam a sexualidade, Macunaíma mostra¹⁴⁹ como os dois mundos a veem: no Mato Virgem, a relação é livre; em São Paulo, demonstra que a mulher está ligada à instituição do casamento ou à prostituição. Macunaíma afirma que os habitantes da cidade não obtinham as mulheres pela força (“as donas de cá não se derrubam a pauladas” (M: 57), mas a troco de “oiro”); que as donas da metrópole não brincavam “gratuitamente”, mas “à chuva de vil metal”, à custa de “repuxos brasonados de champanhe” e “monstros comestíveis” (M: 57). Ao contrário das mulheres descritas por Caminha, as que o herói encontra em São Paulo “andam vestidas de rutilantes jóias e panos finos” (M: 58), o que teriam aprendido com as “mestras de França”, embora, não contentes, importassem muitas outras “sabedorias e tesoiros internacionais” (M: 59).

Dedicando-se ainda à tradução cultural, Macunaíma informa que o vocábulo “muiraquitã” era grafado das mais diversas formas, como muraquitã, por exemplo; já os “doutos”, os “ciosos de etimologias esdrúxulas”, a grafariam “Muyrakitã” ou mesmo “muraqué-tiã”. No entanto, as diferenças não eram apenas gráficas: representavam, antes, uma negação da origem bárbara do amuleto, já que alguns “doutos” afirmavam ser ele originário da Ásia, “e não de nossos dedos violentos no polir” (M: 57). Assim, ao mesmo tempo que Mário de Andrade ironiza a relação entre as guerreiras americanas e as cultuadas na Grécia, vai também ironizando a ideia de que o “Mato Virgem” é um local longínquo, mítico, de teor estético.

Os narradores pós-modernos dos romances de William Ospina e de Ramón Sender aqui tratados discutem, na contemporaneidade, a posição da mulher na sociedade colonial. Os dois romances passam-se antes do estabelecimento da ordem colonial, ou melhor, no período entre a chegada dos espanhóis e aquele em que surgiram as primeiras cidades. O pai do narrador fizera parte do grupo de Hernando Pizarro, participara do saque da cidade imperial inca e, como indica a narrativa, teria tido um filho de uma nativa. Com o objetivo de esconder que o filho era um mestiço, inventou uma esposa morta, mandando construir um tumba, e contratou a mãe biológica, a índia Amaney, como ama da criança, estabelecendo-se em La Espanhola. Amaney, porém, decidiu contar-lhe a verdade após a morte do pai, mas o adolescente não acreditou, partindo para o Peru, a fim de recuperar a herança paterna. Durante a viagem, o jovem foi convidado a participar da expedição em busca do País da Canela e, desde a primeira visão da cidade imperial, a mãe passa a acompanhá-lo: “*Muerta o vencida su raza, cambiando el paraíso de sus mayores en una isla llena de guerreros y comerciantes de España, las verdad es que yo era lo único que ella tenía en el mundo [...]*” (PC: 20). O sentimento de aceitação em relação à mãe vai crescendo à medida que as dificuldades da viagem se vão ampliando: “*La india sencilla de la Española me dio su amor mientras pudo, pero no podía darme el saber que su pueblo le transmitió por siglos en rezos y en cantos, en cuentos y en costumbres.*” (PC: 209).

Em *La Aventura Equinocial de Lope de Aguirre*, o mundo colonial já se encontra como que mais estabelecido (recorde-se que a viagem de Pedro da Úrsua e Lope de Aguirre ocorreu, historicamente, sessenta anos após a de Francisco da Orellana), de maneira que as figuras femininas situam-se entre as mestiças, as negras e as nativas. Há duas figuras femininas, ambas mestiças, que são paradigmáticas: Inés de Artienza, mulher (illegítima) do chefe da expedição, Pedro da Úrsua, descendente da nobreza

149 Entre Macunaíma e sua mãe, parece haver uma luta pautada no mito do Jurupari: é após a morte dela que o herói se casa e se muda para São Paulo, conhecendo outros mundos. Além disso, sua mãe, como a do Jurupari, transforma-se num elemento constelar.

inca e de um conquistador espanhol, rica viúva, considerada uma das mais belas mulheres do Peru colonial e Elvira, a também mestiça filha de Lope de Aguirre. Elvira é uma menina por quem o pai sente uma espécie de amor incestuoso, protegendo-a a ponto de matá-la, para que não fosse discriminada por sua condição de mestiça. Aliás, Elvira, como as outras personagens históricas que participaram da expedição, ganha uma sobrevida no romance *Diamón*, e tem vários filhos do pai.

Inés foi considerada pelos soldados como a responsável pelo desinteresse de Pedro da Úrsua pela expedição. Vista como amante de Úrsua e apelidada de *La Cholita*, alcunha dada aos mestiços no Peru colonial, questiona o amado sobre o seu lugar:

—*Yo no soy tu esposa? ¿Verdad?*

—*No*

—*No soy tu novia tampoco. ¿Qué dirías que soy?*

—*Mi amante* — *Respondía Úrsua esonecido. Ella protestaba:*

—*Te pido que digas la verdad. No soy tu amiga, tu amante, ni tu esposa, Soy tu puta.* (LAE: 92).

Acrescenta o narrador que essa última informação era emitida com uma voz “*caliente de niña*” (LAE: 92). Deixando claro que isso agradava a Úrsua, o narrador evidencia que o imaginário masculino em relação à mulher a supõe submissa e, ao mesmo tempo, capaz de ter uma excelente desempenho sexual.

Após a morte de Úrsua, Inés é disputada pelos soldados, porque nem Hernando de Guzmán, nem Aguirre exercem o que era considerado direito do novo comandante — ficar com a esposa do antigo chefe. Inês acaba com um dos soldados, que se desfaz da amante, a mulata Maria. Todavia, a um certo ponto da narrativa, Aguirre manda decapitá-la, porque não queria “*negócios de putas*” na expedição. Durante a expedição, ocorrem abusos sexuais: “*Apareció un india bastante fea y muy grande de estatura. Tenía en el rostro las manchas de la preñez y un soldado se burló de ella después de recibir tres perlas e dos ananás.*” (LAE: 202).

No *Diamón*, Inés é, num primeiro momento, a companheira de Elvira, auxiliando-a a cuidar dos seus bebês, assim como também é amante de Aguirre; num segundo momento, durante a república, dá recitais de piano nos bailes republicanos e se torna amante de Carrión, quando este dá um golpe militar no antigo Império Marañón.

No romance de Abel Posse, há ainda duas outras formas de representação da mulher: as prostitutas da Cartagena colonial, onde viviam a voluntariosa Mora, a quem Aguirre deseja, e Sor Angela, a grande paixão de Aguirre, com quem ele casa, mas com quem não permanece por muito tempo, por achar que um homem não poderia dormir com a esposa sob o mesmo teto que os filhos. Assim, neste romance, há os seguintes perfis de mulher: Elvira, uma dama que organizava bailes republicanos, as prostitutas de um porto colonial, a esposa e a mãe.

Contemporâneo de Posse e Ospina, Márcio Souza também se dedica, em *Mad Maria*, ao tema da prostituição. É esta, aliás, uma das opções que resta a Consuelo: ficar com Finnegan, de quem

realmente gostava e com quem desejava casar-se¹⁵⁰ ou aceitar o convite de Percival Furquar para dar espetáculos musicais em cassinos americanos, atividade que, para ela, representa uma possibilidade de seguir a carreira de pianista e, para o dono da companhia, a hipótese de, no futuro, ter uma prostituta de luxo.

Mas, se esse tipo de prostituição ainda permite algum tipo de dignidade à mulher sul-americana, a mulher caripuna, cuja aldeia próxima à rodovia foi destruída, é caracterizada por um estado de total degradação (magra, sem dentes, dentre outras características negativas). As personagens são encontradas por Collier e Finnegan quando vão ao único prostíbulo do pequeno povoado de Santo Antônio. Finnegan indaga o companheiro sobre como aquelas mulheres teriam chegado a tal “ponto de degradação”, o que leva Collier a afirmar: “nós ensinamos”. Diante das dificuldades de comunicação, criaram uma linguagem: mostram-lhes dinheiro, o que faz com que elas mudem de expressão. O jovem médico, ainda idealista neste ponto da narrativa, reflete sobre o papel dos ingleses no mundo: prostituir mulheres nativas.

Sob a mulher indígena pesa o duplo preconceito, de raça e de gênero, pois, embora o fato de Consuelo ser boliviana também represente desvantagem, ela recebeu educação do tipo ocidental, e o fato de tocar piano lhe garante ao menos o direito à alimentação, enquanto as duas caripunas são famintas e apáticas.

A situação das descendentes de indígenas não é muito diferente, e quem se encarrega de retratá-la é Milton Hatoum. No ponto em que o narrador de *Órfãos do Eldorado* necessita saber informações sobre Dinaura, Florita informa-lhe que a maioria das órfãs que estavam no educandário religioso de Vila Bela falavam a Língua Geral e eram de povoados próximo aos rios Andirá e Mamuru. Somente duas tinham vindo do Nhamundá, e quase todas “havia sido raptadas por regatões e depois vendidas a comerciantes de Manaus e gente graúda do governo.” (OE: 43).

Do mesmo modo, o narrador de *Cinzas do Norte* refere-se, em diversos pontos, à prostituição infantil de caboclas oriundas do interior do Estado do Amazonas. Isso fica evidente durante o encontro de Lavo, Mundo e Arana em um Bar: “A dona do bar apareceu com três meninas e piscou para Arana: “Chegaram hoje do interior” (CN: 147).

Como já foi referido, havia dois tipos de mulher entre as personagens femininas e domésticas de Milton Hatoum: as matriarcas de origem libanesa e as suas empregadas caboclas, não remuneradas, Anastácia e Domingas. Em *Órfãos do Eldorado*, Florita ocupa um lugar divergente na casa do viúvo Cordovil, pois, na ausência da mãe de Arminto, que morrera no parto, ela passa a cuidar do menino, como uma espécie de “mãe” e primeiro amor, “uma cunhantã de confiança” (OE: 69), que dedicou toda a vida à família, mas que se priva de vida pessoal e, mesmo assim, é destituída de origens.

Florita, como outras personagens de Milton Hatoum, abre as portas da cultura local àqueles que a desconhecem: é ela quem traduz os contos indígenas para Arminto que, sem ela, não teria acesso à tradição literária-oral amazônica, por desconhecer a língua geral.

Entre as representações míticas femininas provenientes do universo indígena amazônico surgem a Cobra Grande, nos *Órfãos do Eldorado*; as mulheres que usam colares, representadas como malignas, a

¹⁵⁰O narrador comenta a este respeito: “Finnegan não queria maiores compromissos, sabia desde o princípio que o objetivo dela era o casamento. Mas isto era quase impossível, ela era uma mulher latino-americana e ele um rico herdeiro. Não podiam ficar juntos por muito tempo. A alquimia deles funcionava apenas ao nível de seus corpos, pelo menos assim ele gostava de imaginar.” (MM: 323)

Inaenka (vírus da varíola representado como uma mulher ampola), em “*El Hablador*”; a “avó do universo”, em *Antes o Mundo não Existia*, analisado no capítulo 2 e cujo texto coincide com outras representações femininas ligadas à natureza, como a da “pachamama”, para os quéchuas. A forma de pensar o mundo em diferentes partes e camadas também está presente em *El Hablador*.

Sousândrade evoca a Terra, e liga-a às concepções indígenas e cristãs de criação, mas, como é comum na mitologia indígena, coloca a mulher como primeiro sujeito a ser criado¹⁵¹:

–Terra, humana, primeiro,
Deus fez Eva; e então, paraíso
sendo ela tão bela
Fez o homem Adão.
(Canto II, col. 18, vv. 24-28).

Uma entidade feminina que surge no poema épico do maranhense é a Uiara, com quem o Guesa se encontra após acordar “pálido”, “belo”, em “leito azul”, “entre vitórias régias encantadas”. Ao despertar, o herói evoca a musa nativa, para que o leve para as “ilhas flutuantes” e as “praias encantadas”, onde poderia experimentar o “sempre-vivo amor” e passar a vida com a Uiara nas “embaladas conchas/das pérolas luzentes” (Canto III, col. 3, vv. 39-41). Essa temporada de amor é bastante similar àquela vivida pela personagem Aguirre e seus soldados, entre as Amazonas, em *Diamón*. Além de figura mítica, a Uiara é, em *O Guesa*, uma representação da mulher que, para o poeta, deve ser louvada: “Porque são da mulher sempre as estrelas [...]” (GE, Canto terceiro, col. 22, vv. 27-29).

Inglês de Sousa dá à personagem Vitória, do conto “Acuã”, uma ascendência duplamente mítica: ela surge “do fundo do rio, das profundezas da lagoa formada pelo Nhamundá”, onde também teriam vivido as Amazonas, e descende da Cobra Grande, que habitaria o fundo do lago. A referência à região onde as Amazonas foram vistas pela primeira vez é ligada às entidades míticas aquáticas, transculturando a representação dessas guerreiras através da inserção de mitos de origem autóctone. Na noite em que Vitória foi encontrada pelo pai adotivo, ouviu-se, vindo da lagoa, “um ruído que foi crescendo, crescendo e se tornou um clamor horrível, insano, uma voz sem nome que dominava todos os ruídos da tempestade” (CA: 42). Tratava-se da voz da “[...] cobra-grande, da colossal sucuriçu que reside no fundo dos rios e dos lagos. Eram os lamentos do monstro em laborioso parto.” (CA: 42).

Se Vitória é misteriosa no olhar (“olhar de demônio, olhar frio, olhar que parecia querer pregá-la imóvel ao chão” (CA: 48) e nas atitudes (que culminam na sua transformação em Cobra Grande durante o casamento da irmã, Aninha)¹⁵², representa, como a personagem Inaenka (a mulher-dano), de

¹⁵¹ Desta parte participam também escravos – que, como indica o narrador épico, estão açoitando imagens –, sacerdotisas, que estariam matando os reis da França, as muçuranas (mulheres malvadas), que entram já quase no fim do ritual, acompanhadas dos missionários.

¹⁵² “A boca entreaberta mostrava a língua fina, bipartida como língua de serpente. Um leve fumo azulado saía-lhe da boca, e ia subindo até ao teto da igreja. Era um espetáculo sem nome” (CA: 48).

El Hablador, a personificação do mal. Sobre esta última, comenta o narrador: “[...] *el daño que de hace la carne era entonces mujer*” (EH: 190).

Tasurinchi encontrou Inaenka num rio quando estava pescando, e não percebeu que ela cocheava (o que é considerado, na mitologia dos machinguengas fictícios de Vargas Llosa, a marca dos demônios), achando, assim, o seu fim. Inaenka alegra-se por ser “[...] *la dueña de la enfermedad que mata rápido*” (EH: 191) e, depois de aniquilar muitos seres humanos, celebra a vitória, bailando com os diabinhos da floresta. Contudo, ela própria foi enganada por seu filho, que prometeu levá-la a um lugar onde, ao pisar a terra, deixaria de mancar, mas, na verdade, conduziu-a a uma localidade onde todas as águas do mundo se encontrariam, um espécie de precipício.

Vendo-se enganada, a “mulher-dano” passa a perseguir o filho, que, para livra-se dela, transforma-se no pássaro *moritoni*, protegido pelos machinguengas. Neste conto, recortado dos relatos de viagem, como em outros inseridos em “*El Hablador*”, Vargas Llosa deixa entrever um nativo que tudo explica pelo mito, dando maior ênfase à personificação da varíola, isto é, à mitificação do fato histórico — a chegada do vírus com os colonizadores.

Tal não significa que todas as explicações do povo machinguenga sejam semelhantes às que Vargas Llosa considerou mítico-literárias e inseriu em seu romance, pois ele trabalha as histórias desse povo para que ganhem maior teor literário, valorizando os seus aspectos míticos, ou seja, deixa de lado os dados lógicos da cultura dos machinguengas, correspondendo, de um certo modo, ao que se espera sejam os nativos.

Por outro lado, o narrador insiste no problema físico da personagem, repetindo um padrão que vai da representação da mancha no rosto de Saul Zuratas, passando pela mácula da lua, até o sacrifício das crianças machinguengas que nasciam com alguma deformidade física.

As visitas de Mascarita/*hablador* são feitas ao Tasurinchi, um homem, havendo sempre a indicação de posse — “*su mujer*”, “*su hijo*” ou mesmo suas mulheres. Um caso exemplar é o de “*Tasurinchi, el que vive en el codo de arroyo*” (EH: 46), cuja esposa é acusada de ser bruxa por causa dos muitos colares que usa para espantar os “*Kamagarini*” (seres que viveriam na floresta e que fazem parte da mitologia dos machinguengas fictícios de Vargas Llosa). Além disso, essa mesma *mujer* não deseja ter filhos, pelo que pratica o aborto através do uso de ervas. O marido não estava preocupado em ter um filho, mas em certificar-se de que ela era humana: “*A veces pienso que nos es una mujer sino una diabla, un sapa?*” (EH: 47). Por isso, imagina que, talvez, os filhos não nascessem mortos, mas, sim, “*sapos*” ou “*lagartijas*”.

Muitas vezes, a representação feminina em *El Hablador* é mediada pela violência: Tasurinchi ameaçou a mulher para que ela tivesse um filho, acusando-a de ser uma bruxa, enquanto ela dizia que era uma mulher como as outras e que não se recordava de nada em relação aos filhos. No caso da família de “*Tasurinchi, el ciego*”, este agride a sua esposa por não acreditar que a terra teria tremido, como ela afirmava. Os filhos de “*Tasurinchi, el ciego*” foram roubados pelos *caucheros*, e uma de suas cunhadas foi “*pillada por unos punarunas*” e “*la tuvieron cocinandoles y usándola como mujer*” (EH: 59); uma segunda irmã de sua esposa faleceu ao cair quando voltava do mandiocal¹⁵³. Algumas mulheres foram obtidas através da troca por vacas, por exemplo, e matavam aquelas que lhes pareciam estranhas (que lembrassem espíritos maléficos).

¹⁵³ Os serviços domésticos e o plantio são trabalhos destinados às mulheres tanto no romance *El Hablador* como em textos da tradição literária indígena, caso da já mencionada narrativa desana *Antes o Mundo não Existia*.

A reflexão sobre as imagens literárias das mulheres prende-se às suas condições de produção. É de notar que Vargas Llosa teve pouco acesso direto à cultura machinguenga, limitando-se às duas curtas visitas que fez à Amazônia, à leitura de relatos de viagem e ao imaginário que veiculam, pois as imagens estão ligadas aos referentes e são transmitidas pela linguagem. (cf. Sousa: 2004, 94).

Retomando um dos conjuntos textuais que influenciaram a representação da mulher amazônica, os relatos de viagem, nota-se que eles criaram, por um lado, um campo de oposição com relação à cultura Ocidental, e abriram, por outro lado, a possibilidade de adoção dos costumes do colonizador pelas mulheres como forma de inserir estes seres “bárbaros” na sociedade patriarcal. Quer isso dizer que, observados por homens, os atributos da mulher indígena foram sempre retratados a partir de suas características físicas e colocados em oposição à sua moral: Hans Staden, por exemplo, dá destaque às atividades guerreiras masculinas e à propensão feminina para o vício. A análise dos elementos que ordenam estes discursos e o modo como se projetam nas relações sociais, nas produções literárias e artísticas é um exercício de “descolonização do imaginário”.

Por terem sido forjadas pelo homem (conquistador, cristão e ocidental), as imagens das mulheres indígenas são remetidas para a marginalidade na sociedade brasileira¹⁵⁴, e essa condição periférica encontra reflexos na literatura. Nos romances que compõem o *corpus* deste trabalho, tal imaginário pode ser observado a partir da reflexão sobre a forma como as imagens da diferença fundam as especificidades das produções simbólicas. Considerando as singularidades dos contextos históricos em que cada obra foi produzida, deixam-se de lado as fronteiras que separam o literário e o histórico, pois “uma construção histórica que se fez na dinâmica dos contatos entre povos e culturas diferenciadas implica aceitar que toda a cultura, nesses termos, é mestiça.” (Abdala Júnior, 2002: 21). Durante o imediato período pós-colonial (em sentido histórico e, em termos de estilo de época, no Romantismo), foi comum utilizar nomes indígenas femininos como título das obras. *Iracema*, *Cumandá* e *Simá* são exemplos deste fenómeno.

No já clássico *Can the subaltern Speak?* (1994), Gayatri Chakravorty Spivak afirma que a mulher dos países que estão à margem do capitalismo, seja no contexto mundial (a autora faz referência às diferenças entre países mais e menos industrializados que coincidem com ex-metrópoles e ex-colônias), seja em contextos nacionais (diferenças entre mulheres das zonas ricas e pobres de um país)¹⁵⁵, é subalternizada não apenas por sua condição econômica, mas por sua condição racial. Spivak restringe, assim, o conceito de subalterno de Gramsci, que, em sentido lato, se refere aos oprimidos, passando a referir-se, em específico, às mulheres, e conclui que, atualmente, o subalterno não pode falar, pois, embora fale, não ocorre interação dialógica entre ele e os outros atores sociais.

Do mesmo modo, os intelectuais diaspóricos (caso da própria pesquisadora) também não podem falar por eles, já que deixaram de ser como os subalternos, podendo haver apenas um debate crítico. Assim, e continuando o debate em *A Critique of Postcolonial Reason* (1999), Spivak considera que a

¹⁵⁴ Aqui reside uma significativa diferença entre a mulher como sujeito e mulher como representação real. As diferenciações de gênero, classe e etnia estão envolvidas por uma espécie de *ethos* da elite nacional que se manifesta na escolha do cânone escolar, por exemplo, no qual a literatura indígena é pouco representada e quando o é, dá-se por meio de leituras equivocadas ou inserida na literatura infantil.

¹⁵⁵ No caso do Brasil esse fato é acrescido pelo preconceito racial escondido pelo mito da condição mestiça, ou da conjunção das três raças. O que se verifica na realidade é que os afrodescendentes vivem à margem e o acesso aos bens culturais básicos lhes são, sistematicamente, negados; a identidade das mulheres das zonas rurais é confundida com falta de “cultura”.

situação da mulher deve ser pensada a partir de uma trama que envolve o estudo das gerações, “*de madre e hija*”, considerando que, embora similares, “*el feminismo (dentro de «la misma» inscripción cultural) y el anticolonialismo (a favor o en contra de «otros» raciales) no pueden ocupar un espacio (narrativo) continuo.*” (Spivak, 2010: 187).

Como afirma Inocência Mata (2007: 33), “um dos corolários do conceito de *différance* é a possibilidade quase exponencial de se pensar a identidade nacional, social e cultural como processo em constante reconfiguração”, o que, segundo Appiah (1997: 200), leva à “rejeição dos consensos dominantes”. A autora considera que tanto a história oficial como a contrafactual são legítimas em seus espaços e temporalidades (Mata, 2007: 39).

As nações podem ser reinventadas, levando-se em conta heranças do passado. Essa reinvenção pode ocorrer através da reanálise das suas fraturas históricas, que textos pós-coloniais como os de Abel Posse e William Ospina procuram revelar, desconstruindo, através de seus discursos, a “homogeneidade sócio-histórica e cultural decorrente de uma ideologia que convinha a um poder totalizante.” (Mata, 2007: 35).

Conforme se demonstrou, os textos aqui analisados apontam para dois tipos de representação da mulher, ambos ligados ao imaginário masculino e à manutenção da situação cultural da mulher, o que Butter (1990) considerou a “performatividade do gênero”, ou melhor, a incidência num tipo de representação que mantém a mulher sempre como o “Outro” em relação ao mundo masculino¹⁵⁶.

A análise¹⁵⁷ realizada evidencia que, no caso das mulheres das zonas fronteiriças, surge a “subalterna nativa” (Spivak, 2010: 124). É este o caso da personagem Simá, que funciona como um elemento a mais na engrenagem de dominação. Já autores como Gomes de Amorim retratam-nas como dóceis — casos de Gertrudes e sua mãe, e como protetoras — caso da tapuia Marta, que surge na peça *Ódio de Raças* (1846). Situando-se noutra vertente, as obras de Mário Vargas Llosa e Milton Hatoum parecem configurar-se como formas de desconstrução das imagens estereotipadas da mulher nativa, pois, embora ambos os autores não tenham protagonistas índias (nem caboclas) e até cheguem a reproduzir estereótipos, o fato de as suas personagens ocuparem, no espaço ficcional, o mesmo lugar que ocupam na sociedade sul-americana das décadas representadas, geralmente entre 1970 e 1980, funciona como denúncia da exploração laboral e sexual em relação à mulher, conduzindo a uma abordagem mais realista sobre a mulher amazônica¹⁵⁸. É o caso, como já mencionado, da personagem Selvática, que surge como uma prostituta muito requisitada em *A Casa Verde*. Em *Dois Irmãos* (2000), de

¹⁵⁶ A este propósito, Butter considera que é possível inventar performances que saturam o tipo de representação tradicional: “*la répétition est vouée à se répéter comme mécanisme de reproduction culturelle des identités, la question décisive est de savoir quel genre de répétition subversive pourrait remettre en question la pratique régulatrice de l’identité.*” (Butler, 1990: 4).

¹⁵⁷ Para além dos autores mencionados, embora não se trate, unicamente, da mulher indígena amazônica, o romance *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), de Eliane Potiguara, representa uma primeira manifestação de subjetividade feminina indígena na literatura brasileira. Neste romance fronteiriço, composto por testemunhos, dados históricos e textos poéticos — uma forma de escrita marcada pelo gênero e pela relação entre o masculino e o feminino —, o acento é posto na separação do casal protagonista, Sepé e Juçara (com base na história de Sepé Tiaraju e Marina), durante o período colonial, e a errância de ambos em busca do parceiro nos períodos que sucederam à invasão portuguesa. Eliane Potiguara faz memória daquelas que a antecederam, mãe e avó, também duplamente subalternizadas pelo gênero e pela cultura, encenando, na sua história, as memórias e identidades individuais e coletivas.

¹⁵⁸ Paradigmático da condição feminina na selva é o romance *Pantaléon e Las Visitadoras* (1973), de Mario Vargas Llosa, onde se conta a história da criação do “Servicio de Visitadoras para Guarniciones, Puestos de Frontera y Afines”, com o objetivo de levar prostitutas, as visitadoras, aos agrupamentos militares da Amazônia peruana, próximo à cidade de Iquitos.

Milton Hatoum, Domingas é uma dessas personagens: diminuída, quase escrava e mãe do neto da sua patroa, mantido em casa dos avós como um agregado, tendo seus direitos constantemente negados.

Em *Relato de um Certo Oriente* (1989), Émilie, a personagem enigmática que perpassa a memória das demais pessoas do romance, não remunera o trabalho das caboclas, substituindo o pagamento por sobras de comida e, em certa medida, é o seu tradicionalismo que lhe dá a função que ocupa na família e na sociedade manauara¹⁵⁹. Em *Órfãos do Eldorado* (2008), o sumiço de Dinaura e a sua decisão de viver na cidade submersa mudam o rumo da narrativa, fazendo com que o namorado deixe de administrar os seus bens e acabe em uma palhoça. O narrador não chega a elucidar se a personagem era filha ou amante de Arminto Cordovil.

Alicia, de *Cinzas do Norte* (2005), apagará as suas origens indígenas, casando-se com um produtor de juta. Entretanto, nunca se entenderá com ele, pois não se adapta ao modelo de vida do marido, mas não abre mão das comodidades conseguidas com a união.

Considerando que, apesar dos avanços, as relações de classe, gênero e raça estão marcadas pelas relações de poder, deflagradas pelos programas de sujeição coloniais e modernos (e, posteriormente, pelo neocolonialismo americano), há, nas literaturas pós-coloniais, um intenso debate sobre esses elementos e sobre o modo como eles são pensados no contexto da nação. Embora se tentassem difundir os valores europeus (religião, modos de vestir, filosofia e pensamento), propagavam-se também as diferenças: no contexto colonial, entre o colono e o nativo; após as independências, entre os habitantes dos países mais e menos industrializados, distinguindo-se entre diferenças gerais e diferenças particulares.

Por outras palavras, discutem-se, no contexto pós-colonial, as relações humanas mais profundas, como a negociação das diferenças, questões de gênero e de raça, compreendendo que, ao evidenciar, como já acentuando, as especificidades de cada identidade, essa discussão, seja no campo social, seja no literário, conduz à superação dos estereótipos instalados na cultura.

3.2.3. Os costumes nativos nos relatos coloniais e sua deslocação estético-literária

O encontro colonial favoreceu o que hoje é denominado interculturalismo e, ao mesmo tempo, ignorou que, antes, o mundo americano já era intercultural. Por isso, as informações sobre as culturas e as religiões dos povos nativos, veiculadas pelos textos coloniais, são residuais, o que não impede que sejam estudadas na forma em que se encontram na contemporaneidade, submersas na cultura e sempre em transformação, pois se trata de culturas “compósitas” (Glissant, 2011: 139), sobretudo se entrarem em contato com outras culturas duras.

Se, hoje, os indígenas amazônicos formam um amplo grupo de povos e culturas, esta diversidade era ainda maior no período da conquista. Pela leitura dos relatos de viagem que tratam de seus costumes, infere-se que o mundo social e os universos natural e religioso eram ligados, de modo que a

¹⁵⁹ Conforme afirma a Relatora: “[...] as lavadeiras e as empregadas da casa não ganhavam um tostão para trabalhar, procedimento corriqueiro aqui no norte.” (RCO: 85). Além disso, afirma que os irmãos abusavam das empregadas, “[...] entravam num dia e saíam noutro, marcadas pela violência física e moral.” (RCO: 8). Quando o marido a questiona sobre este fato, dizendo que muitas mulheres apresentam-lhe crianças como seus netos, Emílie responde que se tratam de “[...] umas sirigaitas, umas espevitadas que se esfregam no mato com qualquer um e correm aqui para mendigar leite e uns trocados.” (RCO: 87).

realidade, ou parte dela, era sacralizada pelos costumes, originando um sistema religioso não institucionalizado, o que não foi compreendido nem pelos europeus, nem pelos latino-americanos não nativos dos países independentes, já inseridos no mundo moderno. Há um imaginário mítico das figuras ligadas à selva, que são recriadas e transformadas de modo permanente e que parecem ter a força de articular as diferentes histórias nacionais e os diferentes povos e experiências.

Esses distintos tipos de histórias locais parecem estar relacionados com os diferentes grupos sociais da zona. Assim, se as literaturas indígenas da região falam de cosmogonias e de formas de viver, apresentando, de modo heterogêneo, as ligações entre elas e também a partir de “[...] *una construcción híbrida, articulada a partir do Occidente*” (Pizarro, 2009: 200), a prosa sobre a Amazônia recupera elementos da ritualística e da mitologia autóctone, dialogando com as literaturas dos estados-nação. Apesar da forte intervenção governamental nos anos 1960 para industrializar a região, a Amazônia continua definindo a sua identidade pela forte presença da malha hidrográfica. A partir das lendas, algumas inseridas em romances contemporâneos (com características pós-modernas ou não), as comunidades locais põem em evidência os seus conflitos. Trata-se de um amplo conjunto de vozes sociais que é correspondido no campo literário, pois “*el imaginário nunca puede ser menos fragmentado e tensional que la sociedad a la que pertenece*” (Pizarro, 2009: 171).

Essa é uma tendência que surge já no Romantismo e permanece até a atualidade, sendo o poema épico *O Guesa Errante* e o romance *El Hablador* dois exemplos de trajetos rituais que perpassam a literatura da fronteira cultural amazônica.

O *Guesa* é, em si, um ritual de busca em que, desiludido com a degradação da cultura amazônica (decorrente das políticas coloniais e do Império brasileiro), o poeta sugere que a personagem deveria procurar a sua essência na cultura incásio-helênica (“Tal o filho do sol peregrinando/A sós, dos mundos a atração risonha, [...]” (Canto II, col. 6, vv. 36-39) pelo qual passa o herói, mas que tem o seu ponto alto no canto II, como anteriormente comentado. O poema centra-se nos rituais de guerra e nos sagrados: “Mas, que danças! Não são mais as de guerra, / Sacras danças dos fortes, rodeando / A fogueira que estala e, que inda aterra, / Vitória dos hinos triunfais cantando [...]” (Canto III, col. 4, vv. 15-18).

Os mitos e os ritos funcionam como uma narrativa, e estão intimamente ligados à sociedade, coincidindo geralmente com a tentativa de tornar o mundo inteligível. Todo e qualquer mito, como disse Lévi-Strauss (1978: 241), é imemorial e permanente, já que ordena uma sociedade, seja ela simples ou complexa. Todavia, no que diz respeito aos costumes e tradições amazônicos, o desconhecimento das línguas locais só permitia aos europeus terem acesso aos mitos e aos artefatos mais simples, como imagens e símbolos, o que os levou a classificarem os povos americanos como infantis, não permitindo a compreensão dos fenômenos religiosos e culturais autóctones. Essa fragmentação, aliás, já referida, fez com que o espaço americano (e nele o amazônico) fosse caracterizado ora como paraíso, ora como inferno; os *pajés* classificados como feiticeiros; e os artefatos vistos como ídolos (Heriarte, 1956: 188). Tal fato aponta para uma variação dialética entre a representação do mundo de procedência e do mundo observado, a partir de uma tensão entre os polos ideológico e utópico.

A subalternização do nativo foi, portanto, resultado de um programa colonial que, embora apresente traços de desorganização, promoveu a transferência de aldeias e desaparecimento de povos, através de exploração do trabalho indígena, da cobrança de impostos, de comércio de mulheres e do abuso sexual. Todos esses dados aparecem, mais explícita ou mais implicitamente, nos textos dos

cronistas e, ao que tudo indica, foram bastante difundidos durante o período colonial, haja vista que a imagem do índio se firmou a partir de estereótipos.

Em outras palavras, pela análise das condições de *historicidade* da produção desses textos, e verificando-se quais são as relações entre significante e significado, podem ser estabelecidas pontes entre os fenômenos linguísticos e os fenômenos sociais que perpassam a realidade representada, pois “por formação discursiva designa-se um sistema de dispersão e de regularidades de enunciados, conceitos, posições e práticas sociais” (Foucault, 1987: 43).

Tratando-se de discursos que articulam o conhecimento prévio, os textos dos viajantes passam para a história a partir de um processo dinâmico e descontínuo, que é marcado por uma elaboração constante, o que explica as suas consequências sociais e a ampla e dispersa fortuna literária, sempre oriundas de uma racionalidade do tipo instrumental, que considera o sujeito como racional-universal. Rejeita-se, portanto, com base em Foucault, a ideia de apreensão imediata da realidade por meio do discurso.

Centrados, portanto, no mundo que pretendiam criar, os discursos dos cronistas coloniais revelam que as relações entre os sujeitos estão sempre atravessadas por conexões simbólicas, cujos sentidos, embora veiculados no interior do texto por uma das partes, podem ser relidos e negociados. Nesse sentido, a principal unidade discursiva será o enunciado, entendido como “um acontecimento que não se esgota na língua e nem na sintaxe” (Foucault, 1987: 165). Daí que se verifiquem os elementos que remetem para “descrição”, “a formação de hipóteses” e as “formas de regulação” que, unificadas, dão conta das regras do discurso, que se configura como uma prática social: “a constituição discursiva da sociedade não emana de um livre jogo de ideias nas cabeças das pessoas, mas de uma prática social enraizada em estruturas sociais materiais, concretas, orientando-se para elas” (Fairclough, 2001: 93).

A literatura colonial busca, como já se demonstrou, sustentação discursiva nos textos clássicos, como os de Marco Polo, Mandeville e outros, mas esse tipo de discurso é, hoje, reanalisado a partir do momento pós-colonial. Daí que Said (1978) retome o conceito de poder de Foucault para estabelecer a divisão do mundo entre colonizadores e colonizados, que considera produzida pelo discurso ocidental. Contudo, essa relação não é una, mas, sim, ambivalente.

Gramsci (2002: 139) utiliza o conceito de subalterno para se referir à dominação de um grupo por outro, ligando-o à ideia de hegemonia e ao exercício do poder desempenhado pelo estado, mas trata também de atitudes que marginalizam as histórias de alguns grupos. A linguagem contém os elementos de uma concepção de mundo e cultura específicos, de forma que alguns textos constroem implicitamente o imperialismo e legitimam o colonialismo, homogeneizando o campo cultural. Conforme Vega (2003: 73), Said traça “*un punto de partida, y no tanto, o no del mismo modo, un punto de llegada*”, e considera, na introdução do seu livro, que o “Orientalismo” — ou melhor, a forma como as “fronteiras coloniais” são pensadas — é, na verdade, um sistema de representações que pode ser desconstruído.

Relativamente ao sistema religioso e cultural americano, ao invés de cultuar uma divindade, os indígenas tendem a ter heróis culturais e a ritualizar a vida: “Os ritos religiosos são procedimentos mais ou menos estereotipados ou elaborados, compostos por atos e símbolos, que se manifestam frequentemente por objetos e palavras provenientes de um longínquo passado”. (Laburthe-Torla; Warnier, 1997: 206). Precisamente por essa razão, os indígenas foram considerados a-religiosos:

Prezam muito fallar com o demônio, e têm por mui certo o que lhe diz: entresi têm muitos feiticeiros a que chamão chamam *pajés*, que lhes servem de físicos com as suas enfermidades, e os curam delas bebendo tabaco, e chupando a enfermidade (Heriarte, 1956: 174).

Heriarte (1956: 185) diz, em relação aos “magoas” (omáguas ou cambebas), que estes eram idólatras, praticavam o sacrifício como ritual e mantinham as cabeças dos cativos sacrificados como uma espécie de troféu. Entre os rituais fúnebres, estavam longas cerimônias nos rios, nas quais o defunto era levado em uma pequena canoa enquanto os familiares falavam com seus antepassados (Heriarte, 1956: 50). Os carupanas são descritos da mesma forma, pois conservaram objetos de madeira (considerados ídolos pelo cronista), aos quais davam o nome de *turucari*, praticavam a antropofagia e tinham respeito aos feiticeiros. Relativamente aos costumes alimentícios, Heriarte (1956: 188) assegura que os índios encontrados às margens do Rio Negro sustentavam-se com peixes e ervas e não comiam carne, porque “lhes vedam os ritos de suas leis, excepto carne humana, de que são muito carniceiros”.

Ainda segundo esse autor, os amanajós possuíam o hábito de realizar banhos coletivos, após os quais um principal ensinava os jovens sobre a história do povo, das suas guerras, migrações, etc. (cf. Heriarte, 1956: 188). É a evidência de que havia uma escola na qual o conhecimento era transmitido oralmente.

Detalhista, o relato de Sampaio (1825) é o mais completo no que respeita à questão dos ritos. Tratando-se de uma visita oficial, o viajante tende aos detalhes, apresentando as aldeias fundadas pelo regime colonial na Amazônia, os povos nativos e seus costumes. Entre os purus, registra — e valoriza (possivelmente, sem saber qual a finalidade, mas, talvez, por assemelhar-se à cultura judaico-cristã) — a existência do jejum. Além disso, o autor registra também os conhecimentos astronômicos dos passés, que não se sabe como veio a conhecer, pois não informa se falava a língua deste povo, a monogamia e o costume de castigar o adultério.

No fragmento que se segue, as informações parecem ser filtradas pelos conhecimentos que o autor tem da cultura clássica e judaico-cristã, informando que os ticunas “[...] professam o miserável dogma da metempsicose, ou doutrina pitagórica da transmigração das almas para outros campos, ainda dos irracionais” (Sampaio, 1825: 68). Além disso, adotariam “o rito judaico da circuncisão”, tanto para homens como para mulheres, ministrado pelas mães e amplamente celebrado. O autor considera ainda que este povo era idólatra, já que mesmo os convertidos ao catolicismo mantinham em suas casas “uma medonha figura feita de vários cabaços, e coberta por cima da casca de uma árvore chamada na sua língua aichama, que parece estopa, da qual fazem também alguns tocos tecidos para as suas cobertas”, chamando ao ídolo *Hó hó*, “nome que dão ao diabo” (Sampaio, 1825: 68).

De acordo com Sampaio, cultura e natureza eram, para os povos com os quais contactou, dois elementos intrinsecamente ligados, assentes na relação entre o tempo (ligado aos ciclos míticos) e o espaço (a floresta), uma outra matriz sacra da cultura nativa, todavia não percebida pelo cronista: “dizem que do movimento da terra provém a correnteza dos rios, o que chamam artéria da terra, e aos riachos veias. Assentando que o sol está imóvel, querem que a terra se mova, para que todas as suas partes recebam a fecundidade, que produz o calor do sol.” (Sampaio, 1825: 79).

Um outro cronista, João Vasco Braun (cf. Braun, 1784: 51), também faz referência à relação entre a cultura oral amazônica e a representação do espaço celeste, mostra, ao mesmo tempo, homogeneidade (é um espaço uno) e heterogeneidade (é um espaço dividido em várias camadas).

As informações desses dois cronistas possibilitam reconhecer, na cultura passé, a ideia de sagrado como forma de explicação do mundo associada à compreensão do espaço como heterogêneo. No primeiro caso, o espaço físico – a terra, os rios e os riachos que, por estarem ligados entre si, favorecem a fecundidade – é apresentado com características do corpo humano: "artérias", "veias", etc. No segundo caso, o cronista apresenta a cisão espacial em duas abóbadas, entre as quais passam os raios de sol, o que liga, mais uma vez, o espaço físico (real) ao sacro ou mítico, correspondendo a uma experiência relativa à fundação do mundo.

Conforme Eliade (2001: 33) “o sagrado revela-se absoluto e, em simultâneo, torna possível a orientação — portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica”.

Essa forma de ordenação do mundo também é retratada pelos machinguengas ficcionalizados por Vargas Llosa em *El Habaldor*, segundo dados buscados nos relatos do Padre Cenitagoya:

La tierra era el centro del cosmos y había dos regiones encima de ella y dos debajo. Cada una con su propio sol, su luna y su maraña de ríos. En la más elevada Inkite, vivía Tasurinchí, el que todo lo puede, el soplador de la gente, y por allí circulaba, bañando fértiles riberas, con árboles cuajados de frutos, el Mesbiareni o río de la inmortalidad, que se podía divisar desde la tierra pues era Vía Láctea (EH: 103).

Debaixo de Inkite, estaria a zona das nuvens, Menkoripatsa, onde existia um rio transparente, o Manaironchaari. Por baixo desta região, estaria o rio Kamabiría, no qual navegariam os mortos e, finalmente, a região mais profunda, Gamaironi, “*río de aguas negras*” (EH: 103). Os machinguengas transitariam por esses espaços ao deixarem a vida, ou melhor, ao deixarem de ser “homens que andam”.

Os relatos de viagem caracterizam os tupinambás em primeiro plano e como heróis, de forma a que a imagem possa ser usada em proveito da conquista. Os muras, porém, são negativamente qualificados: são “piratas”, “gentios” e “gentios que infestam este rio”, pois afiguravam-se como um empecilho ao avanço dos portugueses, queimando e assaltando as aldeias por eles fundadas. Entre os manaus, surgirá uma figura com perfil mítico: o líder Ajuricaba, que teria lutado bravamente contra os portugueses, sendo por eles capturado. Ao perceber que estava preso e acorrentado aos seus companheiros, considerou mais digno lançar-se ao rio — gesto que o cronista louva.

Sampaio refere-se a uma aldeia onde viveriam vários povos – os umauás ou cambebas, xamas, xamanas, passés, ticunas, conamanas, cumuramás, payanas —, ali reunidos pela administração colonial, situada no Rio Caiarás, junto ao Tefé. Conforme informa o cronista, estes povos costumavam guardar os restos mortais de seus antepassados, cujos despojos cultuavam: “o sítio da povoação era uma tapera, isto é, lugar de antiga povoação de índios”, e em suas ruas era possível encontrar talhas, com restos mortais, enterradas ou mesmo “à superfície da terra” (Sampaio, 1825: 57). Esse costume estendia-se aos passés, que costumariam “enterrar os ossos dos seus defuntos em talhas grandes, das quais os trasladam para outras mais pequenas, com vários ritos” (Sampaio, 1825: 57).

É de recordar o relato de Gaspar de Carvajal, que, embora distanciado do de Sampaio quase dois séculos, também alude a questões religiosas. A principal manifestação de culto identificada pelo dominicano foi a pajelança e sua relevância no contexto de guerra, denominando, com termos oriundos da liturgia católica (hissopes), os objetos rituais que por eles eram desconhecidos, (cf. Carvajal, 1955: 87).

Carvajal descreve, além das questões religiosas, diversos outros aspectos culturais e míticos relacionados com a vida prática de cada um dos povos. Entretanto, o que chama atenção no seu relato é, além da delicadeza de seu estilo e da tonalidade aventureira, mas ao mesmo tempo comedida, a conexão entre o trajeto narrado e a intertextualidade com a mitologia clássica, que funciona como arquitrófo. Este diálogo com os clássicos é, em certos casos, hibridizado, ganhando cor local através da inserção da mitologia incaica e de elementos da fauna e da flora nativas, o que acontece, por exemplo, quando vê como Amazonas as mulheres com quem lutaram, afirmando, todavia, que os impostos cobrados por elas aos outros povos eram *“plumas de papagayos y alguacamayas para aforros a los techos de las casas de sus adoratorios”* (Carvajal, 1955: 86).

Tal discurso é sustentado na relação direta e incontestável entre o poder temporal e o poder divino¹⁶⁰, fazendo com que guerra, conquista e religião convergissem para um mesmo significado ao longo do relato: *“los arcabuces y ballestas, después de Dios, eran nuestro amparo”* (Carvajal, 1955: 78).

Trata-se, portanto, de uma concepção interpretativa do espaço indígena, de um “reconhecimento do desconhecido”, conforme indica Helder Macedo (1991) a propósito da África. Carvajal transfere, para o espaço amazônico, lugares e alegorias de outro tempo e de outro espaço, como é o caso das Amazonas americanas e dos templos do sol, com praças, portas, janelas e estátuas de leões, operando, na medida em que mistura elementos das culturas grega e incaica, algumas ressignificações.

O espaço e a temporalidade do escritor foram transportados para a realidade amazônica, embora esta seja vista como exótica, ou seja, uma associação entre descrição e figuração que, para Moura (cf. 1999: 101), pode originar estereótipos.

Mais pragmático que Carvajal, Acuña divide, o seu texto em pequenos capítulos (o que torna a narração pouco fluida), dedicando os seguintes capítulos à questão religiosa: “Um índio que se fazia de Deus”, “Dos ritos e dos deuses que adoram” e “Dos feiticeiros que há”.

O cronista identifica semelhanças entre todos os povos amazônicos encontrados, classificando como negativas as suas manifestações religiosas, a partir da criação do estereótipo “idólatras”. Para ele, os ídolos eram “sempre os mesmos”, fabricados “com suas próprias mãos”, atribuindo a uns poder sobre as águas, nomeando outro “padroeiro das plantações; e outros, ainda, como protetores de suas batalhas” (Acuña, 1994: 100). O autor comenta ainda, lembrando a possibilidade de aproveitamento desses costumes para a conquista, a colonização e a cristianização: “Dizem que tais deuses descenderam do céu para acompanhá-los e fazer-lhes o bem.”, mas, apesar disso, não faziam “quaisquer cerimônias para adorá-los”; pelo contrário, “deixam-nos abandonados em algum canto”, portando-os, no entanto, na proa de suas canoas quando iam à guerra ou à pesca, conforme a função de cada “ídolo” (cf. Acuña, 1994: 100).

¹⁶⁰ “el ni sus compañeros iban a conquistar la tierra, ni su intención lo era, sino, Dios le había traído por este río abajo, descubrir la tierra, para que en su tiempo o cuando la voluntad de Dios nuestro Señor fuese y del emperador, la enviasen a conquistar” (Carvajal, 1955: 75).

Samuel Fritz, por sua vez, registrou como principal rito uma pajelança de cura, vista por ele como diabólica:

Notável foi o que então averigui nesta aldeia dos jurimáguas, e foi que em um festim que celebrava, ouvi, do rancho onde pousava, tocar uma flauta que me causou tal susto que não pude sofrer seu som; mandei que deixassem de tocar aquela flauta; perguntei que era aquilo, e me responderam que desta maneira chamavam o Guaricana, que era o Diabo, o qual desde o tempo de seus antepassados, visivelmente vinha e assistia em suas aldeias, e lhe faziam sempre sua casa apartada da aldeia, dentro do bosque, e ali lhe levavam bebidas e enfermos para que os curasse (Fritz, 2006: 77).

Pela descrição, fica evidenciado que o pajé não incorpora um ente sobrenatural, mas essa entidade é que lhes dá como prêmio a sua visita. Este ser possui boas e más virtudes, participando do domínio do divino e, por isso mesmo, os jurimáguas lhe reservam, fora da sua povoação, em um lugar próximo, um espaço (ou uma casa), e o incorporam em suas narrativas.

Figueroa, missionário que precedeu Fritz e que conta a história das missões amazônicas até 1661, acreditava que os anciãos nativos viam os missionários como concorrentes e, por isso, se opunham à sua presença.

Relatos há, como o do missionário Manuel Gomes (1621), que praticamente não fazem referência ao mundo cultural indígena, ignorando-o, mas, em contrapartida, este religioso explora com bastante precisão a forma como o catolicismo era difundido na região, descrevendo detalhadamente os fatos ocorridos em sua viagem (realizada em 1601). Em seu relato, Manuel Gomes acentua os sacrifícios feitos pelos missionários, como a fome, o que reforça a sua condição de mártir. Assim, dedica a primeira parte do seu texto à história do Padre Joseph (de quem não informa o sobrenome), que teria missionado na região amazônica e sido morto pelos nativos no ano de 1608.

Se este fato reforça os martírios passados pelos missionários, também aponta para a falta de “civilização” dos nativos, o que recai, mais uma vez, na necessidade de evangelizá-los ou, segundo o próprio Gomes, reduzi-los “à nossa razão” (Gomes, 1621: 7), expressão que acena para a ligação direta entre o catolicismo e a ocidentalização, pela finalidade de caracterizar os povos amazônicos como “infieis”, e, ao mesmo tempo, dóceis, favorecendo a colonização. Gomes, porém, opõe-se de modo contundente à entrada dos franceses (protestantes), a quem considera hereges.

Aliás, a recorrência ao milagre e às técnicas de cura com o objetivo de atrair os povos indígenas para o catolicismo é a principal estratégia de evangelização do Padre Manuel Gomes. Assim, ele dá ênfase às histórias de milagres relacionadas às doenças: um pai ou mãe nativo(a) pede ao missionário que o(a) ajude a curar o seu filho. A criança é salva, o que leva o indígena e toda a sua família à conversão ao catolicismo. Morto o Padre Joseph, os nativos fazem de seu túmulo um lugar de visitação, sacralizando-o.

A contribuição do Padre António Vieira para a constituição do imaginário sobre o nativo amazônico também revela que, apesar de opor-se à sua escravização, o seu olhar será o de “um sujeito sobre o outro historicamente situado com filtros culturais que lhe são próprios” (Júdice, 2007: 2001). Vieira explora elementos como a natureza, o nativo e a sua relação com os colonos. Consciente de que

trata de matéria exótica, não se comporta, porém, como um viajante deslumbrado, talvez porque, tendo vivido no Brasil, as coisas desta terra lhe fossem familiares.

Hoonart (1992: 373) pensa que o processo de evangelização realizado na Amazônia pelos missionários portugueses resultou numa fé infantil, mas identifica dois pontos que considera como indicadores de uma evangelização verdadeira: a substituição da cosmogonia indígena pela cosmogonia bíblica e o fato de, em situação de confronto com o poder colonial português, os missionários se terem colocado a favor dos nativos. O autor afirma ainda que, em certa medida, houve, em função da troca da cosmogonia indígena pelos ensinamentos da Bíblia, secularização dos costumes, pois a vida dos índios estava mais ligada à religião que a dos missionários, e a crença dos nativos era mais baseada na perspectiva cíclica do mundo e do homem (Hoonart 1992: 371).

A isso somam-se as consequências do método de evangelização utilizado no período colonial, os aldeamentos, que consistiam na reunião de nativos de diferentes nações em uma única aldeia, convertendo-os no “índio” genérico, impedido-os de comunicar-se na sua própria língua e de exercer a sua cultura. Falava-se, nestes aldeamentos, a já mencionada “língua geral” (mistura do Tupi com o Português), sendo a memorização o método usado na catequese, onde também figuravam castigos físicos. Algumas crianças eram retiradas do convívio dos pais para serem educadas de acordo com o padrão dos colonizadores, o que significava controle social e cultural da população indígena.

O relato de Manuel Gomes é um claro exemplo dessas práticas, pois, embora sua concepção dos nativos seja claramente estereotipada, seu discurso será o de uma autoridade e o de alguém que considera o trabalho catequético como uma obrigação. Tal pensamento evidencia-se quando um dos missionários adoece, o que o leva a abandonar a missão.

O missionário refere-se ainda a castigos impostos aos povos indígenas, em decorrência da morte de um religioso. Um dos casos referidos é o dos jumas, contra os quais foi enviada “uma grossa escolta militar” para os “seguir e castigar [...], e todos os seus parceiros na morte do Religioso Missionário” (1856: 54). O excerto evidencia o desejo de construção de um modelo português de sociedade, e os castigos tinham o objetivo de fazer com que os nativos entendessem que não tinham escolha. Said (1993) denominou essa estratégia colonial como “contra-pontualidade”.

Um outro dado muito presente em todos os textos estudados é a exploração do trabalho indígena pelos viajantes e conquistadores. Manuel Gomes (1621: 2) afirma na introdução de seu relato: “Ajuntamos trezentos Índios, exercitados nas armas, que naquelas partes são soldados de importância”. O religioso comenta que a violência praticada pelos colonos portugueses colocava o trabalho dos missionários em risco, e afirma que o desastre da evangelização na Amazônia só ocorria porque a coroa Portuguesa dava títulos a criminosos, a fim de que estes se ocupassem da colonização do Brasil.

Heriarte também se refere a povos que prestavam assistência aos portugueses, enquanto outros se teriam mudado para longe das margens do Amazonas, o que criara um sistema de pagamento de tributos, gerando ainda um sistema de escravidão, uma vez que, para aumentar a produção, estes povos buscavam cativos no sertão¹⁶¹. Do mesmo modo, ao falar dos povos que habitavam a província de

¹⁶¹ Morreram muitos índios na guerra e outros se retiraram pela terra adentro, e os que hoje assistem aos Portugueses, são quinze povos trabalhando em suas granjarias por preço de duas varas de pano de algodão por cada mês, que é o que corre em toda terra, além dos muitos escravos que resgatam nos sertões, com que fazem os roçados e tabacos.” (Heriarte, 1956: 176).

Tupinambarana, afirma que, próximo a ela, viviam outros povos de que os tupinambás se serviam “como de seus vassalos, e eles lhes pagam tributo.” (Heriarte, 1956: 181).

A escravidão indígena também é referida por Vieira (1940: 398), que afirma que “populações inteiras” eram levadas a “viver” e “morrer” junto das povoações de colonos portugueses. Contudo, num discurso conciliador, deixa claro que os jesuítas concordavam com o “cativeiro lícito”. Os missionários deveriam então “ensinar” os nativos, portando, numa mão, o “Livro” e, na outra, a espada para defendê-los: “veja-se em todo o resto desta América se houve algum índio que se conservasse, senão os da nossa doutrina” (1940: 402). Assim, os Jesuítas teriam ido levar Cristo aos “gentios” do rio “dos Tocantins” e, depois, aos do Rio das “Almazonas”.

Um dos estereótipos do nativo é a preguiça, aliás, um dos motes do romance *Macunaíma*. Embora os relatos de Heriarte, o *Roteiro* e o texto de Manuel Gomes usem imagens que corroboram esta visão, suas informações dizem o contrário. Heriarte (1956: 181) refere-se ao pagamento de tributos por parte dos nativos aos portugueses: os arauizes, que habitariam o Rio Madeira e fabricavam louças, usavam-nas como moeda; os caripunas fabricariam peças de barro, cultivavam e produziam “muita” quantidade de algodão, que era fiado para a confecção de roupa e vendido a outras províncias. É de lembrar que a lavoura, o comércio, a produção e o uso de vestimentas eram considerados, de acordo com os padrões ocidentais, índices de civilização.

Apesar de opor-se à violência colonial e à escravização dos nativos, Padre António Vieira, como Manuel Gomes, estava mais preocupado com a expansão da fé católica. A igreja da pós-reforma desenvolveu a sua estratégia de catequização: envio de missionários sob a tutela dos dois estados imperiais ibéricos. Estes homens trabalharam, ao mesmo tempo, tanto em favor do estado colonial como da Igreja, e optaram pela dessacralização natural indígena e por sua institucionalização (cf. Hoonart, 1992: 374).

Essa relação é posta em causa por Abel Posse no *Diamón*: a personagem Lope de Aguirre critica o Deus cristão, acusando-o de colocar-se ao lado dos vencedores, e, por isso, passa a considerar que tudo o que era bom viria do demônio. Além disso, pensa que somente com ajuda do demônio teria chegado ao autoconhecimento.

O romance mostra ainda que, ao chegar à América, o homem europeu afirmava desejar estabelecer costumes, civilizar e implantar instituições. Na prática, a América serviu para que os conquistadores fugissem às regras das suas sociedades de procedência, praticando violações, genocídios, roubos, etc. Os “*blanquiñosos*” exigiam, dessa forma, que os povos *selváticos* renunciassem à sua fé. Nas palavras de um cacique do Napo, “*era difícil escapar de ellos porque no dudaban ser portadores da la única religión de salvación*” (D: 37). Ironicamente, diz ainda o índio: “*en su criterio son bondosos, nos eliminán para salvarnos*” (D: 50). No reencontro entre caciques amazônicos e o espírito revolucionário de Aguirre, que vagava por séculos na região, os chefes locais exigem que ele lhes devolva os seus deuses.

Prosseguindo em sua jornada, o conquistador depara-se com a onda de governos ditatoriais que tomou conta da América Latina entre as décadas de 1950 a 1980 e opõe-se a este tipo de regime: “*gente sin Dios, sin Patria, sin Hojar!*” (D: 255). As torturas desse período, como o “pau de arara”¹⁶², têm como comparantes elementos da Paixão de Cristo: “*la corona de espinas*”, “*los pinachos de los clavos*” (D: 256).

¹⁶² Técnica de tortura usada no Brasil durante o período militar.

Trata-se de um romance que dá maior ênfase à desconstrução daquilo que seu autor chama “*la crónica de Indias*”, o discurso das narrativas de viagem.

A questão religiosa ligada à ideia de civilização é amplamente discutida pelo narrador de *Os Selvagens*, que considera os indígenas como “crianças da civilização”. Tendo o Padre Félix instruído “Flor do Cajueiro” para que catequizesse o seu povo, o narrador considera o fato como: “[...] o desabrochar da flor celeste, o embrião da graça, a primeira luz de nova aurora, nuncia da esperança, que raiara milagrosamente nas trevas daquelas almas.” (OS: 24).

O trabalho de Flor do Cajueiro resultou numa espécie de conversão automática de todos os indivíduos que habitavam a aldeia, fato previamente anunciado quando o Padre Félix encontra-se pela primeira vez com os nativos que estavam em vias de atacá-lo, mas que foram detidos pela visão do crucifixo do missionário: “os mundurucus ajoelharam, imitando-o; ergueram, como ele, as mãos para o céu e mexeram os lábios com o mesmo ar de unção, como se realmente o compreendesse!” (OS: 25)

Embora em *A Selva*, Ferreira de Castro não faça referência à religião dos nativos, em *Instinto Supremo*, a questão religiosa é discutida em termos de oposição entre civilização e barbárie, o que é evidenciado, por exemplo, num diálogo entre os funcionários do posto de pacificação: “os índios não são os culpados de estarem ainda selvagens. Certamente você julga que foi Nosso Senhor quem os fez.” (Castro, 1988: 53).

Além dessa discussão entre os funcionários — peões recrutados para colaborar na “missão” de pacificação dos nativos e que, por isso, oscilavam entre a compreensão do processo proposto por Nimuendaju e por Cândido Rondon — está o debate entre o que o narrador, ou mesmo o escritor Ferreira de Castro, tem diante de seus olhos: o uso de dados étnicos para a realização de espetáculos nos centros metropolitanos então em voga, uma forma de emoldurar e capitalizar a cultura do outro. Veja-se este trecho:

[...] a ele mesmo a cerimônia exótica havia parecido de uma puerilidade extravagante; em Paris ter-lhe-iam aditado algumas frases de espírito, substituído o velho pajé por uma jovem sacerdotisa de exaltantes formas, trocando os índios que dançavam de tanga, com três polegadas somente, por índias de ancas reboantes, com a mesma economia de tecidos, e feito um quadro para as «*Folies Bergères*», musicado ao longe, surdamente, por uma ronda invisível de tambores (Castro, 1988: 71).

A ironia corrosiva de Mário de Andrade leva-o a inserir, em *Macunaíma*, o problema rático como um questão de mais água ou menos água. No episódio em que Macunaíma encontra uma poça d’água e muda de cor, há uma referência à transculturação do mito de São Tomé operada pelos missionários, que, ao se valerem desse tipo de transposição para evangelizar, marcaram a cultura do continente com o sincretismo.

A insistência em impor um novo modelo de vida está relacionada a uma concepção de cultura que levou à hierarquização dos povos. Por exemplo, ao não encontrar templos e nem conseguir identificar a perspectiva cíclica do calendário nativo, os europeus consideraram que havia ausência de religião, o que significava um índice de exotismo.

Na realidade, existia um sistema religioso, e prova disso são os textos dos viajantes cientistas (etnólogos e linguistas), como Theodor Kock-Grünberg, Curt Nimuendaju e Nunes Pereira.

Makunaíma, segundo as lendas recolhidas por Kock-Grünberg, no mundo arekuná, é uma espécie de Deus e herói de seu povo, cujos poderes lhe permitem ir criando o mundo à medida que se irrita com algo, como quando se indispõe com o seu irmão “Zigé” por causa da esposa deste e cria a arraia venenosa. (cf. Grünberg, 1980: 48).

No caso do romance *El Hablador*, o primeiro falador foi também o primeiro homem, Pachukamue, criado após a segunda mulher, Pareni, por Tasurinchí. O primeiro falador deveria, com sua palavra, concluir a criação: “*Ésta es la historia Pachakamue, cuyas palabras nacían animales, árboles y rocas.*” (EH: 128).

Mas, ao contrário do que deveria ocorrer, Pachukamue desarranjava o mundo com as suas palavras. Assim, transformou Pareni e sua filha em duas pedras que estariam perto do Cerro de Sal, e seu marido no inseto voador que recebeu o nome da personagem, “yagantoro”. Pareni e seu marido, Yagontoro, decidiram, então, eliminar Pachukamue. Depois de persegui-lo por algum tempo, Yagontoro conseguiu matá-lo, o que provocou “[...] *una tormenta que enfureció los ríos y arrancó de cuajo muchos árboles. Llovió cántaros, com truenos.*” (EH: 130). Mas a personagem permaneceu impassível e cortou-lhe a cabeça, esquecendo-se, entretanto, de cortar-lhe língua, que, de vez em quando, falava, provocando tormentas. Assim, o “falador” afirma que os machinguengas precisavam saber onde estaria a cabeça de Pachukamue para cortar-lhe a língua.

Uma das funções do “falador” é, portanto, criar o universo. Em relação a isso, o surgimento dos frutos e mesmo dos homens ocorre das mais diversas formas, inclusive com a mediação de animais, árvores ou pedras. Mas há seres que descendem de homens e animais, e cuja função é o exercício da diplomacia entre a natureza e a cultura, “um ser de fronteira” (Barros e Zanonni, 2008: 176), uma saída muito eficaz para discutir a dependência humana da natureza. O mais popular destes árbitros ambientais é o Curupira, para os crioulos; *Miar’i’zar* para os tenetehara e *Vai-mahsë* para os Desanas (Reichel-Dolmatoff, 1978: 262-263). Essa personagem é, aliás, representada em *Macunaíma*, quando persegue o herói que lhe comeu carne da perna.

Nos romances contemporâneos, é de notar que os países que passaram por um processo de colonização guardam e sobrepõem formas de ser e estar que já não fazem parte do mundo de procedência. Embora essas formas revelem a manutenção do preconceito em relação à cultura local, também relevam a hibridização da cultura. Essa hibridização aparece também nos textos informados pelo Romantismo, como se pode ver em *Simá* e *O Guesa*. No caso do romance de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, a ritualística nativa está presente tanto nas visitas que Jacamim faz às aldeias manaus durante a celebração de ritos de passagem, casamentos, colheitas, etc., como no noivado de Simá e Domingos, que funciona como pretexto para que Régis e Loiola acusem a jovem e a sua família de prática ritual bárbara. Já Severo, apesar de aculturado, admite o costume “herdado aos indígenas” (S: 126), porque era também

Indígena, e tão arreigado, quanto fanático por tudo quanto relativo à sua raça, para não obstante sua civilização prescindir de semelhante realidade, para não obstante sua civilização, prescindir de semelhante formalidade; mormente quando outro, como ele tão genuíno, era o pretendente de sua filha. (S: 126)

Por isso, após a entrada da noiva, tocou-se o membri, anunciando a “aproximação dos folgares”, ensaiados “em obséquio da filha do benfeitor” (S: 130).

Com a casa cheia de indivíduos manaus, o pajé tomou posição no centro e iniciou um ritual com danças e movimentos sincronizados ao som do seu “instrumento sagrado”: “seu semblante principiou a animar-se com entusiástica expressão, seus olhos a cintilar de um brilho elétrico, todo o seu corpo a tremer como que convulsamente.” (S: 133).

Para a celebração, foi montada em frente à casa de Severo uma cabana de vime, dentro da qual dormia um jovem e, fora dela, a sua família, todos sob o efeito de bebidas alucinógenas. Apesar de a cerimônia ter sido feita em homenagem a Simá e Domigos, o narrador não faz referência à presença do casal na cena, mudando de modo súbito o foco narrativo para o que se passa dentro da casa de Severo, onde “a música preludiava em chamada ao poracê” (S: 155), que o autor define, em nota de fim de texto, como um baile indígena de origem mura, também praticado por outros povos do “País do Solimões”, na cerimônia de admissão dos guerreiros.

Curiosamente, apesar de ter acrescentado “Amazonas” ao seu nome, seguindo o nacionalismo romântico, Lourenço da Silva Araújo define os costumes regionais pela falta: “[...] força é convir em que de uma sala não passava da rebeca, da flauta, da viola e quanto muito mais de um violoncelo [...]” e “quanto ao resto, desconfiava-se da existência do cravo em voga na principais cidades do Brasil; e quanto ao piano, era nome este que ainda não havia soado naquelas alturas.” (S: 155). Além disso, o narrador também qualifica os músicos como amadores, passando a referir-se ao modo como se processavam as danças: a “princípio dançaram os brancos, tanto portugueses, como crioulos o minuete liso” (S: 136); e somente na sequência é que se passou a dançar o “lundu brasileiro”.

O narrador aponta deficiências culturais na região, mas parece querer compensá-las enumerando os frutos e alimentos nela produzidos, como, por exemplo, as infusões e o cacau. As opiniões de Régis e de Loiola concorrem para a subalternização dos ritos nativos, considerando-os “farsa do pajé”.

A dimensão ritual estará presente no nascimento de Jacamim: a jovem filha de um principal do povo “Mabbá” abandona sua maloca num estado mental próximo da alucinação (cf. S: 191) e dá à luz num “continente” (provavelmente uma ilha). Vendo-se frente a frente com um jacaré sacode a criança nos ares “invocando Saraua em seu amparo” (S: 191), oferecendo-lhe o bebê para que fosse seu pajé.

Já adulto, o jovem passou a cumprir a sua função visitando as aldeias manaus e presidindo aos mais diferentes ritos. Ao visitar a “Maloca Anjurá” para as cerimônias das festas da colheita, conheceu Potyra, “a filha do último falecido principal” (S: 193), por quem se apaixonou.

Numa perspectiva bem ao gosto do Romantismo, esse amor impossível em vida consuma-se na morte das duas personagens, que se atiram num precipício. Saraua fez surgir no lugar um monumento natural com propriedades curativas. Segundo o narrador, os portugueses o teriam denominado “igrejinha”, por sua semelhança com os templos católicos.

Embora no noivado de Simá as manifestações culturais nativas ocupem um espaço temporal significativo na narrativa e o narrador discuta o papel político-social do ritual, também é focalizada a conversa em torno das políticas de demarcação, inserindo nela pormenores, como o avanço ou distaciamento dos limites portugueses e espanhóis em relação a um rio ou lagoa¹⁶³.

Em *El Hablador*, as duas principais dimensões rituais que surgem são a errância e a proibição de comer carne de veado, por serem eles a reencarnação dos antepassados dos machinguengas. Conforme referido anteriormente, os machinguengas acreditavam que, se deixassem de andar, o sol cairia ou

¹⁶³ A fronteira espanhola deveria, por exemplo, recuar próximo à foz dos rios Japurá, Caquetá e Apaporis.

ocorreria alguma catástrofe, justificando, assim, a sua errância. Para o caso da proibição de comer carne de veado, Vargas Llosa cria tanto imagens calcadas nos preceitos culturais dos próprios machinguengas como critica os preconceitos dos não índios em relação aos povos autóctones, direcionando a discussão para a ideia do encontro e da hibridização entre a cultura indígena e a cultura judaica de Mascarita.

Como falador, Mascarita foca os aspectos comuns entre as duas culturas, comentando que aprendeu muito com “Tasurinchí, el del Kompiroshito”, que lhe teria dado um conselho para que as coisas não saíssem de sua ordem natural: “*Comer lo debido y respetar las prohibiciones [...]*” (EH: 185).

Um episódio exemplar do que aqui se vem referindo é o “*Tasurichi, el del Kompiroshito*”, em que, por engano, a personagem caça um veado, nada lhe ocorrendo. Tal fato incita-a à caça dessa espécie de animal, até que os veados são tantos que já não os consegue caçar, observando, então, vê que está no “Inkite”, o céu de cima, transformado em gamo e perseguido pelos caçadores.

Em *El Hablador*, a relação com o divino é mediada pela forma como o espaço, criado por Tasurinchí, está organizado. Este deus teria descido do Inkite pelo Rio *Meshireni* com uma ideia fixa na cabeça: criar o mundo e a humanidade – neste caso, os machinguengas. Do seu sopro surgiram também os alimentos, “*animais para comer*” (EH: 205), mas o seu rival, *kentibori*, também quis criar alguns seres e, do seu sopro, surgiram apenas terras improdutivas, cobras venenosas, animais peçonhentos e também os Kamagarinis, diabinhos da floresta.

Dessa forma, o narrador comenta: “*Cuando terminaron de soplar y se volvieron, Tasurinchí al Inkite y Kienibakori al Gamaironi, este mundo era lo es ahora.*” (EH: 206). O Grande Pongo, mencionado no romance de Llosa, era um local onde se podia transitar do mundo dos mortos para o dos vivos, um lugar sagrado que não podia ser visitado pelos “homens que andam”, que os exploradores da borracha percorrem, o que acaba por determinar que os machinguengas também o façam.

Embora não haja muitas referências a um ritual de passagem coletivo, o Hablador se refere a uma menina que, “*quando comenzó a sangrar*” (EH: 111), permaneceu encarcerada, sem comunicar-se com os seus parentes e tecendo fibras de algodão. Essa moça casou-se com *Kashiri*, o Lua, mas, como este foi manchado por outra jovem, ficou entristecido e voltou para “*el cielo de más arriba*”, o Inkite. Contudo, segundo o Hablador, “*el seripigari de Segakiato*” conta a história de outra maneira: o Lua se teria apaixonado por uma rapariga que ficou grávida e faleceu no parto. Enfurecidos, os parentes dela fizeram-no comer o cadáver, o que ele fez, levando uma parte consigo, aquela que é hoje a sua mácula, passando o Lua a exercer a função ritual de recolha dos cadáveres machinguengas. Neste ponto, Vargas Llosa apresenta duas versões, a de Andrés Ferrero e a de Joaquín Barraiales, optando por manter as diferenças entre elas e apresentá-las separadamente.

As cerimônias de contar histórias parecem ser mais um traço cultural machinguenga, sendo realizadas à noite, com a participação de todos os membros. O narrador ocidentalizado refere-se a essa entidade pela primeira vez quando a viu na já mencionada exposição sobre aquele povo, em Florença, momento no qual, de imediato, reconheceu a figura do “falador” que lhe havia sido referida por dois missionários do Instituto Lingüístico. Estes

[...] *habían hecho conjeturas, barajado hipótesis. El hablador, o los habladores, debían de ser algo así como los correos de la comunidad. Personajes que se desplazan de uno a otro caserío, por el amplio territorio en el que estaban aventados los machinguengas, refiriendo a unos lo que hacían los otros, informándoles recíprocamente*

sobre las ocurrencias, las aventuras e desventuras de esos hermanos a los que veían muy rara vez o nunca. El nombre los definía. Hablaban. Sus bocas eran los vínculos aglutinantes de esa sociedad a que la lucha por la supervivencia había obligado a resquebrajarse, a los cuatro vientos.” (EH: 91).

Na visão do narrador, graças a essas células comunicativas humanas, as famílias ficavam sabendo da história do povo e, durante o ciclo econômico da borracha, tinham notícias dos próprios membros das famílias. Mas o narrador ocidentalizado afirma que, na segunda vez que voltou ao território machinguenga, quando este povo já estava aldeado, os líderes evitavam falar sobre o “falador”. Conclui, então, através das características do Hablador dadas pelo missionário do Instituto Linguístico de Verano e pela ausência dessa figura nos estudos sobre aquele povo, que Mascarita havia assumido esse papel. Em relação ao tempo do narrado, o Hablador não era referido nos estudos dos últimos vinte anos. Esse tempo correspondia ao período que separava as duas visitas que o narrador ocidentalizado (e também Mário Vargas Llosa) fez ao local. Além disso, Mascarita tinha saído de Lima logo após a sua primeira visita ao território machinguenga. Considerando que ele havia assumido a identidade de “falador”, o narrador comenta que, ao não falarem do contador de histórias, os machinguengas “*no protegían la institución, al hablador en abstracto. Lo protegían a él. A pedido de él mismo, sin duda. No despertar la curiosidad del viracocha sobre ese extraordinario injerto en la tribu.*” (EH: 179).

O falador Mascarita, não sendo um machinguenga, é um enxerto, na visão do narrador ocidentalizado. Para o próprio Hablador, tratava-se de um encontro com ele mesmo e de um compromisso com a manutenção da identidade coletiva dos machinguengas. Para Emil Volek (1994: 263), porém, trata-se de um falso falador, e a prova disso seria o fato de a personagem conversar com macacos e papagaios, já que os papagaios são tidos como faladores.

No desfecho do romance *Macunaíma*, fica-se a saber que foi um papagaio (arauí) do séquito do Imperador do Mato Virgem que contara ao narrador “as falas e os feitos do herói” (M: 129).

Mas não é apenas na forma escolhida para contar suas histórias que Andrade e Llosa se encontram: também se percebe, em ambos, um trabalho com a linguagem. Se Macunaíma, enquanto Venceslau Pietro Pietra convalescia da surra que levava por meio da macumba, aperfeiçoava-se “nas duas línguas da terra, o brasileiro falado e o português escrito” (M: 65), na carta que escreve às Icamíabas, mostra as discrepâncias entre os usos linguísticos populares e cultos¹⁶⁴.

Vargas adota, nas partes narradas pelo “falador”, uma linguagem próxima ao modo como os indígenas, provavelmente os machinguengas com quem contactou, se expressam em Espanhol, utilizando frases curtas. Além disso, o Hablador, que, aliás, é um não índio (Mascarita), conclui as suas histórias sempre com expressões como “*eso es, al menos, lo que yo sabido*” (EH: 131) e “*eso era antes*” (EH: 128), o que indicia alguma dúvida e relativiza a verdade, mas também não deixa de servir como marcador textual. O narrador ocidentalizado discute com Mascarita sobre os costumes dos indígenas, afirmando que, mesmo defendendo os nativos, ele não poderia deixar de considerar que alguns dos seus usos eram bárbaros, dando como exemplos o caso dos huambisa e dos aguarana do “*Alto Marañon*”, que retirariam o hímen das jovens quando estas menstruam pela primeira vez e, depois, o comeriam; e o dos machinguengas, que sacrificariam as crianças que nasciam com deficiência física. (cf. EH: 27).

¹⁶⁴ Sobre o assunto, consultar Maria Aparecida Ribeiro: “Dois rapsodos tropicais: Mário de Andrade e José de Alencar”, *Humanitas*, vol. XLVII, 1995, pp. 1003-1025.

Em *La Voragine*, o cruzamento das fronteiras entre a cidade e a selva é marcado pelas viagens das personagens Franco, Pipa e Arturo. Hospedadas junto aos gahiras, as duas primeiras personagens (enquanto a última apenas observa) participam de um ritual. Arturo considera as músicas entoadas como uma espécie de queixa que “[...] *tenía la desesperación de la razas vencidas, y era semejante a sollozo, ese sollozo di mis aflicciones que suelen repercutir en mi corazón aunque disimulen los labios [...]*” (LV: 121).

O narrador comenta que, de certo modo, foi bom o fato de Arturo ser recebido por uma família cujo chefe o tratava com frieza, embora quisesse conhecer as suas tradições, porque, na sua concepção, “*aquellas tribus rudimentarias y nómadas no tienen dioses, ni heróes, ni patria, ni pretérito, ni futuro.*” (LV: 118). Se, contudo, essa visão da personagem-narrador de José Eustasio Rivera parece ser uma expressão do que pensava a sociedade colombiana na época em que *La Voragine* foi publicado, a representação dos costumes religiosos, evocada por Ramón Sender em *La Aventura Equinocial de Lope de Aguirre*, parece indicar a sobrevivência de estereótipos em relação aos povos nativos americanos.

Na obra de Sender, ocorre um entrelaçamento dos costumes indígenas sem nenhuma referência ao povo ou à região em que estes mitos foram identificados: cita-se, como hábito dos povos amazônicos, os pais guardarem resguardo após o nascimento dos bebês, enquanto a mãe vai lavar-se no rio mais próximo (LAE: 132); generalizam-se o mito/rito do Jurupari (LAE: 225) e o costume de manter-se o “marido das viúvas”, um homem que atendia sexualmente as viúvas (LAE: 244); ou a presença da Murrakita (LAE: 250). Os conhecimentos medicinais são apresentadas de modo linear, como se se tratasse, por exemplo, de um manual cujo objetivo seria mostrar o desconhecido ao leitor imaginado pelo autor (aquele que desconhece a América): “*El brujo y el medico eran llamados allí el payé [destaque do autor] y tenía medicinas raras, entre ellas las cuales usaban mucho el humo del tabaco, que, según ellos, hacía acudir a los demonios propicios.*” (LAE: 204). Em alguns pontos, são usados marcadores temporais, indicando que se trata de fatos do passado; em outros, esses marcadores não são utilizados, subentendendo-se que se trata de um mundo culturalmente estático.

Distanciando-se dessa visão, Márcio Souza retrata, em *Mad Maria*, a hibridização da cultura local pelo contato com os operários que trabalharam na construção da ferrovia Madeira-Mamoré. O caso mais paradigmático é o conflito entre ingleses e barbadianos por causa dos rituais fúnebres (sepultamento das vítimas da malária e de conflitos com outros operários), vinculando o fato às questões históricas e ao colonialismo inglês em Barbados. Os operários oriundos dessa região acreditavam que, se não fossem devidamente enterrados, os mortos poderiam ser mantidos como escravos, como se estivessem vivos, o que impediria o descanso de suas almas. Convencidos de que deveriam zelar para que descansassem “livres da escravidão” (MM: 126), o grupo desentende-se com o médico da companhia, que necessitava autopsiar os corpos, e obtém apoio do responsável pela obra, que os considerava bons trabalhadores. É numa conversa entre os barbadianos e o médico que os operários relatam casos em que os capatazes do sistema de “*plantation*” em Barbados, similar aos engenhos do Brasil, mantinham esse tipo de trabalhadores mortos-vivos atuando nas plantações.

Contudo, se os barbadianos conheciam a sua religião, o mesmo não ocorria em relação aos fatos históricos: não sabiam, por exemplo, o que os diferenciava de outros afrodescendentes de Barbados, que tinham sido forçados conversão ao anglicanismo durante as primeiras décadas da colonização. O grupo de que faziam parte os revoltosos tinha sido o último (eram de origem “fon”) a ser transportado para a região: vendidos por um mercador árabe para trabalhar no Haiti, haviam ido com o seu

“senhor” para Barbados, onde se esqueceram do catolicismo e voltaram a celebrar, clandestinamente, as suas cerimônias.

A hibridização também é retratada por Milton Hatoum em todos os seus romances. Em *Dois Irmãos*, por exemplo, Domingas, apresentada como uma “menina mirrada que chegou com uma cabeça cheia de piolhos e de rezas cristãs” (DI: 48) — mas que conquistou a amizade de Zana, o que intrigava Halim, que, em conversa com o neto, Nael, afirma que a religião é capaz de fazer tudo, “aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa” (DI: 48) —, aconselha a mãe de Omar a pendurar no pescoço um olho de boto a fim de recuperar o filho¹⁶⁵.

Em *Órfãos do Eldorado*, são os discursos, mais que as atitudes, tendem para uma intensa hibridização cultural e religiosa. Na festa da padroeira, uma das órfãs relatou ter sido possuída pela Cobra Grande, “depois ajoelhou e rezou para expulsar da mente essa história profana” (OE: 44); outra jovem relatou que se assustou intensamente com o primeiro sangue menstrual, e seu tio levou-a para ser curada por um pajé. Enquanto o oficiante lhe contava histórias, ela “via os ossos do próprio corpo, via a alma viajar para muito longe, até chegar a boca do rio que corre no fundo da terra. Depois ela continuava a subir por uma escada, caminho para o céu. O pajé mais antigo morava lá em cima [...]” (OE: 45).

Sincrética, a festa religiosa era composta de louvores à virgem, testemunho, em língua geral, das órfãs, e apresentações culturais como a do quilombo “Silêncio da Mata” junto do qual Dinaura dançou como se estivesse “[...] cega para o mundo, possuída pela dança [...]” (OE: 46). Terminado o momento de êxtase, Dinaura sai pelos fundos sem encarar os participantes da festa.

Em *Relato de um Certo Oriente*, o episódio em que Lobato Naturidade é chamado para curar Emilie funciona como pretexto para que o narrador ponha em diálogo a medicina nativa e a medicina exercida por Hector Dorado. O mesmo ocorre quando Macunaíma apanha sarampo e os seus irmãos chamam “Bento curandeiro em Beberibe que curava com alma de índio e água de pote.” (M: 82). Este procedimento parece querer dizer que alguns povos e a sua cultura foram considerados como a-históricos, o que talvez tenha acontecido justamente por não se enquadrarem no modelo europeu. Ou, como diz Mignolo, “*así, aterrado bajo la historia europea del descubrimiento estan las historias, las experiencias y los relatos de los silenciados de los quedaran fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entre relacionales.*” (Mignolo, 2007: 30).

Narrativas como as de Hatoum, Llosa, Posse e Ospina desenvolvem uma espécie de “arqueologia do saber”, buscando a recuperação de fatos da memória e a desconstrução de um discurso amplamente difundido sobre a história da Amazônia. Igualmente, o surgimento de livros como a *Antología de poesia y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas. Amanece en nuestras vidas (Íi iniakmarin taswri Achikyamum ñucanchik kawsayta)*; *Antes o Mundo não Existia*, já comentado, e *Metade Cara, Metade Máscara*, também já mencionado, promovem a recuperação da cultura e do sagrado indígena, conforme lembra Raquel

¹⁶⁵ Cf. Maria Aparecida Ribeiro, “Imigrantes e Filhos da Terra, na Amazônia de Gomes de Amorim, Ferreira de Castro e Milton Hatoum”, in Claudia Poncioni e José Manuel Esteves (org), *Au Carrefour des littératures brésilienne et portugaise. Influences, correspondences, échanges* (XIX^e-XX^e siècles). Actes du Colloque International, 17 et 18 mars 2005. Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Université de Paris X-Nanterre/EA-Études Romanes 369, Éditions Lusophone, 2006, pp. 89-113. E também, da mesma autora, “Os novos filhos da dor: oriente e origem em Milton Hatoum”, *Biblos*, Revista da Faculdade de Letras, n.º 2, II série, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2004, pp. 409-426 ou “Os novos filhos da dor. Oriente e origem em Milton Hatoum”, in Maria da Luz Pinheiro de Cristo (org), *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Relato de um certo Oriente, Dois irmãos e Cinzas do Norte*, EDUA (Editora da Universidade Federal do Amazonas)/UNINORTE, Manaus, Amazonas, 2007, pp. 145-161.

Yolanda Antun Tsamaraint, da etnia *shuar*¹⁶⁶ “¡Oh! Venados, espíritu de mis abuelos por fin han regresado [...]”, um clamor que acompanha o poema “El puma y el jaguar”, animais que a poetisa considera “*símbolos de mis dioses*” (2011: 30). O regresso dos veados pode ser aqui tomado como metáfora de um diálogo entre as vozes indígenas, por muito tempo subalternizadas, e as vozes crioulas dos autores sul-americanos pós-modernos que se têm dedicado a retratar o espaço amazônico.

É necessário ter claro que a libertação política das ex-colônias sul-americanas não trouxe emancipação ideológica, mas apenas deu vazio a sistemas neocoloniais ou à colonização interna. Kwame Nkrumah (1965) defende que o neocolonialismo é a pior forma de imperialismo, pois se trata de uma exploração sem nenhum vínculo com os povos ou países explorados (1965: XI). Modificando-se a aparência, mas não a essência, foram-se prolongando situações de imperialismo, em que o colonialista, “*the white man’s burden*”, se foi transformando em industrial (Mallaby, 2002: 3-4).

A parte da dominação territorial, que cessou com a independência política das ex-colônias, sobrevive às relações políticas do tipo colonial; daí que se designem como pós-coloniais as manifestações artísticas e literárias que representem essa situação. Os estudos dessas obras envolvem não só uma análise crítica da forma como as situações retratadas se foram constituindo a partir de memórias residuais e não hegemônicas, mas também do descentramento do pensamento dos intelectuais das ex-colônias, valorizando o *local* nas suas relações com o global — um exercício, aliás, realizado por Márcio Souza quando relaciona a construção da Madeira-Mamoré com os demais negócios da Companhia de Percival Furquihar; por Milton Hatoum, ao relatar histórias amazônicas, comparando “orientes”; e discutidas por Vargas Llosa ao sobrepor os holocaustos judaicos e os machinguengas, sob o pretexto da crise identitária de um jovem descendente de judeu.

Transnacional, o movimento pós-colonial favorece o surgimento de outras narrativas, inscrevendo, de modos justapostos, os *topoi* da construção de uma nova subjetividade de que participam variadas vozes. Entre elas, a feminina indígena (ainda que na literatura não-indígena prevaleça a representação da mulher nativa como subalterna) e a cabocla urbana¹⁶⁷. Nessas narrativas, inclui-se também a ficcionalização dos diferentes aspectos culturais e sociais, como a religiosidade e os costumes nativos, o que não impede manifestações de literaturas baseadas nos discursos coloniais — literatura de viagem — e que abordem as antigas “fronteiras culturais” ou margens imperiais, e também a sua intensa hibridização, como no caso aqui analisado. Essa reestruturação da subjetividade, que Boaventura de Sousa Santos (2000) considerou uma “transição paradigmática”, tem sido classificada como “tradução cultural”, “barroco” e “identidade rizomática”.

3.3. Alteridade e Identidade nos Romances *da e sobre a Amazônia*

3.3.1. O “Outro” nos romances de escritores ibéricos

¹⁶⁶ Referidos nos relatos de viagem como jívaros e retratados no romance romântico *Cumandá o un drama entre selvajes* (1877), de Juan León Mera.

¹⁶⁷ Atualmente, florescem também narrativas sobre locais periféricos e sobre mulheres das favelas brasileiras, indianas, bem como sobre as mulheres árabes.

No *corpus* literário amazônico – de Gomes de Amorim a William Ospina – são encontradas ressonâncias, transculturadas ou não, da forma como os relatos de viagem precedentemente analisados caracterizavam este espaço “Outro” e seus habitantes, tendo em conta, evidentemente, as diferenças ideológicas de seus contextos literários.

Jean-Marc Moura (1999: 186) considera que, sob um ponto de vista antropológico, a representação do Outro (físico, cultural e social) não constitui literatura, mas funciona como uma estrutura matricial fundada em três elementos: a origem, a história e a posteridade, que nutrem a literatura.

Conforme já se evidenciou, os textos de viagem podem apresentar tanto um teor literário como não literário, manejando elementos dos substratos cultural e social, assim como atos verbais de cunho identitário e “*conservado(s) en la memoria colectiva*” (Mignolo, 1992: 57).

De acordo com Hall (2005: 7), “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado”. Logo, falar de identidade cultural implica pensar um mundo onde o moderno e o tradicional podem conviver.

Contudo Hall (2003: 344) acredita que as diferenças culturais devem ser consideradas como uma categoria, pois, até que as comunidades ganhem visibilidade, é preciso manter a essencialidade das relações, cuja existência se personificaria numa espécie de fronteira simbólica entre as diferentes comunidades, de modo que estas possam imaginar-se, uma vez que, na maior parte dos casos, os grupos subalternos foram representados através de discursos externos, já que, enquanto determinados pelo estatuto da subalternidade, não alcançaram a possibilidade de construir uma voz própria que evocasse a representação de si mesmos. Ainda tomando por base o pensamento de Hall:

As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um *posicionamento*. Onde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa “lei de origem” sem problemas, transcendental (Hall, 1996: 70).

Apesar dessa compreensão, as fronteiras entre alteridade e identidade continuam patentes nas relações sociais. García Canclini (2005/4: 174) considera que se deve pensar em um “*espaço sociocultural latinoamericano*”¹⁶⁸ no qual coexistem identidades diversas, prevalecendo, inclusive, na atualidade, elementos que remetem para a visão estereotipada do Outro. Tal fenômeno é narrado, por exemplo, em *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum, através da postura dos turistas que Clodovil acompanha e que afirmam querer ver “índios puros”. A cena que precede esta solicitação é emoldurada pela natureza exuberante, narrada de um modo altamente funcionalizado: “Nos passeios de canoa víamos garças no lombo de búfalos e, às vezes, um gavião-real voando sobre um lago de águas pretas” (OE: 88). No entanto, como os turistas insistiam em ver os índios, o narrador, que, neste ponto, faz a função de guia turístico, orienta-os a “[...] observar os moradores da cidade [...]”. Entretanto, eles continuavam com o mesmo propósito — ver “Índios puros, nus”, o que leva Clodovil a acompanhá-los “até à aldeia” da

¹⁶⁸ García Canclini (2006: 17) desenvolve, ao longo de sua trajetória teórica, mudanças na sua forma de pensar o fenômeno, abandonando o uso do termo “multiculturalidade” e adotando o vocábulo interculturalidade, por considerar que o primeiro remete para um “mosaico” de diversas culturas com políticas voltadas para cada um dos grupos coexistentes, enquanto o segundo fala de culturas imbricadas em constantes relações de tensionamento, conflito e negociação. É de não esquecer que, na maior parte dos estados latino-americanos, houve articulação dos discursos sobre mestiçagem com o ideal de nação, prática da elite e caso de Vasconcelos, no México e de Sílvio Romero, no Brasil. (cf. Figueiredo, 2004: 1)

sua infância e a mostrar aos turistas “os últimos sobreviventes de uma tribo.” (OE: 88). No entanto, os turistas não queriam conversar com os nativos, apenas fotografá-los, o que indica uma busca do exotismo e não do outro, cuja voz continua sendo silenciada.

A modernidade teria rompido com a ideia de identidade atribuída, ou melhor, passou-se a compreender que cada indivíduo deveria construir a sua própria identidade, mas isso não significa que se tenha rompido com a ideia de identidade sólida, pois havia um receio de que a ambivalência desconstruísse os sujeitos (cf. Bauman, 1998: 30). Assim, muitas das categorias pré-modernas, como a de “bárbaros”, por exemplo, continuaram operantes, sobretudo em espaços como a Amazônia, no qual técnicas como as utilizadas no momento colonial (moderno) permaneceram vigentes durante o período neocolonial (pós-moderno), sem que uma suplantasse as outras. Neste ponto, é possível dizer, com Maffesoli (2006), que o tipo de identidade da personagem Mundo, de *Cinzas do Norte*, é neotribal, porque tanto se identifica com os nativos amazônicos quanto se reconhece nas vilas multiculturais de artistas em Londres, como ainda se manifesta contra o regime militar. Passa-se, portanto, da tolerância cultural para as relações mais imbricadas, o que leva Martín-Barbero (2003: 227) a observar a natureza aberta da cultura latino-americana, à medida que, além de abarcar distintas comunidades, o continente apresenta distintos níveis de industrialização.

Quanto à relação entre identidade e alteridade, Claude Dubar (1991) pondera que a identidade pode ser pensada a partir de dois planos — as identidades pessoais do eu (processo biográfico, a construção do *self*) e as identidades coletivas —, havendo uma ligação entre elas. Ambas estão relacionadas à identidade do outro (processo relacional, sistêmico, comunicacional), mas os dois processos podem ser descontínuos: nem sempre um indivíduo estará ligado ao grupo do qual faz parte. Sendo relacionais, as identidades afloram, por oposição e, mais frequentemente, em situações assimétricas de relação de poder, como o colonialismo. Assim, a emergência das identidades está ligada à alteridade, à relação com o outro, sendo, pois, ambas construídas nas e pelas interações, ainda que estas estejam pautadas pela violência.

Percorrendo o *corpus* literário amazônico (a começar pelos autores marcados pelo Romantismo — Gomes de Amorim, Lourenço da Silva Araújo e Amazonas e Sousândrade, e analisando, na sequência, os textos do ciclo da borracha — de José Maria Ferreira de Castro e José Eustasio Rivera, para, por fim, concentrar a análise no autor moderno — Mário de Andrade, e nos autores pós-modernos — William Ospina, Abel Posse, Mario Vargas Llosa e Milton Hatoum), verifica-se que ele retrata o indígena, considerado, em termos gerais, como o estranho, o “Outro”.

Vale, por isso, fazer uma reflexão sobre os romances dos três autores que não são latino-americanos, inseridos no *corpus* deste estudo — os dois portugueses, Gomes de Amorim¹⁶⁹ e Ferreira de Castro e o espanhol Ramon Sender —, com o objetivo de verificar o modo como ficcionalizam a região, a partir de relações entre as alteridades e identidades americana (amazônica) e europeia.

¹⁶⁹ Com a finalidade de pensar as diferenças e os pontos de vista dos escritores, note-se que tiveram diferentes tipos de conhecimento sobre a Amazônia: Francisco Gomes de Amorim emigrou para o Brasil em 1837, quando tinha dez anos, e lá viveu até 1857, quando retornou para Portugal; José Maria Ferreira de Castro emigrou para um país já independente e no auge da atividade de extração da borracha, em 1910. Como Gomes de Amorim viveu no Pará e trabalhou nos seringais. Já Ramón José Sender Garcés viveu grande parte de sua vida exilado na França e depois nos Estados Unidos, durante a Guerra Civil Espanhola. Seus interesses vão desde memórias de sua infância até textos sobre a América, antes de Colombo e sobre a chegada dos espanhóis ao continente.

Em *Os Selvagens* (um romance romântico), de Gomes de Amorim, esse fato é retratado a partir de cinco tipos – o índio, o tapuío, o negro, o mulato, o colono. Funcionam eles como o Outro em relação ao europeu, chamado à cena através de oposições com a natureza (a extensão amazônica).

Embora as personagens indígenas, Gertrudes e Romualdo, sejam colocadas em primeiro plano, a “cabanagem” é o pano de fundo histórico para o romance de Amorim. O enredo é contado em episódios temporalmente lineares, que indicam as mudanças de direção sofridas pelos indígenas da Amazônia ao longo da história do seu contato com os não índios: a) a imigração do povo descendente dos incas, que se teria misturado com os tupis, ocasionou a perda do “polido” idioma dos incas ou do “harmonioso idioma tupi” e a sua substituição por um “dialeto bárbaro” (OS: 6)¹⁷⁰. Entre estes povos, o de Romualdo e Gertrudes, os Mundurucus¹⁷¹, que teriam imigrado do Peru para a Serra do Parecis¹⁷²; b) o encontro com os missionários e as lutas entre povos; c) o encontro com os cabanos; d) o extermínio de povos, representado pelo desaparecimento do povo mundurucu. Em termos de personagem coletiva, os mundurucus são tidos pelo narrador como descendentes dos incas e os cabanos são caracterizados como um grupo de má índole que falava um “português de pretos”. A região é descrita como “fértil de caça e frutas, mas povoada por gentio bravo e feroz, como os tigres e as onças que nela abundavam.” (OS: 5).

Em relação aos autóctones, percebe-se, em *Os Selvagens*, que o escritor estabelece diferença entre as nações indígenas do Pará e as do Amazonas, mas notam-se também influências da ideologia da administração portuguesa (ainda adotada pelo então Brasil independente e império). Na prática, essa política resumia-se aos seguintes pontos: cristianizar, civilizar e substituir a diversidade linguística por uma língua única, a portuguesa.

Há uma relação hierárquica entre o narrador e as personagens indígenas e alienígenas, modelada por Amorim de acordo com as experiências que viveu durante o tempo que passou no Brasil. Nesta relação, não só o europeu é estrangeiro, pois o ser estrangeiro depende da perspectiva do observador, mas os nativos também se consideram estrangeiros entre si, porque são pertencentes a diferentes

¹⁷⁰Diante dessa constatação, aplicando o critério de hierarquização de culturas, o narrador comenta que, quer tivessem ou não essa ascendência, estes povos pareciam superiores aos outros. No mais, a caracterização que faz não destoia da dos cronistas: os nativos são “dóceis” e “sinceros” “quando se civilizam”; todavia, em “estado inculto”, são “desconfiados”, “cruéis” e “tristes”. (OS: 6)

¹⁷¹ O narrador informa, com um conhecimento de causa que lembra o dos viajantes, que a região, cuja área abrigava seis nações, era governada por um único chefe, Woipaigupi (“lagarto”), que, após ser eleito, se tornou famoso por suas crueldades, convencendo os membros das aldeias a não irem para os aldeamentos dos missionários e afastando com sua fama os muras e os missionários. Assim, afirma o narrador: “Até alguns Catecúmenos fugiram dos aldeamentos, por acharem mais divertido frechar e comer os adversários do que perderem o tempo em rezas e cerimônias fastidiosas!” (OS: 7). Após a morte de Woipaigupi em luta com os parintintins, sucede-o seu filho, Pangi-Hup, pai de Romualdo e Gertrudes. Pangi-Hup consegue vingar-se dos inimigos e, por isso, é aclamado o novo chefe do mundurucus.

¹⁷² O narrador afirma que, “No tempo em que os espanhóis assombravam com as suas crueldades o grandeimpério dos incas [...]”, os peruanos que puderam escapar da “carnificina” ou da escravidão teriam se transferido para os “desertos profundos e desconhecidos do Brasil”. Assim, após descerem pelo Ucayale, os “tapajós” teriam se estabelecido na Serra dos Parecis: “Encontrando ali as nascentes de um grande rio, cujas águas cristalinas e transparentes deixavam ver, a duas ou três braças de profundidade, numerosos cardumes de peixe, estabeleceu o povo emigrado as suas primeiras tabas ou aldeias.” (OS: 5). É de notar que o narrador estabelece diferenças entre a conquista portuguesa (referida em outros pontos da narrativa, sobretudo no que diz respeito ao trabalho de evangelização como positiva) e a espanhola, considerada sanguinária. Outra diferença está contida no tipo de conquista: os espanhóis conquistam um império; os portugueses, povos tribais.

nações indígenas; os habitantes da cidade veem os nativos como “selvagens”¹⁷³; a personagem francesa Alberto Lacroix, o missionário português Félix e seu irmão Romualdo, que são realmente estrangeiros, não o parecem ser para o narrador, que poderá representar o autor empírico, Gomes de Amorim¹⁷⁴. No caso desta hierarquização, os nativos é que são os exóticos, por não dominarem os códigos europeus; eles são “bom selvagem”¹⁷⁵, o canibal¹⁷⁶.

A oposição entre civilização e barbárie exerce um papel fundamental: mesmo sendo os nativos a maioria da população e mesmo tendo passado, para os habitantes da cidade, costumes como o uso da rede e da farinha de mandioca, o narrador sublinha a ideia de civilizar e de evangelizar.

Do ponto de vista da linguagem e das escolhas lexicais, a preferência de Amorim por termos tupis é clara, e tende para o exotismo linguístico. Assim, ele faz sempre questão de elucidar o seu possível leitor (que certamente desconheceria a língua geral) ou de deixá-lo em suspenso, mas sempre se mostrando um conhecedor do local, como se a ele pertencesse. São exemplos: o caso de “O Caiari, que os Portugueses chamam Madeira” (Amorim, 1975: 109); ou “Flor de Cajueiro não lavou os seus cabelos com as águas perfumadas do cauê e da japecana” (Amorim, 1975: 44)¹⁷⁷.

O narrador enfatiza ainda aspectos que eram entendidos pela cultura dominante como estranhos ou exóticos: é o caso da diversidade cultural e de misturas raciais que existiam na região. Ao referir, por exemplo, aos índios, negros, mulatos e tapuias que participaram da Cabanagem, afirma de modo irônico, em tom de julgamento: “entre estas cores, havia ainda tantas meias tintas provenientes de cruzamentos, que daria numa escala de cinquenta ou mais tons diversos” (Amorim, 1975: 158).

No entanto, não são apenas os fenômenos linguísticos e raciais que ganham relevo no romance: também são destacadas as matérias-primas de que os indígenas fazem suas bebidas e outros objetos de uso coletivo ou individual, expressos muitas vezes por locuções adjetivas em que parte é em língua portuguesa (aproximando, assim, o objeto do discurso da cultura europeia) e parte em tupi (mostrando o conhecimento do autor): “vinhos *de aipim*”, “molhos *de cajá*” (Amorim, 1975: 17), “ubá *de cedro*” (Amorim, 1975: 107).

Em outros momentos, ocorre um abandono dessa dimensão explicativa, passando-se a um desenrolar natural do enredo, como se o leitor compartilhasse dos mesmos culturais, o que ocorre

¹⁷³ Os tapajós “[...] perderam pouco a pouco os hábitos, costumes e usos da vida civilizada e aliando-se por fim com uma das nações poderosas, que dominava então nesta parte do Brasil, e se chamava tupi, acabaram por se fundir nela.” (OS: 6).

¹⁷⁴ Nestes dois casos, talvez por Gomes de Amorim ser português.

¹⁷⁵ Ao referir-se ao afeto que Padre Félix desenvolvera pelos mundurucus, diz: “Meu Deus e há quem não ame estes infelizes, estas crianças da civilização!...” (Amorim, 1975: 38). Veja-se que as características dos povos indígenas podem ser, de fato, as que Amorim destaca, de “ingenuidade”, “bondade”, “amizade”, mas algumas delas soam como que estereotipadas, e o termo “crianças da civilização” mostra ligações com as teorias de Humbolt e de Rousseau.

¹⁷⁶ Gomes de Amorim não economiza qualificativos para as festas e as celebrações dos mundurucus, como, por exemplo, em: “espantosas festas..., orgias monstruosas, em que se comiam indiferentemente as carnes moqueadas dos inimigos e as das antas e veados, antecipadamente caçadas para se misturarem com as outras naqueles festins barbaros” (OS: 17) (sublinhado nosso).

¹⁷⁷ A esse respeito consulte-se: Maria Aparecida Ribeiro, “Gente de Todas as Cores: Imagens do Brasil na Obra de Gomes de Amorim”, *Máthesis*, vol. 7, 1998, pp. 117-164; “Um indianista português: Francisco Gomes de Amorim”, *Brasil e Portugal: 500 Anos de Enlaces e Desenlaces, Revista Convergência Lusitana*, 17 (n.º especial), Rio de Janeiro, 2000, pp. 228-239, além de Costa Carvalho, *O Aprendiz de Selvagem : o Brasil na vida e na obra de Francisco Gomes de Amorim*, Porto, Campo das Letras, 2000.

preponderantemente por meio da comparação. Por exemplo, no momento em que as duas personagens principais, Goataçara e Porangaba, descem as cachoeiras do Rio Caiari, há a seguinte comparação: “dir-se-ia que o salto da catarata era, para eles, coisa tão simples como acender o taracoá ou fumar o taoari” (Amorim, 1975: 84).

Outro elemento importante é o destaque dado ao choque de culturas entre as diferentes etnias (o canibalismo, o conselho dos anciãos, etc.). No caso do papel dos anciãos, não deixa de lado a classificação negativa: “os velhos que não tinham perdido ainda o vigor do corpo e do espírito acocoravam-se em torno do monstruoso¹⁷⁸ instrumento, fumando cigarros feitos com a casca do tauarizeiro” (Amorim, 1975: 81).

Numa atitude semelhante à de Gonçalves Dias e do primeiro Romantismo brasileiro, Gomes de Amorim aponta ainda o choque entre as culturas em contato. Da boca de um nativo sai a frase: “antes de conhecermos os brancos, não havia lágrimas nos olhos dos mundurucus” (Amorim, 1975: 77).

O narrador refere-se, muitas vezes, ao canibalismo, chegando às raías do exagero e eliminando os aspectos rituais simbólicos presentes nessa prática cultural. Tal desconhecimento ocorre, por exemplo, no caso do aprisionamento de Padre Félix: da pergunta “bom para comer?”, o narrador procura tirar um efeito cômico e coloca na boca das personagens indígenas, que considera subalternas, expressões que remetem para a superioridade europeia e interjeições que demonstrariam, como já se comentou, a mentalidade infantil dos nativos:

O índio tornou atrás, fez sinal aos companheiros para que se aproximassem cautelosamente, e mostrou-lhes o achado.

— Hugh! – Fizeram todos com espanto.

— Um branco! – Disse Flor do Cajueiro – É o primeiro que vejo.

— Bom para comer? Interrogou o terceiro.

— Hugh! – Responderam os outros todos lambendo os beiços.

— Velho! Observou um com desgosto.

— Mas, é branco!

Volveram todos que talvez tivessem mais que gratas recordações do sabor da carne de infelizes padres.

— Deve ser bom!— Rosnou o chefe.” (OS: 21).

Acentuando a comicidade com que fala do traço cultural, o narrador supõe que as personagens indígenas teriam “gratas recordações” da carne do branco. Esses juízos de valor são bastante contundentes. Outras formas de menosprezo pela cultura nativa surgem na festa da ascensão de Pangi-Hup à condição de cacique quando, por exemplo, se afirma que os índios comiam indiferentemente as carnes dos inimigos, das antas e veados; tomavam vinho de aipim e milho (durante mais de noventa dias), chegando à embriaguez, “que é o vício mais dominante dos índios” (OS: 17).

Por outro lado, durante toda a diegese, é destacado o papel na evangelização dos nativos, tornando-os mais dóceis e facilitando o trabalho dos colonizadores. Essa visão é compartilhada por Ramón

¹⁷⁸ Sublinhado nosso.

Sender, que, embora publique no século XX (situando a ação romanesca no passado), essencializa, mais que Amorim, as personagens nativas. Elas são os informantes com os quais Lope de Aguirre colhe notícias sobre a região. Os nativos do povoado em que os *marañones*, soldados de Aguirre, se teriam hospedado são assim caracterizados pelo narrador: “*las mujeres parecían macho airados y zaino, y los hombres bestias apocalípticas [...]*”. Mas, para além de serem “*disformes*” e “*bestiales*”, “*aquella gente no hacia ascos a un buen asado de carne humana, aunque se recataban com los españoles*” (LAE: 176). Os nativos que os expedicionários encontram depois eram, segundo o narrador, “*más feos todavía*” (LAE: 2000). Além disso, costumavam comprimir as cabeças na infância, deformando-as. Trata-se, provavelmente, do povo que Carvajal e Acuña denominam omágua (cf. LAE: 175).

Paradigmática da situação colonial é a descrição do povo que os expedicionários encontraram numa ilha descrita como larga e muito habitada, não nomeada, com características semelhantes àquela que os cronistas coloniais apresentam como povoada pelos tupinambás. Segundo o narrador, os habitantes do local fugiram sem tempo de recolher os seus alimentos, que foram aproveitados pelos expedicionários. Entretanto, os nativos retornaram e passaram a trocar alimentos por produtos manufaturados (espelhos, colares, etc.), oferecendo ainda os seus serviços, mostrando-se dóceis, mesmo quando os soldados os agrediam: “[...] *Los indios ayudaban en todo, pero los españoles descubrieron que comían carne humana sin necesidad y por placer [...]*”, porque havia muitos alimentos naquela Localidade¹⁷⁹. Este povo, personagem coletiva, é nomeado pelo narrador como “Iquitos”, mas é conhecido por seus vizinhos como “*canibales*”. O autor explica que a segunda denominação significa “estrangeiro”¹⁸⁰.

O espaço amazônico onde se desenrolam os enredos de Sender e Amorim mostra que “culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra [...] em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (Pratt, 1999: 27). Em *Os Selvagens*, esse dado é evidenciado pelo canto ritual de guerra que o pajé dos mundurucus e os guerreiros entoam: “o sopro da cordilheira tinha adormecido. Os grandes lagos pareciam pedaços do céu [...], um dia vieram os filhos de além do lago imenso; os gritos de seu *mocaba açu* abalaram as montanhas; fizeram tremer os peitos das índias virgens” (Amorim, 1975: 175).

Em *A Selva*, o “Outro” surge como o brasileiro “colonizado” e como o mestiço, constantemente chamado de “negro” ou “mulato”. Os coletivos indígenas, sobretudo os parintintins, alternam-se (ora no pensamento de Alberto, ora na fala do narrador ou das demais personagens) entre lenda e possibilidade de existência. O índio propriamente dito surge apenas uma vez no decorrer da diegese, no confronto entre os parintintins e os seringueiros, quando é atingido e levado à casa do dono do Seringal Paraíso.

Se os índios não existem, a aversão da principal personagem, Alberto, volta-se para a situação social do seringal, nomeadamente, o comércio da borracha, cuja coleta é baseada na escravidão. Ele dá-se

¹⁷⁹ Além de qualificar este povo como canibal, o narrador também afirma que as histórias que contavam não conferiam uma com as outras, qualificando-os como “grandes embusteiros” (LV: 204). Essa quebra de expectativa dá-se pelo fato de os espanhóis sonharem com o sujeito colonial ideal, aquele que os estaria esperando para dar-lhes informações acerca do Novo Mundo, mas o que os nativos lhes apresentavam era a sua literatura oral.

¹⁸⁰ O único povo amazônico que diferiria dos demais seria o dos súditos de Eldorado, que usavam roupas e tinham ritos semelhantes aos dos incas (LV: 207). Quanto aos demais, embora vivessem uma vida “aparentemente penosa”, não era assim tão árdua como a de alguns povos “civilizados”, pois, desde que nasciam, viviam numa espécie de “*alumbramiento*” e “*los grandes placeres físicos compensaban la incomodidad de la fome*”. Trata-se de uma vida, em certos pontos, na visão do narrador, melhor que a dos europeus, há mais de meio século “*abrumada*” pelo hábito de refletir, o que os fazia chegar apenas a conclusões parciais sobre a existência. (LAE: 221)

conta de um antigo papel desempenhado pelo Brasil no cenário internacional e iniciado com a exploração do pau-brasil, no período da colônia: fornecer matéria-prima à(s) metrópole(s) e nada construir no próprio território.

Quatro tipos de personagem figuram no romance: o seringueiro, o índio, o caboclo e a selva. Todos se contrapõem ao homem ocidentalizado e ao seu suposto desejo de “civilizar”, representado pelo comércio e pelo trabalho escravo. O contato com o que é denominado “civilização” ocorre pela presença dos cargueiros que seguiam para os Estados Unidos e Europa — eram os poucos veículos de comunicação positivos entre os dois mundos. No mais, havia o capitalismo em estado selvagem.

Alberto questiona a difícil vida dos seringueiros¹⁸¹ que, sujeitos à lei da “selva” (aqui interpretada como a prevalência da lei do maior), eram feitos prisioneiros de uma dívida imposta pelo dono do seringal. Esse sistema de exploração, que lembra uma “selva”, e a própria ideia de Natureza como idílio e tranquilidade, comuns no imaginário europeu, são postos em causa: “dir-se-ia que a selva, como uma fera, aguardava há muitos milhares de anos a chegada de maravilhosa e incognoscível presa” (AS: 80).

Em certa medida, Ferreira de Castro reporta-se aos cronistas portugueses que por ali passaram, mantendo a ideia de espaço ameaçador: “*De assombro que nas almas lusíadas, audazes, cobiçosas e rudes, erguera aquele mundo embrionário que séculos depois ainda espanta e amedronta; não ficara linha nas crônicas*” (AS: 87).

A condição pós-colonial requer uma revisitação do passado, às vezes, incômoda. *A Selva* mostra que, tanto para o Brasil, a ex-colônia, como para Portugal, a ex-metrópole, exige-se a aceitação de que, passado um século (da independência em 1822 a 1930, quando é lançado o romance), as relações, sobretudo no que se refere à estratificação social, permaneciam coloniais. E pior: as relações de submissão estendiam-se a outros países, como os Estados Unidos e a Inglaterra, nações que mais se beneficiaram com a extração da borracha.

Firmino assume o preconceito existente em relação aos índios. Alberto, por sua vez, não imagina outra forma de tratamento em relação a eles: “nunca procuraram amansá-los” (AS: 92).

Ao descrever o caboclo Lourenço, o narrador considera que apenas ele tem relação amistosa com a floresta:

A selva não perdoava a quem pretendia abrir os seus arcanos e somente esse homem bronzeado, de cabelo negro, que nascera já renunciando a tudo e se comprazia numa existência letárgica, junto de copiosas riquezas, encontrava nela vida fácil [...] (AS: 172). A condição de caboclo dava a Lourenço privilégios ímpares em todo o seringal. Dos párias masculinos e válidos só ele não se entregava à extração da goma elástica” (AS: 173).

Sobre os demais caboclos que habitavam as margens do Madeira, são desenvolvidas algumas reflexões:

¹⁸¹ Com relação ao seringueiro, o narrador afirma: “O mundo cifrava-se, para ele, numa barraca, numa mulher e numa canoa; e mereciam-lhe sorrisos de piedade os homens que vinham do Ceará, do Maranhão, mesmo de Pernambuco, desbravar a selva virgem, sofrer todas as vicissitudes, tormentos sem conta, apenas pela ânsia de uns tostões a mais.” (AS: 172).

Atreito à vida sedentária, o caboclo não conhecia as ambições que agitavam os outros homens, já Alberto o soubera em Belém. A mata era sua, a terra enorme pertencia-lhe, se não de direito, por moral, por ancestralidade, da foz dos grandes rios, as cabeceiras longínquas... entrega-se a esse solo profundo, pretório de riquezas e da voracidade dos estranhos... e deixava-se ficar a ver decorrer, indiferente, o friso dos séculos (AS: 61: 50).

A recolha do cocar que um dos parintintins portava quando do ataque ao seringal demonstra o distanciamento entre os discursos e as ações do senhor Guerreiro, pois, embora se considerasse um humanista, não vê problema algum no ato de colecionar símbolos de uma cultura com uma mão, enquanto a destrói com a outra. No entanto, ao contrário dos índios do litoral, os parintintins demonstram uma resistência velada, como a desigualdade das forças o exigia.

Segundo Nunes Pereira (1980: 546), os parintintins se teriam transferido do litoral para a região amazônica por causa da chegada dos conquistadores. Talvez seja esta a razão pela qual as manifestações culturais encontradas por Nimuendaju já fossem resíduos da cultura de um povo bruscamente forçado à transformação. Além disso, com os projetos de pacificação, o próprio governo contribuiu para a diminuição da população, provocando a morte de um grupo significativo de crianças e idosos e obrigando a que muitos parintintins passassem a trabalhar nos seringais.

Caracterizado de um outro ponto vista, Alberto é sempre chamado pelo nome próprio, enquanto os demais personagens respondem pelos epítetos “o mulato”, “o mestiço”, entre outros. Contudo, no terceiro capítulo, o autor começa a tratá-lo por “lusíada” (quando se refere à coletividade, usa o termo “lusíadas”). Em outros momentos, Alberto é “o marinheiro”. Estas referências não só remetem para a ideia de povo português (ou raça), mas para o texto camonianiano e para o prolongamento da expansão do Império, de que dá conta o capítulo IV, no qual há uma longa digressão sobre as navegações portuguesas no Amazonas e no Madeira.

Em *La Aventura Equinocial de Lope de Aguirre*, a personagem Pedro da Úrsua busca informação sobre o Eldorado, para o qual tinha sido nomeado governador, antes mesmo de iniciar a jornada. Esse dado é, na verdade, ficcionalização de Ramón Sender, uma vez que, no relato oficial da jornada, os índios *brasiles* (guaranis) são encontrados já a meio da viagem.

Neste romance, o tempo, a natureza, o indígena, o mestiço e o negro também funcionam como o “Outro” em relação ao narrador. Em termos gerais, o indígena é representado a partir de traços negativos, sendo o canibalismo a sua principal característica cultural: “*Tenían aquellos indios las caras más raras que habían visto hasta entonces y se deformaban voluntariamente hasta extremos grotescos [...]*”¹⁸² (LAE: 111).

O que está em jogo na problemática aqui evocada são as maneiras de pensar e de repensar o sujeito colonial, o que se dá tanto através do discurso utilizado quanto através da representação da alteridade. Ao pensá-los como feios neste ponto e como canibais no decorrer da narrativa, aquele que os representa (autor, colonizador, etc.) entende-se como possuidor de uma cultura superior. Logo, as identidades do ex-colonizador e do ex-colonizado são construídas de modo relacional, a partir da

¹⁸² A este propósito, também merece destaque o seguinte trecho, embora o exemplo já tenha sido mencionado anteriormente e de forma indireta: “*Aquellos indios eran más feos todavía que los ballados antes. Llevaban sus cabezas deformadas desde la niñez y, desnudos, mostraban sus sexos, envueltos en las largas cintas vegetales que cambiaban cada dos días, y esas cintas eran pintadas de colores con tintas que sacaban de la selva. Su idioma era lo mismo que lo de los anteriores indios de la región de Machijaro.*” (LAE: 200).

imagem que o primeiro construiu do “Outro”, mas também mediada pela cultura do ser representado. São práticas discursivas (e também “mímicas”)¹⁸³ que resultam na hibridização dos dois grupos.

O canibalismo é um elemento muito presente no livro de Ramón Sender. Considerando que os nativos compartilhariam das convicções dos soldados (que se viam como superiores) e soubessem que estes os recriminariam, diz o narrador com relação a um povo encontrado próximo ao Rio Motilones: “*no hacia ascos a un buen asado de carne humana, aunque se recataban con los españoles*” (LAE: 176). No mesmo parágrafo, porém, o narrador afirma que, por mais de uma vez, os soldados encontraram, numa “barbacoa” (churrasqueira ou jirau onde eram preparadas as refeições), pedaços de javali e de carne humana, que ele julga ser de povos vizinhos. E, contraditoriamente, conclui: “*Sin embargo, parece que este ultimo lo hacían mas por religión que por gula [...]*” (LAE: 176).

O tema da antopofagia é tomado no capítulo VII, em relação ao povo machifaro, sobre o qual o narrador afirma: “*los indios ayudaban en todo, peros los españoles descubrieran que comían carne humana sin necesidad y por placer, ya que aquellos parajes abundaban de los mantenimientos de fruta y de carne de caza.*” (LAE: 203).

Do mesmo modo, quando Aguirre decide dar sentença de morte a Inés de Artienza, os soldados lhe fazem um cova muito funda, para que seu corpo não seja comido pelos nativos.

Embora o romance focalize a natureza de forma descritiva, há preponderância das ações em relação ao espaço. Prevalecem fatos curiosos, como o de ser possível resgatar vivos os sapos engolidos por algumas cobras, e os conhecimentos que os nativos tinham sobre a natureza. Essa “*era generosa*”, com “*frutos de la tierra, peces del río también aves y otros animales del bosque*” (LAE: 116). A um certo ponto da viagem, os soldados são surpreendidos por uma inundação, pois “*Cuando aquell marareo llegaba había docenas de pequeñas islas, y a veces no tan pequeñas, inundadas y cubiertas por las aguas y muchos animales, sorprendidos, iban nadando a las que quedaban secas para abandonarlas a su vez al alcanzarse al agua.*” (LAE: 210).

O fenômeno, porém, não intimida os omáguas, que, segundo o narrador, “*con su sentido infantil del humor*” (LAE: 210), riam dos espanhóis, pois sabiam exatamente quando ocorreria o fenômeno. Assim, conversando, diziam “– *Yasso Oáata?*”, expressão que, segundo o narrador, significa “*damos un paseo*” e riam-se, indicando um braço do rio enquanto diziam “*igarapes*”, que significa “*un simples arroyo inocente*” (LAE: 210). Lope de Aguirre, ao perceber do que se trata, comenta que os espanhóis deveriam andar com as “barbas na cabeça”, isto é, deveriam estar atentos.

Como os indígenas, as personagens de pele negra são caracterizadas como infantis e, às vezes, como demônios, mas não tinham atitudes de humor, somente atos de orgia. Aguirre não se opõe às suas festas, porque, de um modo ou de outro, os nativos já eram tidos como inferiores e, segundo avalia o narrador, somente os que lhe podiam ultrapassar o incomodavam.

A pretexto da apresentação das personagens africanas, o narrador aproveita para dar outras informações: comenta, por exemplo, que os mestiços de negros e indígenas eram chamados, no Peru colonial, de “cabras”; insere, em diversos pontos da narrativa, cerimônias de candomblé e de macumba, embora essas cenas quase nunca alcancem a profundidade do ritual, pois são interrompidas pelo

¹⁸³ A expressão é de Bhabha.

protagonista, que dirige aos negros perguntas que expressam a sua curiosidade sobre a cultura do “Outro”¹⁸⁴ ou insere cantigas na língua dos negros, traduzindo-as logo a seguir.

A caracterização da personagem Aguirre é feita por ela própria ou pelo narrador, que o qualifica como um controlador, que faz uso das fraquezas emocionais dos soldados para dominá-los. Desenha-se também a imagem de justiceiro (geralmente pelas palavras da própria personagem, o que não convence muito o narrador). A imagem de Aguirre caracteriza-o como cocho, de ar atravessado, e apresentando falhas de memória.

Segundo confissões que a personagem escreve e queima (por medo de produzir notas que o comprometam, segundo o narrador), teria nascido em Oñete; na infância, ouvia histórias sobre as Índias e sobre o Amadis de Gaula; quando adolescente, seu pai o teria enviado a uma escola de cavalaria. Essa narrativa fictícia corresponde, de certa maneira, ao que sabemos sobre a personagem histórica e funciona como uma forma de compensar a imprecisão da sua biografia. Nas páginas destinadas a essas notas, a personagem dava informações sobre a instabilidade administrativa da colônia quando chegou ao Peru (os Pizarros e o imperador começavam a desentender-se), e, diante da situação, os conquistadores como ele já não recebiam recompensas, o que o fez ser conhecido como domador de potros e arruaceiro. Embora o nome Aguirre figurasse entre os maus soldados, este era muito afável com a filha e com a sua ama, La Toralba.

Como acentua o narrador, a condição de Aguirre demonstra que, em tempos de conquista, havia os que saíam vitoriosos e recebiam títulos, e os que pereciam: “*Talvez era Lope uno de esos héroes de la antiepopéya y moriría también tragado por una alimaña.*” (LAE: 67). É essa a ideia que sobressai no desfecho da história, quando, ao ser rendido, ele acentua em seu discurso a sua situação de conquistador periférico: “*En mi defensa estoy, y por esa razón de perseguido tengo que convertirme en perseguidor justiciero y en brazo implacable y vuecelencia lo verá antes de mucho.*” (LAE: 199). Mas o fato de ter sido o primeiro a propor a independência de um território americano fez de Aguirre um ser periférico no contexto colonial e, depois, no pós-colonial, uma lenda.

A decapitação do Aguirre histórico mostra as tramas que iam surgindo na história colonial do Peru a partir de um excedente de pessoas que saía da Espanha e que se devia ocupar da colonização. O sonho de uma vida no Novo Mundo, onde a autoridade real não tivesse alcance e onde se podia aceder a tudo o que os nobres tinham direito na Europa, levou à situação de descontrole social. Logo, o que se encontra na viagem do conquistador é uma espécie de espelho da ordem social colonial já em colapso no Peru.

Aguirre, como outros conquistadores, alcança uma ampla representação no contexto de língua espanhola, e se vem tornando um verdadeiro mito na literatura da Espanha e da América, como se pode ver pelos romances que figuram ao lado de *La Aventura Equinocial: El Camino del Dorado* (1947), do venezuelano Arturo Uslar Pietri e *Lope de Aguirre: príncipe de la libertad* (1979), do também venezuelano Miguel Otero Silva. Contudo, há também obras sobre outros “conquistadores” da região amazônica, como a biografia romanceada de Jiménez Quesada, *El Caballero del Dorado* (1950), do colombiano Germán Arciniega; *La ruta de Orellana* (1974), do espanhol Alberto Vazquez-Figueroa e Orellana; *El*

¹⁸⁴ Um exemplo desse fato pode ser o diálogo entre Aguirre e Bembo, o servo fiel que sempre o acompanhava (encarregado de executar os soldados brancos sentenciados por Aguirre e que sentia um prazer em matar aqueles que o tratavam como inferior): “—¿Que és eso? El candombé?/ —No señor./ ¿Pues, que és? La macumba, sólo que esse górrino con perdón, le canta mal. Ese no es negro — dijo Bemba — que es cabra.” (LAE: 96).

Quijote de El Dorado. Orellana y el río de las Amazonas (1964), do também espanhol Demetrio Aguilera-Malta. Isso demonstra que, até os anos de 1960 (embora os livros listados apresentem, ainda hoje, um índice de vendas significativo), a figura dos primeiros conquistadores espanhóis foi muito explorada por escritores da Espanha e da América do Sul, mas, enquanto os primeiros exploram mais o heroísmo e o exotismo da floresta longínqua, os segundos centram-se na rebeldia de Aguirre¹⁸⁵ e na impenetrabilidade da selva amazônica.

Esse fenômeno não encontra correspondente no que diz respeito aos portugueses. Os principais agentes coloniais na Amazônia, Pedro Teixeira e Lobo Almada, surgem poucas vezes, tanto na literatura como no cinema. As duas histórias aqui analisadas são as diegeses de imigrantes; uma delas (*A Selva*) quase autobiográfica, e a outra (*Os Selvagens*), de um ponto de vista que reafirma a superioridade do ocidental, aproveita o que ainda havia de colonial na sociedade brasileira.

Atualmente, no contexto literário de língua portuguesa, há poucas obras que têm a Amazônia por cenário. Entre elas *Uma Aventura na Amazônia* (2009), de Ana Maria Magalhães e Isabel Alçada, escrita para crianças e reduplicando uma série de estereótipos. Sobre as viagens portuguesas, há o romance *A Noite é dos Pássaros* (2003), do paraense Nicodemos Sena, que ficcionaliza a história de Alexandre Rodrigues Ferreira a partir do mote do canibalismo.

A análise das imagens presentes nos textos comentados não pressupõe que haja uma essência na realidade representada, mas que esta passa pela lente de quem a representa, envolvendo um tipo de percepção que conserva, apaga ou mesmo elabora novas imagens a partir de alguns dados presentes nos relatos de viagem. Ou melhor: as imagens anteriormente analisadas dialogam com textos de viagem, que também não deixam de ser, eles próprios, veículos de difusão de imagens representativas das condições históricas em que foram produzidas. As condições de produção do período colonial são retomadas no romance de Ramón Sender, enquanto os romances de Gomes de Amorim e Ferreira de Castro estão fundados em outros momentos históricos, embora, em alguns pontos da narrativa, ambos os autores busquem o discurso colonial. Tal fato requer que, aqui, a imagem seja pensada como prática discursiva: “Um processo que postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados sistemas e instituições de representação – ideológicos, históricos, estéticos, políticos” (Bhabha, 1984: 98).

Todavia, não há, em nenhum dos casos, lugar para a voz do nativo. Gomes de Amorim e Sender optam por representá-lo a partir da voz do narrador, criando situações discursivas em que estes surjam como infantis. Ferreira de Castro não insere personagens indígenas, limitando-se a narrar as situações conflituosas entre o coletivo parintitintis e os serigueiros, ou o medo que os segundos tinham dos primeiros. Essa forma de resolver a situação pode ser lida como repressão das contradições a que Bhabha (1984: 107) nomeia como “silêncios articulados”. Em se tratando de um escritor engajado, como foi Ferreira de Castro, estes silêncios literários podem ser lidos como testemunhos históricos que remetem para uma época em que as diferenças, e mesmo o embate entre índios e não índios, não era explícita, pois se pensava mais na unificação cultural que na diversidade.

3.3.2. A representação da desestruturação do espaço social indígena: de *Simá* a *Mad Maria*

¹⁸⁵ No contexto da crítica, a proposta de libertação de Lope de Aguirre vem sendo recuperada por Beatriz Pastor e Isabel Alicia Quintana.

Comparativamente a Gomes de Amorim, o também romântico Lourenço da Silva Araújo e Amazonas representa, por seu turno, a desorganização do processo das aldeias dos manaus, como, por exemplo, a situação dos “principais” ou tuxáuas. Destituídos de seus postos, estes não aceitavam viver nas aldeias coloniais, mesmo após o estabelecimento de um acordo com os portugueses, que eram reconhecidos pelos descendentes dos povos por certos signos de conhecimento comum.

Lourenço da Silva Araújo e Amazonas representa, por seu turno, o processo da desorganização das aldeias dos manaus, e, nele, por exemplo, a situação dos principais ou tuxáuas. Destituídos de seus postos, os tuxáuas não aceitavam viver nas aldeias coloniais, mesmo após o estabelecimento de um acordo com os portugueses. Apesar disso, os principais eram reconhecidos pelos descendentes do povo manaus através de gestos e códigos.

Há, inclusive, em *Simá*, um capítulo intitulado “O conselho dos principais”, em que é narrada uma reunião de caciques que pretendem atacar os portugueses e que questionam o recente acordo¹⁸⁶ feito com eles, segundo o qual os manaus passariam a viver nas aldeias dos colonos. O que fica patente na discussão é que os colonizadores tinham convencido um grupo de nativos que a “aculturação”, a adoção da religião e dos costumes, ser-lhes-ia útil, ajudando-os a sair de seu estado de barbárie. Neste contexto, Domingos pergunta aos caciques que benefícios teriam em apartar-se dos portugueses e reflete sobre a sustentabilidade de uma independência do “país”, o Alto Rio Negro, zona pertencente aos manaus: “Se entendermos dever após tão longo e doloroso sofrer na aprendizagem da civilização tornar ao antigo selvagismo? Seria este um estado digno do país com a notícia e ensejo da civilização que marcha a abraçar todo o mundo?” (S: 171).

Por outro lado, Dedary, um dos caciques, afirma, ironicamente, em resposta a Domingos, que não poderá ser tão eloquente e que se exprimirá no “estilo cediço e grosseiro dos nossos maiores” (S: 171). É de notar, diante disso, que o nativo sente que sua cultura é subalternizada. A personagem assegura que, a despeito da “civilização” e de tudo o que teriam aprendido com os portugueses, os manaus ocupavam, em sua própria casa, uma condição similar à de servo: os nativos seriam considerados aptos a tudo o que os portugueses julgassem difícil de fazer; as mulheres manaus eram destinadas ao trabalho doméstico não remunerado nas casas dos colonos. Assim, tentando reproduzir o desejo dos colonos de encontrar um sujeito colonial ideal, quer dizer, um nativo dócil, Dedary afirma, no Conselho *dos principais*, com o objetivo de incitar os seus companheiros à luta:

Sereis todos dedicação e préstimo, docilidade e sacrifícios, e haveis, em compensação, insulto, ridículo e desprezo – Eis as condições de aprendizagem, que havemos feito da civilização: à vista do que, se é para por-se-lhe um termo, seja qual for o alvitre, sustentarei o meu voto: mas se de tal não é a questão, eu considero inteiramente ociosa toda a discussão, e perdido infelizmente o tempo, que com ela nos entretemos. (S: 172)

A discussão dos “principais” recai na ideologia vendida pelos portugueses: a aculturação em troca da mudança de costumes, a entrada na “civilização”, que consistia na adoção do modo de vida e

¹⁸⁶ O Marquês de Pombal tinha assinado a lei de 6 de junho de 1755, que retirava aos missionários o direito de administrar os “aldeamentos”, passando a submissão dos nativos à administração colonial.

costume europeus. Esse tipo de comportamento, somado ao “filantrópico procedimento da Metrópole” (S: 172) — conhecido mais tarde como a adaptabilidade portuguesa aos trópicos —, dificultava qualquer reação por parte dos nativos. Assim, um dos principais, Caboquena, pergunta-se: “[...] porventura para coonestar nossa descida para o selvagerismo da altura da civilização a que havemos subido?” (S: 175). Por outro lado, em conversa com Régis e Loiola, o missionário Frei Raimundo de Santo Eliseu refere-se à escravização dos indígenas, considerada normal pelas duas personagens portuguesas: “que insolência de indígenas em negar-se a submeter-se a vosso domínio”. E, ironizando ainda mais, afirma que também seria “bondade” dos colonos comparar os manaus com outros povos: “Que belo processo o de os chamardes à civilização, entrando em suas malocas, atirando sobre os indóceis, e cativando os prisioneiros” (S: 157). Esse processo torna igual o diferente. Por outro lado, o missionário considera que, além de dar ênfase apenas aos aspectos negativos da cultura dos manaus, os portugueses estariam obrigando (numa ironia, ele usa o verbo convidar) os nativos a participarem de uma sociedade corrompida.

O discurso da personagem pode ser pensado nos termos de “dupla identidade” do colonizador português, expressão proposta por Boaventura Sousa Santos (2003: 72): ao ocupar um lugar entre as potências imperiais europeias e as suas colônias, ora realizou uma fraca colonização, ora favoreceu a entrada de outros colonizadores, o que resultou numa superposição de processos colonizatórios e numa parcial descolonização (já que as elites americanas, e não apenas a brasileira, adotaram o modelo ocidental). Foi essa parcial descolonização que facilitou a entrada de agentes estrangeiros, já no neocolonialismo, como é o caso dos grupos comerciais transnacionais. Tal fato é representado em romances como *Mad Maria*, no qual companhias como a *Guaporé Rubber Corporation* e as empresas do engenheiro americano Percival Farquhar¹⁸⁷ tinham poder absoluto sobre a vida dos operários e habitantes das regiões de Rondônia e do Acre, onde estavam instalados os postos da companhia.

Essa dominação também é retratada por Milton Hatoum, uma vez que quase todas as personagens de origem estrangeira dos seus romances, dos portugueses aos libaneses, mantinham em suas casas trabalhadoras domésticas em situação de escravidão e submetidas a abusos vários. O mesmo ocorre nos romances *La Voragine* e *El Hablador*, nos quais os nativos são aprisionados e submetidos à situação de escravidão, seja por estrangeiros, seja por nacionais não índios da Colômbia e do Peru. No entanto, a fraca colonização referida por Boaventura de Sousa Santos surge também em *Simá* e é comentada pelo missionário Santo Eliseu, que, embora não questione o colonialismo em sua essência, considera que a desgraça do Brasil foi o seu descobrimento por “uma Nação inabilitada para devidamente civilizá-lo” (S: 158).

A representação dos manaus em *Simá*, por sua vez, ocorre de dois modos: através da forma como as personagens desse povo se veem e da forma como as personagens não índias as percebem. No excerto que se segue, por exemplo, há um orgulho intrínseco que pode ser reconhecido quando Delfina (mãe da protagonista Simá e filha de Severo/Marcos) fala sobre o papel dos manaus na luta contra os espanhóis e o narrador comenta: “E o semblante da bela indígena se animava com expressão bem diferente daquela apática e estúpida, que geralmente se lhes atribui” (S: 12). Se o início deste trecho evidencia o orgulho que a personagem tem do seu povo, as palavras que o completam mostram

187 Vice-presidente da *Atlantic Coast Electric Railway Company* e da *Staten Island Electric Railway*, grupo detentor dos sistemas de *tramway* de Nova Iorque, diretor da Companhia de Eletricidade de Cuba, vice-presidente da *Guatemala Railway*, que pretendia controlar o sistema ferroviário e elétrico da América Latina.

os estereótipos correntes sobre nativos. Este outro exemplo mostra de forma ainda melhor como Delfina, mesmo sendo contra os espanhóis e a favor dos portugueses (cujo sangue também possui), separa as águas: “É bem certo que tenha muitas vezes em favor dos portugueses tão-somente toda a glória alcançada em uma expedição, e em que todos os esforços e eficácia foram dos indígenas” (S: 11). Já o narrador, ao falar de da mestiça, só lhe elogia “o patriótico entusiasmo” quando “possuída do espírito glorioso do nosso imortal Camarão ou Tibiriçá” (S: 42). Ora tal discurso pode ser visto como híbrido, porque os exemplos evocados não são de índios que lutaram por preservar a identidade, mas de índios conversos, que se colocaram do lado português. “Patriótico” aí remete a não à pátria indígena, mas a uma pátria brasileira colonizada pelos portugueses.

Admirando os heróis do seu povo, Delfina decide casar-se com o neto de Pacorilha, herói histórico que teria ajudado os portugueses na expulsão dos espanhóis. Além disso, a jovem critica as palavras de seu pai, quando este brinca com a desgraça dos manaus, evidenciando que admirava mais os que lutavam por sua cultura que os que se resignavam. Porém, apesar da consciência que tem a personagem da cultura de seu povo, o narrador a qualifica como ingênua: “Mas Delfina era indígena, e a ingenuidade lhes é uma qualidade inata”(S: 10). Há, portanto, no discurso do narrador, uma oscilação entre a heroização dos manaus e os estereótipos que sobre eles pesavam.

Em *Simá*, Pacorilha é retratado como um dos guerreiros que ajudou os portugueses na expulsão dos espanhóis da fronteira, e Delfina sonha em casar-se com o seu neto, que trabalha no sítio de Marcos/Severo. Segundo o narrador, Pacorilha teria sido um sargento-mor de origem manau, com quem La Condamine se encontrou em 1774 e de quem recebeu informações sobre as Amazonas, afirmando que seu avô as vira próximo à confluência do Rio Purus com o Solimões¹⁸⁸. Ao ser capturado, preferiu lançar-se acorrentado ao rio para encontrar morte mais digna que a prisão), também surge na epopeia de Sousândrade, quando o seu herói, o Guesa, sugere que o rio Amazonas lhe reclamaria as “formosas memórias” de Pacorilha, de Ajuricaba e ainda de “Lobo-d’Almada, o vitorioso / Cidadão que esta pátria tanto amara [...]” (Canto II, col. 25, vv. 36-37)

O Guesa é, incontestavelmente, um herói vencido: “Era o Guesa ...o selvagem, puro, meigo”, “vagabundo inconstante” (Canto IV, col. I, vv. 1-6) que penetra “[...] na antiga selva, de onde nunca devia ter saído” (Canto IV, col. 3. vv. 37-38). O poeta sugere, no canto I, que, tal como o próprio Guesa, a população da região seria errante, o que não estaria em consonância com o futuro sonhado pelo presidente da província (do Amazonas brasileiro) para o seu povo. Por outro lado, sendo o Amazonas de origem andina como o próprio Guesa, também ele “[...] peregrinando / a sós, [...] / No barracão pernoita; e acorda estando / Qual quem da sociedade s’envergonha” (Canto II, col. 6, vv. 36-38).

Sousândrade opta por um herói vencido, ou aparentemente vencido, que busca que busca na integração entre os povos andinos e amazônicos a sua identidade. Ao mesmo tempo, como um peregrino, o Amazonas chora as suas perdidas nações e, errante, desce dos Andes até o interior da floresta, acedendo ao Atlântico e à outra América, também espoliada pelos europeus. A linha do Equador divide os povos e as civilizações. A partir daí, o poeta anima a América a assumir-se como a

¹⁸⁸ Francisco Xavier de Sampaio (1925: 26) tentou elucidar as informações dadas pelo cientista francês, mas, como o sargento não se encontrava mais vivo quando passou na povoação de Avelos, onde teria vivido, conversou com seus colegas, que confirmaram os dados.

“Colômbia do Equador! Raça latina, /Tão sonhada qual o Guesa Errante!” (Canto XI, col. 2, vv. 21-22).

O Guesa representa-se como de origem andina, o que está patente tanto no nome quanto nas referências diretas ao império inca, sobretudo no décimo primeiro canto. O louvor ao império incaico é um pretexto para que o poeta afirme que ama a república. Já o segundo canto de *O Guesa* é paradigmático da fragmentação do espaço social amazônico, mas também da sua hibridização: mostra um ritual sincrético entre os elementos da festa do Jurupari e os da missa cristã, dando a palavra aos representantes de diversos povos amazônicos, que dialogam com os estrangeiros presentes no ritual.

Os rituais autóctones (canções, danças e outros) concorrem para que o herói conteste a imagem indígena construída pelos não indígenas, numa clara resposta aos estereótipos sobre os nativos:

Selvagens – mas tão belos, que se sente
Um bárbaro prazer nessa memória
Dos grandes tempos, recordando a história [...] (Canto II, col.4, vv. 32-33).

A partir do termo “selvagem”, o poeta retoma o mote:

Selvagens, sim; porém tendo uma crença; De erros ou boa, acreditando nela:
Hoje, se riem com fatal descrença
E a luz apagam de Tupana-estrela.” (Canto II, col. 5, vv. 1-4).

Os dois passos acima citados são separados por uma conjunto de enumerações que remetem para a valorização da cultura amazônica. Participante e atento ao ritual, o Guesa ouve as vozes das personagens não índias, entre as quais figuram Abreu e Lima, dois missionários e o poeta Gonçalves Dias.

Ao convocar o Jurupari e os curupiras para o ritual de purificação, e também ao referir-se à harmonia entre os seus cantos rituais e os sons da selva, o narrador épico acentua a convivência entre os habitantes e a natureza, reforçando a crítica que faz ao sistema colonial, que teria transformado o nativo em “homem-criança”. Recordando a chegada de Colombo, diz: “Raiou Colômbia! anoiteceu Américas, / Quando lhe foste a maldição primeira!” (Canto III, col. 17, vv.11-14).

Se, por um lado, o poeta tende a idealizar o nativo aracuano, caribenho e incaico, por outro, quando se trata do autóctone que encontrou em sua jornada amazônica, sobressai a representação social e o senso de justiça.

A taba, depois a tapera e, por fim, o dilaceramento, a errância e o hibridismo são representados por Sousândrade, mas também pelo moderno Mário de Andrade, em *Macunaíma*, e pelo pós-moderno Mario Vargas Llosa, em *El Hablador*.

Em *La Voragine*, as personagens indígenas são quase todas elas coletivas, com exceção de “*parajito del monte*” e de “*Cerrito de la Sabana*”, dois *guahibas* que, após conhecerem os três viajantes (Pipa, Arturo e Franco) que iam em direção à zona de extração de borracha na Amazônia colombiana, seguem com eles.

Em geral, as personagens indígenas não são diretamente apresentadas, mas surgem a pretexto da narração dos fatos que se passam com as personagens alóctones. Entre Arturo e Franco, surgem três tipos de olhar em relação aos nativos: no primeiro momento, quando ainda estão em Casanare (onde estão hospedados em “la marolita”, casa de Franco e de sua esposa Griselda), Arturo narra um ataque aos *guahibas*, envolvendo, inclusive, assassinatos e violação de mulheres; no segundo momento, quando a viagem é iniciada, necessitam do conhecimento dos povos com os quais vão contatando ao longo do caminho, o que acontece ao modo dos viajantes coloniais: “*Moraba en esos montes una tribu guahiba, semidomada, que convino en acogernos, a condición de que admitiéramos el ‘guayuco’, repetáramos la ‘pallonas’ e los ordenáremos las winchester ‘no echar truenos’*” (LV: 107); no terceiro momento, Arturo constata que os povos indígenas trabalhavam como escravos nos barracões de produção da borracha, o que incluía tráfico de pessoas, roubos e violações.

Próximo ao Putumayo, “*parajito del monte*” e “*Cerrito de la Sabana*”, como Arturo e Franco tinham passado a agir como se fossem seus donos, os dois nativos os abandonam e decidem voltar para a sua aldeia, pois temiam as “*tribus cosmopolitas*” que viveriam na região, e também por causa dos extensos seringais próximos ao *Ti-Paraná (río de sangre)* e ao *Tui-Parana (Río de la espuma)* (LV: 139). Nas últimas imagens veiculadas pelo narrador, Arturo Covas, os autóctones são prisioneiros e famintos.

Há, no romance, personagens muito marcadas por características específicas, quase personagens-tipo: Arturo é, ao mesmo tempo, um poeta com visão crítica da realidade e alguém que observa o sistema de exploração vigente na região; Pipa é um desenraizado, que encontra no servilismo seu modo de sobrevivência; Alícia e Griselda representam a mulher silenciada e sobre a qual pesa toda a sorte de preconceitos: no imaginário de seus maridos são possíveis traidoras e “vagabundas”, quase nunca falam, e o seu pensamento, às vezes deturpado, surge através da palavra de Arturo – o narrador-personagem.

Pipa foi para a região quando ainda era adolescente, trabalhando na condição de semiescravo, como “*factotum*”, tendo sido, por duas vezes, prisioneiro dos *guahibas*. Todas essas vicissitudes o transformaram em alguém que se faz muito servil. Assim, quando encontra Arturo e Alícia, embora sejam eles fugitivos, solicita que o auxiliem junto ao administrador da vila e, meses mais tarde, quando é encontrado entre os nativos atacados pelo grupo de Franco, afirma, para salvar-se, que é amigo de Arturo: “*¡Nosotros somos amigos! Yo soy el paje de la señora?*” (LV: 99). Tal atitude reforça a condição de subalternidade da personagem.

Barreira é um aliciador e vende produtos manufaturados, fazendo com que os clientes acumulem dívidas que, depois, são cobradas em forma de trabalho nas *caucheries* ou, no caso dos peões das vilas que se limitam com a selva, tornando-os seus credores, depois de acusá-los de algum delito e pagar-lhes a fiança.

Enquanto pessoas trabalhavam como escravas nos seringais, outros tinham vida de rei, pagando por roupas e charutos importados o que um seringueiro acumulava durante a vida inteira de trabalho. É neste contexto que Arturo, sentindo-se traído pela esposa, Alícia, roubada por Barrera, imagina-a ora como caucheira, ora como uma espécie de Cleópatra.

As dívidas, retratadas em quase todos os romances do ciclo da borracha, eram decorrentes de produtos alimentícios e outros bens básicos, cotados a preços muito superiores ao que lhes era pago pela borracha que os seringueiros compravam nos barracões. O uso de palavras como “amo”, “escravidão”, “cães de guarda” é muito comum em todo o romance de Rivera, para referir essa

situação de exploração. Havia também uma espécie de salvo-conduto ou passaporte dado pelos capatazes, documento sem o qual os seringueiros não podiam circular pelos rios amazônicos. Assim afirma Clemente Silva, um idoso que se havia transformado em seringueiro para recuperar o filho roubado por aliciadores de menores e que narra dois capítulos do romance: “*El señor Arana ha formado una compañía que es dueña de los cauchales de La Chorrera y los de El Encanto. ¡Hay que trabajar, hay que ser sumisos, hay que obedecer!*” (LV: 159).

Mais tarde, Silva foi designado para acompanhar um cientista francês que se encontrava em missão de estudos na região. Esta personagem é caracterizada ora como La Condamine, ora como Roger Casement, tendendo mais para a segunda personagem histórica. Entre as características coincidentes com as de Casement estão a máquina fotográfica *Kodak* que portava e a denúncia de abusos contra os direitos humanos, o que o leva, como fez a personagem histórica, a enviar notícias sobre o fato para capitais sul-americanas e europeias. Mas, se Casement consegue sair ileso da região, o cientista de Rivera é assassinado e Clemente Silva castigado, já que os capatazes dos seringais pensavam que ele contribuía para que o cientista fotografasse as marcas de castigos físicos nos corpos dos nativos e de outros seringueiros. Segundo Clemente, as notícias enviadas pelo cientista não teriam chegado a seu destino, mas, mesmo assim, foi enviado um “visitador” do Peru à região. Este funcionário permaneceu apenas uma semana no local e, inicialmente, acreditou nos seringueiros, mas os capatazes e empresários disseram-lhe que as marcas nos corpos dos trabalhadores decorriam de tentativas de terem relações sexuais com uma palmeira semelhante a uma mulher, argumentando ainda que o país precisava dos serviços dos seringalistas naquela região, pois, por outra via, o Estado não chegaria àquela zona, perdendo o território para a Colômbia.

Embora não faça parte do *corpus* deste estudo, o romance *O Sonho do Celta* (2010), de Mario Vargas Llosa dialoga com os textos aqui analisados. Nele, Vargas Llosa transfere o debate para a personagem-narradora (do tipo testemunha) Roger Casement, que, após o seu retorno a Londres, procura divulgar, através do Parlamento e dos jornais da capital inglesa, os fatos que viu no Putumayo. Já preso por ter sido acusado de traição e sobrepondo vários momentos de sua trajetória, Roger recorda em *flashback* suas experiências no Congo Belga: primeiro, como funcionário de uma companhia que tentava convencer os nativos sobre a importância de uma rodovia que seria construída para transporte de riquezas destinadas ao rei da Bélgica, que mantinha a região como patrimônio pessoal; mais tarde, como agente diplomático, denunciando atrocidades que se cometiam contra os nativos.

Depois de alguns anos, em 1909, já Cônsul da Inglaterra no Rio de Janeiro, Casement é enviado ao Putumayo para investigar as denúncias de abusos contra os direitos humanos no local. Concluído o trabalho, Casement volta para a Irlanda, onde se une à Liga Gaélica. Como o Casement histórico, Vargas Llosa faz uso da metalinguagem discursiva. Historicamente, Roger Casement escreveu relatórios com os dados recolhidos e temeu que eles não passassem de mera retórica. O autor do romance aproveita tais dados para escrevê-lo.

Assim, conformada essa individualidade pela visão sócio-histórica, ela surge também nos discursos sobre a coletividade, os povos do Putumayo e do Congo, ambos visitados por Casement, havendo interpolação entre a realidade das comunidades exploradas e a dos exploradores. A voz do romancista funciona como um modo de transportar um discurso historicamente esquecido, o genocídio amazônico durante o auge da exploração da borracha, para o momento em que publica o romance.

Vargas Llosa e Casement usam dos recursos de que dispõem para dar veracidade aos seus discursos. Casement utiliza a máquina fotográfica, fazendo das fotografias provas materiais dos castigos físicos a que os peões eram submetidos; Llosa usa os relatórios de Casement para compor o seu romance. Além disso, não chega a discutir se os *Black Diaries* eram falsos ou não, porque, no momento em que foram publicados, a homossexualidade deixara de ser um crime¹⁸⁹.

Nas reflexões de Casement, fica patente a própria visão de Llosa sobre os indígenas: a violência de que eram vítimas aniquilava a vontade de resistência, o instinto de sobreviver, convertia os indígenas em autômatos paralisados pela confusão e pelo terror. Muitos não entendiam o que lhes estava a acontecer como uma consequência da maldade de homens concretos e específicos, mas sim como um cataclismo mítico, uma maldição dos deuses, um castigo divino contra o qual não tinham escapatórias (Llosa: 2010: 214).

Por outras palavras, os nativos não compreendiam o que estavam passando “porque, quando o sistema de exploração era tão extremo, destruía os espíritos ainda antes dos corpos [...]” (Llosa, 2010: 214).

Às palavras de Casement, que tenta estabelecer contatos com os chefes da *Peruvian Amazon Company* (tanto no Peru como na Inglaterra), pedindo que se coloquem no lugar daqueles que viam surgir “senhores brancos ou mestiços com espingardas e revólveres”, exigindo-lhes que abandonassem “as suas famílias, as suas culturas, as suas casas, para ir recolher borracha a dezenas ou centenas de quilômetros em benefício de uns estranhos” (Llosa, 2010: 204), contrapõem-se as de um explorador de borracha, Vítor Israel, que conheceu numa viagem de barco entre o Brasil e o Peru, segundo o qual não se podia comparar “[...] nós, os pioneiros, empresários e comerciantes que trabalhamos em condições heróicas e arriscamos a vida para transformar estas florestas numa terra civilizada” (Llosa, 199) com “os canibais da Amazônia” (SC, 2010: 200), e que utiliza as imagens estereotipadas dos indígenas em proveito dos negócios da companhia. “Talvez o senhor e eu tenhamos um conceito diferente do que é civilização” (Llosa, 2010: 204), diz Casement ao seringalista, em cujo discurso a história é vista como uma sequência de feitos baseados na concepção moderna da vida, sendo o discurso histórico baseado na oposição civilização-barbárie, o que remetia para uma “épica coletiva” (cf. Pizarro, 2009: 119) e autorizava os “*barones del caucho*” a castigar fisicamente os nativos e a escravizá-los¹⁹⁰.

Trata-se da repetição do mito colonial de Próspero e Caliban no momento neocolonial, relativamente aos negócios entre os países que produziam e os que importavam a borracha; tais personagens correspondem, respectivamente, aos seringalistas (que mandavam o produto para a Inglaterra ou para os Estados Unidos), qualificados como “valerosos bandeirantes amazônidas” que

¹⁸⁹ Apesar de as cenas descritas nos *Black Diaries* envolverem relações sexuais com menores, a pedofilia não era considerada crime.

¹⁹⁰ Historicamente, esse argumento foi utilizado por Julio Cesar Arana em depoimento dado à Câmara dos Comuns de Londres, onde respondeu às acusações feitas por Roger Casement (cf. Pizarro, 2009: 120).

trabalhariam em favor da pátria (Brasil, Peru e Colômbia) (Melo, 1994: 135) e ao seringueiro (nordestinos e indígenas).

Do mesmo modo, em *A Selva*, os seringueiros oriundos dos estados do Ceará e do Maranhão viviam, de acordo com o narrador, “uma epopeia” na “floresta amazônica”, contribuindo para que o resto do mundo conduzisse “veloz e comodamente num automóvel com rodas de borracha [...]”; “[...] da borracha que esses homens, humildemente heróicos, tiravam à selva misteriosa e implacável.” (AS:I). E tal como no Putamayo, funcionavam, no Seringal Paraíso, os estereótipos sobre os nordestinos: eram os “preguiçosos”, no comentário do seringalista Juca Tristão sobre a morte de alguns seringueiros – os “sem-vergonhas que tinham morrido antes de liquidar o débito” (AS: 106).

Os sujeitos sobre os quais se fala são, no primeiro caso, personagens coletivas: os seringueiros e os seringalistas. Os enunciados remetem para uma coletividade, composta pela sociedade da época em que o romance foi publicado e para as ideologias que circulavam naquele momento, marcadas pela colonialidade das relações. Esta historicização “do signo” ou sua “emergência” remete à construção discursiva da realidade social (Bhabha, 2005: 61).

3.3.3. Americanismo nos percursos amazônicos de Sousândrade, William Ospina e Abel Posse

Os romances de William Ospina e de Abel Posse, tratados quando se abordou Francisco da Orellana e Lope de Aguirre, são construídos a partir de um fundo histórico e dados buscados nas crônicas coloniais ou, por outras palavras, a partir dos discursos que fundaram a América para a Europa e a destituíram do território em sua forma e significado pré-hispânicos.

O revisionismo histórico e a metalinguagem manifestam-se não apenas nestes dois romances, mas também nas trilologias que ambos os autores dedicaram à desconstrução do discurso histórico sobre as “descobertas”. Aliás, é o que comenta o narrador-personagem de Ospina, repensando o papel dos textos coloniais na invenção discursiva da América — “*Sólo cuando se convierte en relato el mundo al fin parece comprensible*” (PC: 93); ou, quando noutro momento, dirigindo-se ao seu interlocutor, Pedro da Úrsua (mas também ao leitor), comenta: “*Quizá comprenderás mejor que yo estas cosas que cuento, porque yo las viví por accidente ya as ciegas pero tú buscas algo, todas estas historias para ti tienen un sentido.*” (PC: 93).

A trilogia de Abel Posse abrange diferentes espaços do continente e variadas faces da história da descoberta da América, de Cristóvão Colombo a Lope de Aguirre. Fazem parte dela: *Los Perros del Paraíso* (1983), sobre Cristóvão Colombo; *Diamón* (1978), sobre Lope Aguirre, e *El largo Atardecer del Caminante* (1992), sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. O colombiano Ospina centra a sua trilogia no percurso amazônico: *Ursúa* (2005), sobre a viagem de Pedro da Úrsua e Lope de Aguirre; *El País de la Canela* (2008), obra que recebeu o Prêmio Rómulo Gallegos, de 2009, e que retoma a viagem de Gonzalo Pizarro e Francisco da Orellana; e “*La Serpiente sin Ojos*”, que ainda não foi publicado.

Em *El País de la Canela*, William Ospina transpõe a discussão para o momento atual, a partir das memórias de uma personagem mestiça, o que vai colocando em causa os dados históricos narrados em simultaneidade. Essa dissolução temporal é metaforizada no calendário da Serra Parime, onde cada um dos dias corresponderia a mil anos no calendário ocidental. Abel Posse prefere a ironia, apresentada a partir de frases assertivas, como se a lenda da permanência do espírito de Aguirre fosse algo real. No entanto, os espíritos de outros tipos humanos também são trazidos para a contemporaneidade.

Subjacente aos dois romances está a América revolucionária, que surge já no início da jornada amazônica da personagem Aguirre, no *Diamón*.

Há uma grande diferença entre a linguagem sarcástica de Posse e a linguagem poética de Ospina. Todavia, ambos investem na reescritura do momento histórico em que ocorrem as viagens ficcionalizadas. Ospina narra em primeira pessoa, Posse em terceira; um fala de sentimentos e memórias; o outro dá os fatos por certo, embora faça um exercício contínuo de reescritura da história.

Identifica-se, nos dois autores, o relato sobre várias Américas: a pré-hispânica e a colonial (ou melhor, o mundo inca e o mundo desorganizado e reinventado pelos espanhóis, que, mesmo se havendo independentizado, não se distancia da carga discursiva eurocentrista); a América revolucionária, que surge no demônio de Aguirre; e aquela intocada, a Amazônica.

A América inventada (ou reinventada pelos europeus) estará presente, em *El País de La Canela*, por exemplo, no debate entre os cardeais, companheiros do poeta Pedro Bembo (amigo de Gonzalo de Oviedo, que vivia em Roma – cidade classificada pelo narrador como uma “selva de mármore”), a quem o narrador personagem leva a carta do cronista¹⁹¹. Neste episódio, enquanto os cardeais discutiam sobre os seres míticos encontrados pelos expedicionários (os cardeais especulavam sobre as Amazonas, se eram as mesmas submetidas pelos gregos, se elas viveriam na Atlântida, etc.), o narrador-personagem, que era uma testemunha ocular, limitava-se a ouvi-los. Apesar disso, antes de visitar o Vaticano, comenta “[...] *mi llegada con carta de Oviedo me hizo sentir como el primer mensajero de un mundo.*” (PC: 275); e compara a sua visão pré-concebida da Europa com a de seu amigo Teofrastus sobre a América.

Também interessado em repensar o modo como a América é imaginada, Abel Posse parece indagar, no *Diamón*, as origens da estratificação social americana, chegando aos textos coloniais e refletindo sobre eles a partir da desconstrução e do discurso dos vencidos. Desse modo, diante da atitude dos invasores, “*no sólo los hombres de los pueblos selváticos sino también las plantas y los animales, pronto quedaron convencidos de que estos invasores estaban profundamente enemistados con el Espíritu de la Tierra*” (D: 49). Desde então, estes seres *blanquiñosos* teriam sido uma desilusão. Os povos selváticos viam-nos como “*una peligrosa congregación de expulsados del Paraíso, de la unidad primordial de la que ningún hombre o animal tiene porque alejarse*” (D: 28).

Ainda sobre a relação do homem com o espaço que o circunda, o narrador de *El País de La Canela* compara os índios com os conquistadores. Estes sentiam medo de tudo o que os cercava, necessitando, para mover-se na selva, de armas e casacos protetores; só toleravam o mundo quando lhe haviam imposto a sua feição e a sua lei (PC: 55). Aqueles andavam nus, o que não significava que, “[...] *la selva los ame, no es que la selva sepa que existen, más bien es lo contrario: que todos procuraban non ser sentidos por ella*” (PC: 54). Por isso, alguns nativos eram nômades ou praticavam a agricultura sazonal e também “[...] *no construyen ciudades, non luchan contra la poderosa voluntad de la selva [...]*” (PC: 54).

Esse exercício discursivo visa desconstruir a história oficial do império espanhol ou indica, nas palavras de Eduardo Lourenço, a lenta “morte de Colombo” (2005). Ao retratar no *Diamón* a reação da natureza à chegada dos *blanquiñosos*, Abel Posse inverte os signos e reflete sobre como os europeus viam a natureza durante o período de expansão. Segundo Eduardo Lourenço (2005: 123), houve, nessa época, uma remodelação simultânea dos conceitos de natureza e cultura. A natureza se tornava, sob o

¹⁹¹ A este respeito, o narrador-personagem comenta: “No llevaba al Viejo Mundo sólo la memoria de mis aventuras sino una crónica escrita por el mayor testigo de aquel tiempo, y dirigida a un hombre extraordinario, y me decía en el barco, sin saber que esas palabras eran una clave misteriosa: ‘No solo traigo la memoria sino el texto’” (PC: 259).

signo dos estudos de Galileu e Leonardo da Vinci, uma abstração mental e matemática. Ao mesmo tempo, os europeus que viram o Novo Mundo pela primeira vez — Cristóvão Colombo, Vasco Nunes de Balboa e Pero Vaz de Caminha — colocavam em causa a cultura da abstração. Este algo novo foi visto, ao mesmo tempo, com os olhos medievais e cristãos dos ibéricos e com os científicos e artísticos dos restantes europeus. Logo, se, por um lado, o imaginário sobre a América foi marcado por traços concretos, também não deixou de comportar traços abstratos, convertendo-a em algo que é, ao mesmo tempo, “opaco e luminoso”, “aberto e indeterminado” (Lourenço, 2005: 124)

Era uma visão angelista do “Novo Mundo”, que exclui os seus habitantes da “esfera da cultura” (Lourenço, 2005: 124). Mais tarde, e todas as vezes em que a região não corresponde a esse primeiro olhar dos europeus (descartando-se aqui o termo “inaugural”, usual em textos sobre o tema, mas que dá aos europeus a primazia no mito fundacional de um continente que não é o seu), há dificuldades em reconhecer as suas características reais e culturais, o que conduziu à fixação de um certo pensamento que a caracteriza como culturalmente incompetente (por não ser igual à Europa, o modelo). Neste impasse, a natureza é ora o elemento que define o continente, ora aquele que o impede de abandonar a sua “incompetência”. Eduardo Lourenço considera que a natureza é “o motor móvel do imaginário americano”, uma “refração do espelho imaginário europeu” (2005: 126).

Tal indica que essas imagens incorporaram-se no próprio modo como a América se imaginou, configurando-se como um forte discurso identitário: uma identidade fundada na relação entre natureza e mito, buscada na sua inalcançável essência pré-hispânica. Para Todorov, o discurso de Colombo é composto por três esferas: “uma natural, uma divina e uma humana” (1990: 25), e existe uma relação muito próxima entre a sua interpretação e a sua fé em Deus. Marcado pelo mundo religioso, não necessariamente católico, Colombo acreditava nos dogmas desta religião tal como nas Amazonas e nos homens de cauda, mas a sua principal crença é de origem cristã: o paraíso terrestre.

Colombo baseia suas conclusões em conhecimentos prévios, como se já soubesse, por antecedência, o que encontraria na América. Todorov (1990: 28) considera que Colombo era mais eficaz quando falava da natureza que quando falava dos nativos. Embora o raciocínio do navegador seja pré-moderno, é admirável, segundo Bartomé de Las Casas (*apud* Todorov, 1990: 23), o modo como trata a natureza, dando ênfase à beleza do continente, pela qual deveria ser estimado, mesmo que nele não fossem encontradas riquezas. Colombo preocupa-se com as relações entre as coisas e os nomes, como se estas não fosse arbitrárias. Ao descobrir o nome “cacique”, por exemplo, preocupa-se mais em encontrar um termo correspondente em espanhol do que em perceber que lugar ocupava na sociedade indígena. Ao fazer com que seja a Europa a ser descoberta pela América, Abel Posse inverte os signos de poder. Tal postura reflete uma posição ambígua entre a ideia de dominação, que o autor refuta, e as relações de poder entre Europa e América (Não se trata da negação pura, mas da sua carnavalização através do louvor ao anarquismo de Lope de Aguirre).

Na primeira parte de *Diamón*, ocorre o embate entre europeus e natureza americana: “*América se portaba con ellos como un monstruo entre jugueteón y despiadado que se entretenía en humillar la actividad, el lúcido propósito de los hombres del hacer.*” (D:44). Diante dessas características da terra, os homens a vigiavam

todo o tempo¹⁹². Esses discursos são intercalados pela história da própria viagem e por dados como, por exemplo, a forma como era organizado o império inca.

Ao ser diferente, tal espaço exigia um respeito que os conquistadores não estavam dispostos a oferecer, conforme o próprio narrador afirma:

Esos hombres de la Conquista, que más tarde su Hegel llamaría los hombres del Espíritu, traían un cuerpo atrocemente postergado por sus propias, implacables, creencias. Que muchos habían desafiado los monstruos abisales de la Mar-Océano y la ballena de San Brandán, con la inconfesada ambición de ver una mujer del todo desnuda (y poder entreabrirla, morderla, gustarla, como se puede hacer con una pera madura). (D: 58).

Além disso, tudo se modificava. É o caso da imagem bastante emblemática de uma cama construída com madeira verde por um dos soldados e que, por isso, produzia brotos, dando-lhe a sensação de estar deitado em um organismo vivo:

[...] esta intensidad de vida creaba un sentimiento de frustración en los europeos, hombres del hacer ordenado, impulsados por una bíblica vocación de imponerse en Tierra llevándose por delante no solo la naturaleza sino también los pueblos humanos que fueran encontrados a su paso. (D: 39)

Dando à narrativa um tom dialético, que se situa na coexistência entre a rebeldia de Aguirre (também americana) e o seu lado bom (o constante esforço pela renovação e melhorias), Abel Posse, apesar de uma posição crítica com relação ao idealismo hegeliano, reavalia a história da América, sempre inserindo dados da cultura local, nomeadamente sobre as religiões dos povos andinos: “*Allí en América todo ser de manera que el hacer humano – condenado, adánico, postparadisiaco – se enfrentaba con una muralla de existencia libre que a ellos les parecía antinatural, subversiva.*” (D: 40).

O narrador descreve a caminhada dos expedicionários em direção ao coração do continente — “*Trabajosamente entraban en América de sorpresa en sorpresa, como quien visita el origen del Mundo*” (D: 37) — e, nessa aventura, davam com restos de um mundo pré-histórico — “*colas de espantosos dinosaurios extinguidos al retirarle los hielos*” (D: 37) —, o que os levava a imaginar seres da esfera do maravilhoso: “*Encontravam: ‘huesos de tigres de cuatro metros con suntuosa piel todavía adherida’*” (D: 37). Tudo isso causou medo e terror nos soldados, por terem “*pasado sin autorización divina del cuartenario al terciario.*” (D: 38).

Esse encontro gerou uma mudança de perspectiva nos modos de pensar a história que até então tinham sido “inevitavelmente ‘regionales’” (Dussel, 1992: 20). A partir desse fato, lançam-se as bases para o surgimento da modernidade, e a Europa começa a pensar-se centro e a construir como bordas os espaços não europeus: a América é vista, primeiramente, “periferia” cultural; depois como neocolonial; e, na sequência, como Terceiro Mundo, “*subdesarrollado*”. (cf. Dussel, 1992: 20-21).

Apesar do choque inicial referido no fragmento citado acima, o Aguirre histórico é um “anticonquistador” que desafia o império espanhol (cf. Silva, 2008: 66) e, por isso, só ganha lugar como “traidor” nas crônicas imperiais em que os cronistas estavam comprometidos com os projetos

¹⁹² Essa forma de relação com a natureza também surge no romance de Ospina, e pode ser exemplificada com o seguinte fragmento: “*Vemos amenazas en todo: serpientes, peces, púas del tronco del árboles, ponzoñas de las orugas vellosas, y hasta en el color diminuto de los sapos de los estanques; pero a la vez comprobamos que los indios se muven desnudos por esa misma selva [...]*” (PC: 53-54).

espanhóis de conquista e dominação. Se, partindo de outra perspectiva, o romance evoca uma identificação com os vencidos, é porque, mais que conquistar, Aguirre queria liberar a América do domínio dos espanhóis. Pode-se dizer, então, que a personagem Aguirre está marcada pela utopia que também assinalou a América.

O tempo abrangido pelo romance estende-se da fase colonial, passa rapidamente pelas repúblicas sul-americanas e chega ao tempo do neocolonialismo, o que é testemunhado pelo espírito de Lope de Aguirre. O narrador observa que, na passagem de colônia para república, o poder de narrar e de inventar a América deixa de ser dos descobridores e passa a ser dos cientistas, cujos relatos funcionavam como um modo de espionagem: “*El viejo comprendió que el poder de los imperadores europeos era ahora terrible: habían sabido incorporar la ciencia a su maldad para siempre.*” (D: 95).

Ao optar pela terceira pessoa e por frases assertivas, Abel Posse faz uso de um discurso que mostra o profundo conhecimento do narrador sobre Lope de Aguirre e sobre a América, o que lhe permite (também porque se encontra fora de um tempo e de um espaço reais) apresentar o que se passa na consciência da personagem. Trata-se, quase sempre, de críticas dirigidas aos diferentes momentos políticos americanos, feitas por meio de exageros, omissões, numa como que carnavalização da história oficial.

O texto apresenta-se dividido em duas partes — “*La epopeya del guerrero*” e “*La vida personal*” — ambas apresentadas em cinco capítulos e iniciadas com uma carta de tarô que resume a aventura.

A narrativa inicia-se com a viagem já em curso, ou seja, depois da morte de todos os expedicionários. Estes habitam o limbo, onde está também a América, que lá se encontra por mudar frequentemente de regime político e econômico. As personagens saltam de século para século, perpassando apenas os acontecimentos mais importantes. Portanto, o Aguirre histórico, aquele que desafiou Felipe II, passa a mítico, pois sua alma pairaria, segundo uma lenda venezuelana, pela ilha onde foi morto. As suas características míticas convivem com as reais: o amor pela filha e a loucura.

Do mesmo modo, em *El Pais de la Canela*, enquanto a história se passa na época colonial, o discurso ficcional remete para a forma como o continente era antes da chegada dos espanhóis. Nesta América, conviviam a desordem provocada pela chegada dos europeus e uma profusão de mitos que se iam intensificando nas cidades coloniais. Falava-se de locais secretos, para onde as virgens do sol teriam ido, de Manoa, das cidades de Cibola, do cerro de Potosi, etc. Ouvindo estes relatos e sonhando ser rei, Pizarro inventou o seu próprio “Pais da Canela”, como sugere o narrador.

Mas, se por um lado, na América, o orgulho de ser espanhol lhe servia como uma retórica de subalternização do “Outro”, o narrador, quando conhece a Espanha, compreende, diante dos desejos de expansão do Imperador do Sacro Império Romano, Carlos V, que: “[...] *las Indias non son más que un lejano y primitivo surtidor de riquezas, al que se destina los peores barcos y que se há dejado en los peores manos, para que la gente verdadera pueda vivir sus odios y sus dogmas.*” (PC: 286).

Enquanto a Espanha difundia a sua religião e poder pelo continente europeu, a América colonial fervilhava:

Todo cambia con prisa endemoniada; cada diez años estos reinos tienen un rostro distinto. Si hacen treinta eran todavía el mundo fabuloso de las fortalezas del Sol y de las momias en sus tronos, hace veinte fueron escenarios desconocidas entre hombres e dioses, y hace diez un paisaje calcinado donde intentaba sembrarse la Europa grande

que avasalla el mundo. Quién sabe qué país nos estará esperando ahora allá al sur, tras esas aguas grises (PC: 27).

O narrador recorda ainda que, na época da viagem de Orellana, o Peru estava já dominado pelos espanhóis e as portas das igrejas começavam a ficar cheias de mendigos. Da mesma forma, em 1540, *Castilla del Oro* era uma cidade muito movimentada, cujo porto era carregado tanto de produtos destinados à Europa quanto de lendas.

A partir de uma visita dos *marañones* à Cartagena colonial, em 1719, é feito o registro da maneira como a região se vai transformando. *Cartagena de Indias* tinha, nessa época, um movimento de barcos maior que o de Sevilha, apresentando, já naquele momento, prostituição infantil, uma prática incentivada pelos colonos. A visita fez com que os “*marañones*” percebessem que a América colonial tinha outro ritmo, diferente daquele existente na época da chegada dos espanhóis. Cartagena tinha sido transformada em provedora de matéria-prima e em geradora de produtos manufaturados, como o açúcar, por exemplo, a partir do trabalho escravo. Diante da situação e decididos a deixar de lado as atitudes de conquistadores, os “*marañones*” resolveram investir na venda de açúcar: compram o produto de um quilombo e começam a transportá-lo para a Europa, mas são impedidos pelos holandeses da empresa *Zucker and Trust Gesellschaft*, que dominava o comércio na região. Tal fato faz com que os *marañones* percebam que as leis do comércio livre são complicadas. Descobrem também a existência da *Golden Suggar Corporation* e percebem que já não “*basta tener y saber vender.*” (D: 109).

Essa visita marca o início da americanização de Lope de Aguirre: “*Por primera vez en sus largas vidas se sentió americano. Al menos con al rencor del americano y ese cierto orgullo vegetal e paisajístico que con el tiempo será confundido con mero folclorismo*” (D: 100).

Além de não se adaptarem às novas regras do comércio, os “*marañones*” passam a ter vários problemas para fazer escoar os seus produtos, encontrando muitas outras dificuldades que, segundo o narrador, também eram as da América: mau francês, tendência às putas, leituras equivocadas de Voltaire, etc. Após a decepção com a tentativa de exportar açúcar para a Europa, e vendo que a América não é mais a de seu tempo, Aguirre decide abandonar o seu império, e Lipzia, um de seus soldados de origem judaica, dedica-se ao comércio com financiamento do “*Monte dei Paschi*”. Aguirre busca o seu amor de infância, Sor Angela, *la monja niña*, com quem se casa em Cuzco, onde passam por uma temporada de americanização. Com o tempo, ele “*iba comprendiendo que Machu Picchu era uno de los pocos lugares donde copulan los mundos paralelos.*” (D: 153).

Sugerindo o retorno da América a suas origens (a América pré-hispânica), o ciclo de transformação de Aguirre em americano é iniciado quando este entra na montanha sagrada de Machu Picchu, livra-se do seu demônio e deixa-se levar por sua “*novoluntariedad*”, pois “*su sudamericanidad era ya quase completa*” (D: 213). Ao ir tomando conhecimento da forma como os incas pensavam o mundo, após a morte de Sor Ângela, o protagonista aceita tomar as bebidas preparadas pelo sacerdote Huamán e entra em processo de transe, durante o qual pode ver todo o universo. A partir deste ponto, estabelece-se um diálogo cultural entre os dois modos de ver o mundo: “*Desde lo alto la tierra parece verdaderamente redonda, ligeramente achatada en los polos, ventruda en el Ecuador.*” (D: 209), comenta a personagem, enquanto Huamán lhe responde: “*Curioso non haber visto la tortuga que la sostiene*” (D: 209). A partir de então, o mundo americano se vai instalando na sua alma. Essa transformação, que pode ser pensada como

transculturação ou mestiçagem cultural, realiza uma viagem fictícia em direção ao “aberto”, sem planos, o que seria, segundo o narrador, o oposto de “*vivir en lo histórico*” (D: 217).

O processo de busca de identidade de Aguirre, de transformação em americano, corresponde à busca identitária do próprio continente, centrada nas imagens dos nativos e na reinterpretação do discurso colonial. No entanto, uma busca utópica, pois já se trata de um mundo irremediavelmente mesclado, o que significa que

O acesso à imagem da identidade só é possível através da negação de um sentido de originalidade ou plenitude, através do princípio de deslocamento e diferenciação (ausência/presença; representação/repetição) que sempre a torna uma realidade ambígua. No processo relacional da identidade, a imagem é, ao mesmo tempo, uma substituição metafórica, uma ilusão de presença e, por isso mesmo, uma “fronteira movediça da alteridade na identidade” (Bhabha, 1998.63).

Irônica é a forma como Aguirre deixa a cidade de Machu Picchu, exatamente no ano em que o local é “descoberto” pelos norte-americanos, que divulgam a existência desse território. Tal ocorre quando algumas crianças veem e anunciam a suas mães a chegada dos descobridores, criando, assim, um efeito cômico: “*¡El gringo! El gringo! Concha’e su madre! El gringo que viene para descubrir!*” (D: 215). O humor fica ainda mais evidente com a descrição das personagens da expedição e com o seu comentário: “*Ajustados, breeches militares, botas de cañas alta, casaca de explorador africano, sombrero texano [...] Apaguen el fuego. Dejen todo como está. No le malogremos el descubrimiento al gringo. Que encuentre el pasado...*” (D: 216).

Esse processo de americanização é interrompido pela narração dos processos de independência e pelo surgimento das repúblicas, que se tinham espalhado da América do Norte à Patagônia: “*Al principio había parecido broma, cosa de cetinoides, marginados, locos [...]*” (D: 171).

O novo regime de governo fazia uso do antigo esplendor do incas, como se vê nas poesias (lidas em festa na casa de Elvira, que se casara com o escrivão da expedição):

*¡Oíd mortales el grito sagrado!
¡Liberdad, libertad, libertad...!
¡Se comoven del Inca las tumbas
Y en sus huesos revive el ardor
Lo que ven renovando a sus hijos
De la Patria el antiguo esplendor...!* (D: 176)

Começava a estabelecer-se uma alta classe, que se apropriaria da cultura inca em nome da americanidade propagada pela república. Todavia, enquanto, nos salões, se discutia a necessidade de um “*Código Napoleón*”, do lado de fora, mestiços, negros e índios festejavam à sua maneira.

A partir desta constatação, a personagem volta a Cuzco, e, após a falência de sua vida pessoal (o casamento com Sor Ângela), assume definitivamente a sua sulamericanidade. Porém, é justamente a soma do seu espírito revolucionário com essa nova condição que o levará a opor-se à forma como se explorava economicamente o continente. Assim, numa terceira fase, já americano, Aguirre visita

Manaus, que descobre ser a capital da borracha. Contudo, decepciona-se com a extração do produto nos santuários das Amazonas (antigas súditas do seu império, o Império do Marañon), relacionando essa situação ao trabalho escravo nos seringais, vigiados por jagunços, “*delicuentes a servicio del comercio*” (D: 220).

Além disso, a província de Eldorado tinha sido transformada (por causa de um desastre natural) num vulcão, dentro do qual girava o ouro (mas Lipzia, o antigo soldado de Aguirre, informa que isso já não interessava; era mais importante a exportação, o que gerava riqueza, que chegava da Inglaterra sob a forma de libras esterlinas. Segundo o narrador, comerciantes como Lipzia consideravam que se tratava de “*Tiempos brillantes para el progreso empresarial. Por fin se había inventado una solución para el inveterado culto del estar de los indios y a la dispersión mágica y danzante de los negros: la inmigración, un sólido reforzamiento del caudal blanco de América.*” (D: 243). Num restropecto de como o preconceito permaneceu ativo na cultura americana, o narrador revela, numa linguagem sarcástica, que a cultura americana é marcada pelo momento colonial ou que tal fato resulta de uma parcial descolonização.

Logo, apesar desta América inventada, colonial e, depois, republicana, sobrevive, nos percursos amazônicos de Ospina e Posse, aquela América anterior às descobertas e à qual se recorre todas as vezes em que se pretende refutar o discurso colonial (e neocolonial). No *Diamón*, depois de descobrir o que significava a república, Aguirre vai a uma reunião de chefes indígenas que tinha o “*objetivo de recordar el pasado de esplendor y mantener viva la consciencia de la desgracia*” (D: 231), instaurando-se, uma vez mais, a América pré-hispânica.

Essa oscilação entre a América anterior e a posterior à conquista também surge em *El País de La Canela*, romance no qual o narrador-personagem refere que não se sentia atraído pelos relatos dos conquistadores, mas, antes, pela simetria dos templos e das cidades, comentando que, após o sacrifício dos reis incas, “[...] *una noche más grande se instalaba en las almas [...]*” e que “[...] *siglos de piadosas reliquias se cometieron en fardos de saqueadores, en rapiña, en riquezas.*” (PC: 18); “*Las letras de mi padre, pequeñas, uniformes, sobresaltadas, a veces por grandes traços solemnes, me hicieron la firmeza de los muros, muchos que resonaban como cavernas, fortalezas estradas de escalinatas siguiendo los dibujos, de las montañas.*” (PC: 15).

Além disso, como um Neruda ou um Sousândrade, William Ospina faz com que o seu narrador fale tanto da paisagem urbana como do aparecimento dos filhos do Sol, próximo ao Titicaca: “*Se llamaban Manco Cápac y Mama Ocllo Huaco*”, usavam anéis de ouro e ninguém tinha dúvidas de que eram filhos do Sol. Os dois caminharam por todo o império em busca de um local para fundar Cuzco, a sua residência. A inserção dessa história dos filhos do sol no interior da narrativa tem a função de reavivar a América pré-hispânica, revalorizando o legado indígena, uma espécie de revolução cultural.

O teor revolucionário já aparece também no início do *Diamón* quando, durante a época colonial, a personagem Lope de Aguirre, em carta a Felipe V (note-se que o Aguirre histórico escreve a Felipe II), considera justo que, na América, fosse dada mais atenção ao demônio que a Deus, pois foi sob o nome de Deus que o império avançou. Na sua opinião, os povos nativos não estariam conquistados “[...] *aun se temporal vencidos, vaciados de su vida propia, de su alegría, amenazados por tu piedad y tus progresos.*” (D: 100). Assim, desafiando o imperador, Aguirre afirma: “ *digo que vuestro imperio sobre estas tierras es ilusorio, mera escritura anotada en agua.*” (D: 99). Nesse desafio, Aguirre compara os seus domínios com os de Felipe V:

yo Lope de Aguirre, el Traidor, el Peregrino, el Rebelde, todo eso les pones bien anotado, prosigo mi jornada en rebeldía, al frente del Imperio Marañon, primer territorio libre de América [...], [...] te traigo nuevo testimonio de mi alzamiento, que es el eterno alzamiento de América. (D: 99).

Considerando essa e outras passagens, verifica-se que, no romance de Abel Posse, a definição de América liga-se, primeiro, à sua diversidade, não havendo propriamente um louvor à mestiçagem, mas um desejo de representação dos processos de violência vividos pelo continente, o que se dá, no romance, através da luta por um espaço discursivo que recai na área amazônica, metaforizado como o primeiro local de onde se teria levantado a hipótese de independência da América, a partir daquilo que ficou historicamente conhecido como a traição de Lope de Aguirre. Já William Ospina parece considerar a impenetrabilidade da região, a natureza como uma imensa força que subordina o homem e resiste às tropas de Pizarro, podendo ser tomada como uma forma de resistência à entrada dos espanhóis: “*Si más abajo, cuando ya la tierra es plana, todavía el río corre con fuerza, como por un plano inclinado, trate de imaginar la fuerza que lleban las aguas cuando apenas bajan la montaña.*” (PC: 296). Ainda em relações às terras altas e às baixas, o narrador-personagem de Ospina diz a Úrsua que o que ele viu nas savanas dos Muíscas era pouca coisa perto do que se podia ver na selva.¹⁹³ Além disso, com o passar do tempo, os expedicionários foram compreendendo que a selva era habitada por seres humanos e não humanos:

La selva era ya para nosotros un reino hecho de reinos, no provincias de grandes ciudades, ni tesoros en metales o en gemas. Estos indios vivían concentrados en la abundancia de sus árboles y de sus animales, como si les llenara el tiempo la relación con savias o con sales, con limos e bejucos, con flores, frutos, pájaros e insectos. (PC: 162).

Contudo, a luta entre o homem europeu e a selva também se dá por uma outra linguagem, como se pode observar no modo como o escritor colombiano apresenta Cuzco: “*Era una joya de oro enclavada en las orillas de la montaña, como los pesados adornos de oro que los señores incas de la casta real llevaban en sus orejas*” (PC: 38). Essa maneira de representar uma das cidades incas é contraposta à ficcionalização da história colonial americana, num eixo temporal que vai da invasão espanhola às ditaduras, mantendo-se sempre traços inscritos pelo império: escravidão, exploração de produtos primários, etc.

Com o militarismo, opera-se uma reescritura da história, de modo a que tudo passasse a trabalhar em favor dele. Durante este período, Aguirre vê um dos seus soldados assumir o poder com a ajuda dos mesmos religiosos que tinham apoiado o império dos *marañones* e a república. O marido de sua filha Elvira¹⁹⁴ é preso e ela se exila na Itália, enquanto Aguirre tenta fazer um discurso contra os militares, motivo por que é preso, sendo taxado pelo público como “*un resentido*” (D: 253). Neste episódio, Aguirre grita que Carrión, seu antigo soldado, agora ditador, era seu filho bastardo, o que faz com que ele seja torturado. O espírito de Aguirre estaria, portanto, tanto nos revolucionários quanto nos ditadores, sendo estes últimos filhos bastardos.

¹⁹³ A respeito disso, o narrador comenta: “*Debo reconocer que fuimos menos viajeros de la selva que viajeros del río, y que tal vez alguien que haya penetrado en la gran red de los días voraces podrá contarte cosas que yo no supe nunca.*” (PC: 188).

¹⁹⁴ Nesta versão, primeiramente, Elvira tem vários filhos com o pai, e, depois, quando este se distancia e vai em busca de Sor Ángela, ela se casa com o escravo da jornada.

Ao longo dos quatro séculos em que Aguirre vagueia pelo limbo americano, as personagens-tipo históricas se vão repetindo (conquistadores, comerciantes, nativos sonhadores, nativos transformados, ditadores), mudando-se apenas o sistema de governo, daí que o mesmo Lipzia, que, na primeira fase, pretendia exportar produtos coloniais (como o açúcar), se envolva na exploração da borracha.

Em *El País de la Canela*, Ospina narra a América mestiça e cindida entre dois modos de ser: “[...]yo tenía el corazón repartido entre la admiración y el rechazo: tan valerosos eran los hechos que cumplieron, tan brutal la destrucción que obraron sobre un mundo que yo en mi corazón veneraba [...]matar aquellos indios era el más innecesario de los crímenes (PC: 41 e 116). Essa visão do narrador não é compartilhada por seus companheiros, que nem sequer tinham consciência que a destruição de templos e povos eram atitudes criminosas.

O drama do narrador de Ospina — de mestiçagem em tempos coloniais — nada mais é que uma extensão de um outro drama, o que foi vivido por sua mãe, Amaney. Esta, inicialmente, o criara como se fosse sua ama, contando-lhe a verdade somente após a morte do pai: “*La india sencilla de la Española me dio su amor mientras pudo, pero no podía darme el saber que su pueblo le transmitió por siglos en rezos y en cantos, en cuentos y en costumbres.*” (PC: 209).

Fica claro que, ao representar o drama de um mestiço, na atualidade (no pós-modernismo), a temporalidade histórica distante da época colonial, William Ospina pretende discutir as identidades, pensando-as como resultado de negociações várias e relacionadas a processos fugazes, ou melhor, “processos em curso”, como denominou Boaventura de Sousa Santos (1993: 31). A questão da identidade é considerada por este autor como “semifictícia” ou, no mínimo, faz com que seja necessário identificar quem pergunta e por que pergunta pela identidade (neste caso, um escritor latino-americano pós-moderno). Mas Oswald de Andrade, um moderno, por exemplo, também faz essa indagação e, com isso, propõe, ao pretender voltar ao período pré-cabralino, um recomeço radical ou a fundação de uma nova forma de olhar a cultura.

O narrador de *La Voragine* procura encontrar os traços físicos indígenas nas personagens mestiças da região fronteira da selva: “*Correa era hijo de Sebastiana, tan cuadrado de espaldas y tan fornido de pecho, que parecía un ídolo indígena*” (LV: 35).

Pré-hispânica, hispânica ou latina, nos dois romances analisados, a América pode ser pensada como um território simbólico imaginado, que remete sempre para um jogo entre identidade e alteridade.¹⁹⁵

Como indica Zilá Bernd (2003: 26), os estudos atuais remetem para a ideia de “americanidade”, algo que está para além das fronteiras nacionais. Bernd recorda que, no contexto da literatura brasileira, as expressões “América Infeliz” e “América Inculta” aparecem pela primeira vez n’O *Uruguai* (1769), de Basílio da Gama, sendo usadas também por Antônio Vieira em diversos sermões. Em “Bênção Paterna”, prefácio a *Sonhos d’Oiro* (1872), José de Alencar ainda usa a expressão “seiva americana”. Bernd porém, acredita que a consolidação do projeto nacional foi fazendo com que se trocasse o vocábulo América por Brasil (Bernd, 2003: 34).

¹⁹⁵ Relativamente aos vocábulos supramencionados, a expressão “América Latina” foi usada pela primeira vez pelo jurista argentino Carlos Calvo, em 1864, num livro publicado em Paris. A partir de então, estudiosos do continente têm refletido sobre o tema. Alguns defendem o uso da expressão América-Hispânica, outros preferem Indo-América, termo que, por sua vez, evoca a inclusão dos povos indígenas, estabelecendo, assim, uma distinção entre América-Hispânica (aquela colonial), América Latina (aquela que foi parte do projeto republicano) e Indo-América (um novo conceito que incluiria os povos nativos). Mas o certo é que o nome América Latina fixou-se pelo uso. Nas obras de Abel Posse e William Ospina aqui analisadas, o vocábulo América (sem complemento) aponta para um conjunto de culturas distinto, unido pela experiência colonial.

No contexto hispano-americano, se reconhece que a gênese do conceito está nas obras de Simón Bolívar e José Martí, autores que, apesar de defenderem uma América unida, não concordavam com o projeto moderno (cf. Bernd, 2003: 38). Atualmente, alguns estudiosos acreditam que a mestiçagem é a definição mais precisa de América, mas que tal processo se encontra inacabado, sendo a pluralidade entendida como um contraponto da globalização.

No ensaio “A expressão americana” (1988), Lezama Lima defende que a América é um espaço aberto às constantes influências, o que se soma à capacidade de sua cultura em “recuperar vestígios, marcas de culturas desvalorizadas para reencená-las em um novo contexto” (cf. Bernd, 2003: 39), o que levaria ao que o estudioso denomina uma “estética barroca”, uma espécie de impulso que anima os diferentes momentos históricos americanos (Lima, 1988: 80). Nos romances, observa-se esse trabalho, que se poderia chamar “arqueológico”, de recuperação das culturas nativas, de forma que a americanidade se concretizaria com a transculturação e com a hibridização. Como adverte Walter Mignolo (2000: 3-45), trata-se do vislumbre de novos processos de enunciação capazes de recuperar as vozes subalternizadas que funcionam como “vias de acesso à americanidade” (Bernd, 2003: 42).

A Amazônia parece ser essa estrada, essa via, talvez que pela difícil penetração e pela sua grande diversidade de povos, o que por si está relacionado a uma cultura de fronteiras. Mas também pode sê-lo pela diversidade ambiental, uma diversidade que encontra correspondente na multiculturalidade regional. São justamente a impenetrabilidade e o amálgama cultural que parecem sobressair nos dois romances: os primeiros contatos entre europeus e americanos, retratados em *El País de la Canela*, e a desconstrução da história oficial da América, feita em *Diamón*, falam da transculturação, mestiçagem ou hibridização das personagens principais e da própria América. Como afirma Bernd (2003: 19), “a transculturação é um processo, e seu resultado é forçosamente heterogêneo.” No caso de *El País de la Canela*, há um drama que se manifesta pela não reconciliação entre os dois mundos; em *Diamón*, esse drama aparece pelas várias faces de Aguirre — imperialista, revolucionário, clandestino.

3.3.4. Identidade nacional: da literatura de viagem à viagem como estrutura literária

Embora pertencentes a diferentes momentos históricos e movimentos culturais, Mário de Andrade e Vargas Llosa retomam o tema romântico da identidade nacional. Andrade pensa a forma como essa identidade híbrida se constitui. Vargas Llosa trabalha-a sob o pretexto da crise de identidade de um jovem descendente de judeus e da discussão do lugar ocupado pelos povos indígenas no Peru.

Contrariamente ao que ocorre em outros textos que organizam mitos fundadores, o romance de Mário de Andrade, a partir da ideia de identidade coletiva, narra o hibridismo caótico, considerado pelo autor como propriamente nacional. Macunaíma nasceu no Uraricoera, é filho da noite e descende dos tapanhumas, de pele escura. A sua principal característica é a preguiça, mas, quando criança, frequentava “todas” “essas danças religiosas da tribo” (M: 9), o que não deixa de ser um trabalho.

Com este comentário, Mário de Andrade crítica, à partida, os relatos de viagem que qualificam os indígenas como “preguiçosos” e as suas manifestações culturais como inúteis. O discurso dos cronistas é retificado pela referência ao trabalho da mãe que, num dia, não podia levar o filho para passear, porque estava ralando mandioca; noutro, por estar preparando o pão de “guaraná-membeca”.

As relações de trabalho também surgem no episódio em que, ainda criança, o herói faz uma armadilha para caçar uma anta, e, no dia seguinte, informa que sonhou que o animal estava preso em

um laço no lago, o que faz com que toda a “tribo” vá buscar o animal “matutando na inteligência do curumim” (M: 11).

Quando Macunaíma faz com que os trabalhadores da bolsa de valores deixem os seus afazeres e se dediquem a procurar um animal no centro da cidade de São Paulo, ironiza o mundo do trabalho ligado ao comércio financeiro, modo de vida bastante distinto do seu.

Ao colocar em perspectiva a representação ficcionalizada dos taulipangs/macuxis e dos arekunás, Mário de Andrade dialoga com a imagem desses povos nos relatos de viagem e, mais especificamente, nos contos reunidos por Koch-Grünberg em *Von Roraima zum Orinoco* (1917). Verifica-se, nos relatos do etnógrafo, que o homem é apresentado como um ser astuto, capaz de vencer as adversidades e os seres mágicos do seu universo. Como observou Koch-Grünberg (1980: 17), esse tipo de representação tende a produzir apurados efeitos cômicos, em alguns casos, e grosseiros, noutros, rementendo, todavia, sempre ao modo como o homem, por via de sua inteligência e trabalho, sobrevive na selva. Os arekunás, além de se referirem a Makunaíma, como o fizeram os taulipangs, também possuem uma outra personagem astuta que se relaciona com técnicas de sobrevivência: Lalawunség, que aparece em contos curtos. Esses dados foram aproveitados por Mário de Andrade, que também ligou as características humanas, sobretudo a astúcia, ao estereótipo de preguiçoso atribuído ao nativo brasileiro, dando ao seu herói uma identidade multifacetada.

Por outro lado, embora haja um conto sobre a criação do mundo e referências esparsas sobre a criação dos animais por Makunaíma, parece que, nos universos arekuná e tulipang/macuxi, o mundo e o homem sempre coexistiram, não havendo imagens diretamente relacionadas à representação do povo, mas à do herói e às das personagens que lhe são próximas, como é caso de seus irmãos. No caso das versões arekunás, como se disse no capítulo 1, há referência a apenas um irmão de Makunaíma, Zigé. Na versão taulipang, surgem quatro irmãos: Zigé (bicho-do-pé), Wakalámb (tromba de vento), Anzikilan (perdiz) e Ma’nápe (semente de cuia). Mas, apesar disso, no conto sobre a árvore do mundo, somente um deles aparece em ação e, mais tarde, Anzikilan, que não é mencionado em nenhuma outra parte do texto.

A existência humana está relacionada com a dos seres mágicos, dentre os quais está Piai’ma, que é, ao mesmo tempo, um antropófago e o Grande Pajé, tido como o pai dos ingarikós, uma representação negativa deste povo feita por seus vizinhos tulipangs/macuxis e arekunás. Enquanto Makunaíma é uma figura solar, Piai’man é uma figura lunar, sendo sua casa um lugar escuro e com um profundo buraco (Koch-Grünberg, 1980, contos 26 e I). Piai’ma representa, geralmente, o mesmo perigo que o jaguar. Além disso, os dois povos convivem com os *manuri*, demônios das montanhas, com os espíritos dos defuntos e com os fantasmas. A trajetória humana está sempre ligada a alguma aprendizagem, como a obtenção do fogo, ou da pedra *wato*, que sai do ânus de uma velha, ou ainda como o surgimento do pu’yto (ânus). Todos esses elementos são aproveitados por Mário de Andrade, que os reposiciona em contexto urbano e nacional (no sentido de estado-nação).

Apesar de mais ligado à cultura indígena, *Macunaíma* também retrata outras influências culturais recebidas, como, por exemplo, a macumba, manifestação religiosa afro-brasileira, de que trata o capítulo “Macumba”. O capítulo “Vei, a Sol” mostra a luta do herói com esta entidade e indica que, traindo-a, ele trai a sua cultura. Macunaíma marca a sua deslealdade para com os seres celestes, onde estão Vei e também Ci. E se sai vitorioso em relação ao gigante, perde para Vei e, logo, para os seres que fazem parte do imaginário de seu povo.

O mito estruturador do romance parece ser o do Pauí-pódole. Macunaíma vai-se insurgir contra a cultura ocidental, afirmando que o Cruzeiro do Sul, sobre o qual um mulato discursava no centro de São Paulo, era, na verdade, o Pai do Mutum, e que o campo vasto do céu era habitado pelos antepassados de todos os que se encontravam na praça, “piscapiscando bem felizes nesta terra sem mal, adonde havia muita saúde e pouca saúva, o firmamento lá.” (M: 67).”

Ao repetir incisivamente a expressão “não é, não!” (M: 67), o herói opõe-se com veemência aos significados cívicos e religiosos do termo cruzeiro, devolvendo ao Pai do Mutum o seu lugar na cosmologia brasileira (índigena). Sua narração é permeada por um ritmo rápido e por uma sintaxe “brasileira” e afetiva, o que leva a *paulistanada*, e também o leitor, a realizar uma experiência estética: “o povo retirou comovido, feliz no coração, cheio de explicações e cheio das estrelas vivas” (M: 69).

Esta epifania será tão ampla que retirará a plateia do cenário urbano, fazendo-a participar do universo mítico de Macunaíma, ou melhor, abandonando a superficialidade cultural e passando ao seu substrato: “ninguém não se amolava mais nem com o dia do cruzeiro nem com as máquinas repuxos misturadas com a máquina luz elétrica” (M: 69).

O povo de Macunaíma desaparece, mas há um processo de transculturação (ou aproveitamento) de seus elementos culturais, inclusive na adoção de seu herói como símbolo identitário nacional, ao nível da narrativa (isso, porém, não evita a fragilização do povo real (histórico) de onde provém Macunaíma.). O último capítulo do romance é paradigmático: o narrador faz referência ao desaparecimento dos tapanhumas: “ninguém jamais não podia saber tanta história bonita e a fala da tribo acabada. Um silêncio imenso dormia à beira-rio do Uraricoera” (M: 128). Por outras palavras:

A tribo se acabara, a família virara sombras, a maloca ruína minada pelas saúvas e Macunaíma subira pro céu, porém ficara o aruaí do séquito daqueles tempos de dantes em que o herói fora o grande Macunaíma imperador. E só o papagaio no silêncio do Uraricoera preservara do esquecimento os casos e a fala desaparecida. Só o papagaio conservara no silêncio as falas e os feitos do herói (M: 129).

A tradução cultural está, portanto, patente em quase todo o romance, configurando-se como via de mão dupla. No contexto urbano e na relação entre os mundos considerados moderno e mítico, Macunaíma não abandona o modo de pensamento indígena, e converte os objetos industrializados (carros, telefones, etc.) em seres do mundo natural. Na floresta, a personagem tenta conhecer os costumes do seu povo, e indaga à mãe: “— Inda que mal lhe pergunte, mãe, por que a senhora arranca tanta pacova assim?” (M: 14).

Considerando que as suas mudanças o transformam em mestiço e que o seu corpo funciona como um local de fluxos e trânsitos, essa necessidade de tradução é inscrita no seupróprio físico: o corpo do herói confunde-se com a escrita. Na visão de Andulza (1987: 79-80), ao reconhecer-se como tal, o sujeito mestiço desconstrói a ideia totalizante do homem difundida pelo pensamento moderno ocidental. Logo, a sobrevivência do mestiço está condicionada à sua capacidade de adaptação e de partilha dos diferentes códigos culturais de que participa. Ao transgredir as fronteiras binárias, como aquelas estabelecidas entre raça pura/mestiço, urbano/rural, o pensamento mestiço conduz à reflexão, a um entrelugar ou a um “lugar no meio” (Andulza, 1987), pressupondo fluidez sem, no entanto,

eliminar os conflitos sociais, pois, se as mestiçagens¹⁹⁶ são contínuas, os processos de negociação também o são.

A própria personagem afirmará, quando desiste de viagem para a Europa, que não lhe convinha visitar tal continente porque a inteireza do seu caráter não seria compreendida (“Paciência, manos! Não! Não vou a Europa não. Sou americano e meu lugar é na América. A civilização europeia de-certo esculhamba a inteireza do nosso caráter” (M: 85), um caráter que não é uno, mas múltiplo, e que não poderia ser reduzido a estereótipos.

Recorde-se, a este propósito que Said (1983: 227) considera que a “*teoria viajante*”¹⁹⁷ implica um parcial desvencilhamento da ideia de “transferências culturais”, operando-se mediações através da adoção do discurso fronteiriço. Assim, se, por um lado, a literatura latino-americana busca o identitário, por outro, ela já o superou, resolvendo-se também no estético. É o caso de *Relato de um Certo Oriente* e de *El Hablador*, que narram a cultura e as suas formas de tradução.

Nesta mesma direção, Macunaíma também pensa as materialidades modernas de acordo com os seus esquemas do pensamento mítico: o narrador informa, por exemplo, que Macunaíma compara os carros aos tatus e onças e que “Maan’ape abriu e o carrapato Zlezlegle tinha virado numa chave Yale. Maanape ergueu a chave do chão e abriu a porta. Zlezlegle virou carrapato outra vez [...]” (M: 35). Mas, por fim, depois de refletir sobre as relações dos homens com as máquinas (a máquina telefone, a máquina uisqueira e as armas vendidas pelo ingleses), o herói conclui que “os filhos da mandioca não ganham da máquina nem ela ganha deles nesta luta. Há empate (M: 32).

Logo, em termos gerais, o pensamento de Macunaíma é marcado por questões fronteiriças. Um outro exemplo deste fato é quando ele visita o centro da cidade e compara as vitrines das lojas à Serra do Ererê: “foi e viu um despropósito de coisas. Parava em cada vitrina e examinava dentro dela aquela porção de monstros, tantos que até parecia a serra do Ererê, onde tudo se refugiou quando a enchente grande inundou o mundo”. (M: 65). Aliás, esta parece ser mais um aproveitamento dos mitos recolhidos por Kock-Grünberg e, mais especificamente, do conto sobre o dilúvio que, em termos gerais, corresponde aos cataclismos dos desanos e também ao dilúvio dos machinguengas.

Misturam-se, portanto, imagens pré-colombianas com aquelas de objetos industrializados, promovendo-se, conforme refere Lezama Lima (1988: 103), uma constante hibridização, que é, ao fim e ao cabo, o contrário da naturalização da mestiçagem, pois, a cada encontro da personagem principal com outras personagens e situações, inicia-se uma nova cultura que incide na identidade e na forma como o sujeito se representa. O romance intertextual de Mário de Andrade se realiza pelas relações que a personagem principal estabelece com o mundo, surgindo daí novos mitos, baseados na junção de elementos fabulosos, históricos e folclóricos, o que aponta para uma síntese lúdica.

¹⁹⁶ Na maior parte dos estados latino-americanos, houve articulação da mestiçagem com os discursos nacionais praticados pelas elites, caso de Vasconcelos, no México, e de Sílvio Romero, no Brasil. Trata-se de uma auto-representação ligada à ideia de estado-nação que, segundo Sánchez (1994: 17-18), distancia-se de uma visão historizada e dialética. Por outro lado, o termo tem sido bastante associado às questões coloniais e raciais, o que tem levado os teóricos contemporâneos a preferirem o termo correspondente em espanhol (*mestizaje*) e em francês (*métissage*) para referir-se aos processos contemporâneos que ocorrem nos grandes centros urbanos (cf. Figueiredo, 2004: 1).

¹⁹⁷ Said (1983: 227) considera que uma “teoria viajante” (*traveling theory*) é aquela que surge em um contexto, mas percorre outros contextos passando por pressões diversas e somente mais tarde é incorporada em sua totalidade, tendo sempre em conta os diversos usos.

Nizia Villaça (1999: 89) considera que “Macunaíma inaugura uma postura ativa do brasileiro em confronto com as influências estrangeiras, apelando mais para uma realidade natural dada, para um demonismo mágico, fábrica de mutações.” A autora entende, dessa forma, que a obra de Mário de Andrade pode alinhar-se ao que Lezama Lima denomina “mestiçagem barroca”¹⁹⁸, ou seja, a crítica constante à síntese das influências estrangeiras e locais, distanciando-se da ideia de matriz cultural única. Portanto, não há oposição, mas complementação mútua entre o global e o local, pois uma concepção binária da cultura não abarcaria a totalidade dos significados, e este romance, ao contrário, está inscrito numa perspectiva tensional e dialética. Logo, Andrade não exclui nem o exotismo, nem os estereótipos de sua obra, mas sustenta-os em modelos próprios, escapando dos modelos europeus. Todavia, como é sabido, a multiplicidade do seu herói foi considerada símbolo da brasilidade.

Do ponto de vista estrutural, embora moderno, *Macunaíma* apresenta traços pós-modernos, justamente por sua tendência para representar o caos. Do ponto de vista ideológico, é possível atribuir-lhe um papel pós-colonial, pois há, na obra, uma completa desvinculação da ex-metrópole e uma oposição a escritores que, mesmo após a independência do país, o pensaram a partir de um modelo unitário e não de suas características múltiplas. Assim, Mário de Andrade faz uso sistemático da paródia, aposta na aclimação do que é estrangeiro e nas redes culturais transnacionais, a partir da adoção de um herói fronteiriço que se nacionaliza, mas que, depois de morrer, retorna ao espaço transnacional, numa lógica universalizante e situada na realidade. Tal trabalho estético exige que, ao longo da narrativa, o autor justaponha (modelo rapsódico) acontecimentos que se processam em vários espaços, provocando a distensão espacial e dando vazão à busca identitária do herói. Essa demanda é superada pela repetição da temporalidade (ou explicação mítica e cíclica), resultando, igualmente, segundo Villaça (1999: 9), numa fratura originária. Macunaíma nasce no mato-virgem, muda-se para São Paulo e, depois, transforma-se em Ursa Maior, uma solução de ordem estética¹⁹⁹ epistêmica, pois

[...] a diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objetivo do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da enunciação da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural (Bhabha, 2005: 63).

¹⁹⁸ Como já se disse, o conceito “barroco americano” perpassa a obra de Lezama Lima (1988: 80), especialmente no capítulo “Sumas Críticas do Americano”, de *A expressão Americana*. Liga-se às ideias de cultura e natureza, desenvolvendo um conceito de imagem que agrega os dois sentidos e se opõe ao pensamento idealista de Hegel. Ou melhor, os indivíduos precisam interpretar a sua paisagem cultural e geográfica e sobre ela atuar. Para Lezama, a América pode ser pensada a partir de uma profunda tensão e fragmentação cultural e social. Analisando a obra do autor cubano, Irleamar Chiampi (1988: 80) afirma: “o barroco figura na fábula do nosso passado como um autêntico começo e não como uma origem, já que é uma forma que renasce para gerar o americano”.

¹⁹⁹ Embora não interesse para a discussão aqui realizada, a compreensão do pensamento mestiço em *Macunaíma*, em termos estéticos, também está pautada pelo uso do *pastiche* e da *bricolage* (incluindo o uso das estruturas de cantigas populares, narrativas de viagem, etc.), pressupondo, ao mesmo tempo, a produção, a recepção e transmissão de conhecimentos culturais.

Já no Vargas Llosa de *El Hablador*, a discussão indigenista ganha um tom dialético, senão dialógico²⁰⁰, jogo que se instala entre os dois narradores, o *hablador*, que defende a proteção da cultura indígena, considerando saudável a forma como os nativos se relacionam com a natureza, e o narrador ocidentalizado/autor empírico, para quem os “viracochas” (designação machinguenga para os não-índios) deveriam ser transferidos: “¿Por qué entonces, no cambiar a los viracochas, para que su manera de tratar a los indígenas fuera outra?” (EH: 76). Mas, enquanto o narrador ocidentalizado defendia um Peru moderno, baseado nas teorias de Karl Marx e de José Carlos Mariátegui, de acordo com as quais os nativos poderiam aculturar-se, mantendo os aspectos que fossem considerados o melhor de sua cultura, Mascarita, *el hablador*, não acreditava nessa possibilidade: compreendia que os nativos poderiam manter a sua forma de ser sem terem de adotar os costumes dos não índios, pois o preço pela proteção de seus corpos seria a perda das suas tradições. Mantém-se, neste diálogo, uma constante interdiscursividade entre os textos dos dois narradores (em boa parte dos casos sustentada pelos relatos coloniais lidos pelo narrador ocidentalizado na Biblioteca Nacional (Madrid) e em outras bibliotecas espanholas) e a alteridade indígena. Portanto, a compreensão daquela realidade se vai processando sob “[...] uma forma de diálogo” que “está para a enunciação assim como a réplica está para o diálogo. Compreender é opor à palavra do locutor uma contrapalavra” (Bakhtin 1986: 131-32).

O narrador ocidentalizado informa que os machinguengas estavam divididos em dois grupos, separados pelo Pongo de Mainique: os que estavam instalados na parte voltada para a capital peruana vinham se comunicando com os não índios desde o período colonial; os que estavam do outro lado do Pongo, onde se inicia a planície amazônica, não mantinham esse contato.

Esses conhecimentos foram adquiridos pelo narrador através de leituras e de visitas que fez aos machinguengas, uma em 1958 e outra vinte anos mais tarde, conforme atesta:

El viaje me permitió entender mejor el deslumbramiento de Mascarita con esas tierras y esas gentes, adivinar la fuerza del impacto que cambió el rumbo de su vida. Pero, además, me dio experiencias concretas para justificar muchas de las discrepancias que, más por intuición que por conocimiento real del asunto, había tenido con Saúl sobre las culturas amazónicas. (EH: 72).

O narrador procura reunir elementos capazes de desenhar na memória do viajante e na do leitor a imagem do que fora observado. Como já referido, a história desenrola-se em dois planos narrativos que se vão entrelaçando, o que funciona como uma forma de questionar o discurso histórico como aquele que sedimenta uma mitologia. Como diz Ana Pizarro: “*El funcionamiento del mito, contrariamente a lo que*

²⁰⁰ Defendendo o seu ponto de vista, o narrador ocidentalizado afirma: “¿Que proponía, a fin de cuentas? ¿Que para non alterar los modos de vida e las creencias de unas tribus que vivían, muchas de ellas, en la Edad de la Piedra, se abstuviera el resto del Perú de explotar la Amazonía? ¿Deberían dieciséis millones de peruanos renunciar a los recursos naturales de tres cuartas partes de su territorio para que los sesenta o ochenta mil indígenas amazónicos siguieron flechándose tranquilamente [...]?” (EH: 23-24). Além disso, o narrador acredita que isso não evitaria o desaparecimento dos nativos e ainda que os governos estrangeiros e ativistas que se manifestavam favoravelmente à proteção dos povos indígenas o fariam com o objetivo de mantê-los, temporariamente, naqueles territórios onde há reservas de recursos naturais (carbono, petróleo, etc.), para, mais tarde, usufruírem dessas reservas. Para o Peru, o melhor seria “integrá-los” ao país, defendendo, assim, indivíduos e não culturas. Os indivíduos integrados adotariam a cultura nacional. A respeito dos estrangeiros, o narrador ainda indaga se o país deveria ignorar as possibilidades agrícolas da região para que “*etnólogos del mundo*” se deleitassem “*estudiando al vivo*” (EH: 24) a cultura dos povos amazônicos. Já Mascarita, *el hablador*, considerava que a aculturação gerava pessoas inadaptadas, como ocorrera com os incas (“*que son [...] el precio que pagan por la supervivencia*” (EH: 29). Logo, Mascarita defendia que o processo de ocidentalização deveria ser concluído de modo urgente nas partes onde já estava em curso, mas que as demais regiões deveriam ser preservadas.

podría pensarse como significación de estructuras suspendidas en el tiempo, tiene una dinámica que alberga tanto la memoria, como el presente proyectándose al futuro.” (Pizarro, 2003: 136).

O tema da viagem é recorrente na literatura latino-americana e focaliza o cidadão nacional ocidentalizado, que retorna à selva e redescobre as raízes do seu povo, como acontece no clássico “*Los pasos perdidos*” (1956), de Alejo Carpentier. Palmero González (2003: 56, 57) afirma que a “*novela de la tierra*” “*explicita la temprana presencia del viaje en nuestra literatura del siglo XX, no obstante, caracterizadas por extender la norma realista decimonónica, estas novelas extenderán también las formas más convencionales del cronotopo de viaje*”.

Ainda segundo este autor, o cronótopo da viagem passa por uma delicada transformação, intrincando-se à própria escrita. A representação do tempo, por exemplo, não está fundada na cronologia, pois se apresenta como experiência de escrita declarada. Assim, apesar de fundada na viagem, a representação do tempo não é fiel à cronologia.

A inserção de dados antropológicos — buscados nos relatos de Barriales e Ferrero e no contato com o povo machinguenga — serve para a recuperação de sua mitologia e cosmogonia. A transculturação dá-se, tanto ao nível linguístico como ao cultural, por meio da “*plasticidad cultural*”, tendo

[...] especial relevancia los artistas que no se limitan a una composición sincrética por mera suma de aportes de una y otra cultura, sino que al percibir que cada una es una estructura autónoma, entienden que la incorporación de elementos de procedencia externa debe llevar conjuntamente a una rearticulación global de la estructura cultural apelando a nuevas focalizaciones dentro de ella (Rama, 1982: 22).

A obra *El Hablador* recupera a temporalidade mítica e promove a quebra da estrutura linear da narrativa. O narrador ocidentalizado, que, estando em Florença, pretendia distanciar-se do Peru, acaba por encontrá-lo ao avistar a publicidade de uma exposição sobre os machinguengas. No decorrer da diegese, o *hablador* não tem consciência da existência do outro narrador. Já o narrador ocidentalizado sente um encantamento pelo narrador indígena, resultando o romance numa “metaficção ou, melhor explicado, uma ficção que inclui em si mesma um comentário sobre sua própria identidade narrativa e/ou linguística” (Hutcheon, 1988: 2). Entretanto, o que fica subentendido é que, de fato, existe somente o narrador ocidentalizado, que busca em sua memória recordações sobre o *hablador* e assume este papel, pois, como afirma Nélide Piñón:

la historia procesa el material que la memoria de Mario narrador recogiera en aquellos años. Sin perder el ánimo, desmenuza, con astucia y frugalidad, la realidad social, los escondrijos del espíritu de Mario narrador y Saúl, molduras esenciales del drama machinguenga al que ambos se acercan. (Piñón, 2003: 56).

O “*hablador*”, por sua vez, transforma-se em porta-voz dos machinguengas, embora modifique a sua literatura em alguns casos. Todavia, é através desta personagem — “*hablador*” — que o leitor descobre

que os machinguengas se retratam como os “homens que andam”²⁰¹ criados por Tasurinchi²⁰² através de seu sopro²⁰³, e que consideram como indignos aqueles que passaram a conviver com os “*viracochas*”.

Por outro lado, entendem que foi justamente a sua principal característica, a errância, que os livrou do extermínio (durante as sucessivas tentativas de aculturação — investidas dos incas, dos espanhóis, dos exploradores de borracha, petróleo, drogas e a peste bíblica (presença de missionários protestantes) — e durante os diferentes sistemas de governo do Peru — colônia e república): “*¿Que sería de nosotros si fuéramos de esos que no se mueven! Habíamos desaparecido quién sabe adónde. Así ocurrió a muchos, durante la sangría de árboles. No hay palabras para decir qué afortunados somos.*” (EH: 52).

Nas crônicas coloniais, os machinguengas são denominados “*Manaríes*”, passando a ter a denominação atual somente no século XIX. Já aos incas, segundo o narrador ocidentalizado, os europeus tê-los-iam chamado “*Antis*”, mas, embora os tenham contatado a seus domínios.

Na visão do narrador ocidentalizado,

Su caracter suave, dócil, hizo de ellos las victimas privilegiadas de la época de caucho, cuando las grandes cacerías de indios para proveer de brazos los asentamiento caucheros — periodo en que la tribu fue literalmente diezmada e estuvo a punto extinguirse — y por ello habían llevado siempre la peor parte en las escaramuzas con sus enemigos inveterados, los yaminahuas y los mashos, sobretudo estos últimos famosos por su belicosidad. (EH: 79).

Por outro lado, a pobreza da parte da região amazônica onde viviam obrigava-os a mudanças constantes, a fim de conservar a distância necessária para que pudessem encontrar alimentos, fato que teria incomodado os missionários do período colonial. No entanto, o narrador informa que, ao fazer a sua segunda visita aos machinguengas, em 1981, como diretor e apresentador do programa de televisão *Torre de Babel*, encontrou-os aldeados, convencidos que foram pelos missionários do Instituto Lingüístico de Verão, e perguntou-se a si próprio sobre as mudanças que tal ocorrência teria provocado no modo de ser desse povo:

Ya no eran ese puñado de seres indómitos y trágicos, esa sociedad fracturada en minúsculas familias, huyendo siempre, del blanco, del mestizo, del serrano, de otras tribus, esperando y

²⁰¹ Segundo o romance, o sistema de crenças deste povo instituía que seus membros deviam andar sempre em direção ao sol, para evitar que caíssem. Já em relação à autorrepresentação de outros povos amazônicos, pode-se apresentar, como exemplo, que, para os desanas (que narram a criação do mundo em *Antes o mundo não existia* (1983), a Amazônia precede à criação do homem. O mundo é criado através da conjunção *terra, fogo, água e ar*, da qual surgiu o primogênito, Salán Palámin. Conforme foi discutido no capítulo precedente, essa criação tinha sido desejada pela “Avó do Universo”, que criou cinco trovões. Os trovões, por seu turno, uniram as suas forças e deram origem ao criador. Depois de criado e organizado, o mundo foi desorganizado pela chegada do homem branco, que surge no último capítulo (conto) da narrativa. Quanto aos ticunas, na “Lenda da origem dos Ticuna” (in Pereira, 1980: 457), Djói e Ipi, heróis do povo, afirmam descender do velho Natupá, com quem vão caçar no início do conto, mas, apesar disso, não se identifica a origem destas três personagens.

²⁰² Os machinguengas de Llosa não utilizam nomes próprios, mas o nome de seu deus, Tasurinchi. Assim, o Falador refere-se a eles por seus qualificativos: “*Taurinchi, el que vive en el codo del arroyo*” (EH: 46), “*Cuando cheguei donde Tasurinchi, el ciego, el del río Cashiriari, le contei lo que había pasado.*” (EH: 55), “*Tasurinbi, el ciego el que vive por el Cashiriari, esta bien.*” (EH: 56), etc.

²⁰³ Tasurinchi criou todo o espaço celeste, aquático e terrestre. Estes espaços são habitados pelos “*seripigarís*” (pajés), os “*machicanarís*” (pajés maldosos) e os “*kamagarínis*” (diabinhos criados pelo rival de Tasurinchi, Kientibakori).

aceptando estoicamente la fatídica extinción individual y comunitaria, pero sin renunciar a su idioma, a sus dioses y a sus costumbres. (EH: 158).

O narrador acredita que, com a exploração do petróleo, os machinguengas tenham abandonado os acampamentos e voltado a ser nômades. Apesar das inserções sobre questões histórico-sociais, embora Llosa cite textualmente os cronistas coloniais, em certos momentos também sugere que essas citações são ficcionais. De fato, em suas duas visitas à região, o escritor não contatou com o “*hablador*”, personagem central do romance com quem, como já mencionado, divide a tarefa de narrar e com quem, às vezes, rivaliza. Todavia, o narrador ocidentalizado ou o autor empírico pensa que essa personagem possa não ter existido, mas ser parte do imaginário machinguenga, e considera que a simples possibilidade de que este contador de histórias tenha existido²⁰⁴ lhe “[...] *parecía el rasgo más delicado y precioso de quel pequeño pueblo [...]*” (EH: 152). Assim, narrando, ele se distancia das imagens estereotipadas do indígena, tentando apreender todo o sentido do ato de narrar para os “homens que andan” e para a sua própria cultura. Busca também compreender os sujeitos coletivos machinguengas e judeus que habitam as margens da realidade intervalar, entre a diáspora judaica e a errância machinguenga. Logo,

A “completude” do estético, o distanciar do mundo na imagem, não é exatamente uma atividade transcendental. A imagem — ou a atividade metafórica, “ficcional”, do discurso — tornará visível “uma interrupção do tempo por um movimento que se desenrola do lado de cá do tempo, em seus interstícios” (Bhabha, 2005: 37).

Por isso, é possível pensar na hibridização peruana que surge também na crise de identidade do judeu Saúl Zurata²⁰⁵, o Mascarita, que, após converter-se à cultura dos machinguengas, declara: “*El Pueblo que anda es ahora el mío. Antes, ya no andaba con otro pueblo y creía que era el mío. No había nacido aún. Nací de verdad desde que ando como machinguenga.*” (EH: 207). Isso, porém, não o impede de, após ser aceito pelos machinguengas, que lhe permitem exercer a função de “falador”, comparar esse povo ao seu, de contar a história da sua origem, mais precisamente, a da última ceia, usando o sistema de pensamento machinguenga: “[...] *se reunieron en la casa del más viejo, tomaron masato sentados en las esteras, formando círculo. “Nuestro pueblo va a desaparecer”, diciendo.*” (EH: 208).

Tudo isso teria levado os judeus a uma condição diaspórica comparável à daquele povo amazônico, com o qual se identificava: “*desparramados por todos los bosques del mundo andaban. “Cuándo vedrán a matarnos?” Pensarían, “¿Quién nos matará esta vez? ¿Los viracochas? ¿Los mashos?”* (EH: 209). A partir desse

²⁰⁴ O narrador ocidentalizado afirma ter encontrado referências ao “falador” nas crônicas coloniais, de Ferrero e Barrialles, e ter contatado com um missionário que havia tido oportunidade de assistir as cerimônias de contação de histórias e que, na primeira vez, que visitou o povo, os missionários protestantes também se teriam referido a este figura literária e à sua função. Nos vinte anos que separavam as duas visitas que fizera à região amazônica, porém, o “falador” teria desaparecido, o que correspondia, exatamente, ao período que Mascarita teria saído de Lima, supostamente para ir para Israel. Sendo Saul um “enxerto”, um antropólogo em crise identitária, que assumira a função de “falador”, os líderes machinguengas passaram a protegê-lo de outros não-índios.

²⁰⁵ A crise de identidade de Saul é tão intensa que, a certo ponto, ele se transforma no Tasurinchí Gregório e vive uma experiência semelhante à da personagem principal da *Metamorfose*, de Franz Kafka. Quer dizer, imagina como a personagem de Kafka que se transformou em um inseto e foi rejeitado por sua família.

ponto, Vargas Llosa propõe uma discussão sobre a diversidade dos povos, e Mascarita afirma que os que perseguiram os judeus queriam “*que todos fueran iguales*” (EH: 211).

Neste caso, a literatura de viagem é aproveitada pelo romancista, constituindo um “polissistema” baseado na crítica às oposições binárias entre o “selvagem” e o “metropolitano”, polisistema que, como no romance de Mário de Andrade, se resolve na forma. Por outras palavras, o romance *El Hablador* está entre o gênero literatura viagem (ora praticado pelo próprio narrador ocidentalizado que conta as visitas aos machinguengas, ora pelos aproveitamentos dos dados recolhidos por Ferrero e Barriales) e o gênero narrativa oral dos machinguengas, materializado na própria figura do “falador” — como também na condição polifônica e intertextual do romance —, o que constitui uma oposição entre sistemas de conhecimento, entre centro e periferia, situando-se na fronteira entre o plano da essência e o plano cultural e histórico. As perseguições aos machinguengas indicam que, na América do Sul, a descolonização foi parcial e coincidiu com os projetos neocolonialistas europeu e americano.

Tendo em conta a relação entre os diversos povos perseguidos, proposta por Vargas Llosa em *El Hablador*, poder-se-ia desenvolver uma história literária — a da perspectiva social e cultural em conformidade com a expansão dos impérios, a relação entre os povos subalternizados e as misturas processadas durante os encontros e desencontros ocorridos ao longo da história. Por isso, a análise aqui concluída foi realizada mediante uma aproximação entre a historiografia literária, a História e os estudos de imagens.

3.3.5. O percurso híbrido e diaspórico de Milton Hatoum

O drama da mestiçagem²⁰⁶ é retomado por Milton Hatoum em *Dois Irmãos*, um romance também pós-moderno, passado quatro séculos mais tarde que a mestiçagem narrada por William Ospina em *El País de la Canela*. *Dois Irmãos* revela que a tensão não deixou de existir, mas, ao contrário, acentuou-se. Nael — o narrador-personagem — tem acesso a apenas alguns traços da cultura indígena de sua mãe, a aculturada Domingas. A cultura de seu pai, um dos irmãos de origem libanesa, só lhe chega através da relação de trabalho e dependência que mantém com os membros da família dos avós paternos. O que está em jogo não é apenas a construção da identidade de Nael, mas a da dos filhos das indígenas que passam rapidamente pelos romances de Hatoum.

Esses mestiços com muitas raízes podem ser pensados a partir da imagem do “rizoma” (Glissant, 2011: 21), que supõe que a identidade não esteja somente na raiz, mas também na poética da relação: “[...] o errante, que já não é o viajante, nem o descobridor, nem o conquistador, procura conhecer a totalidade do mundo e sabe já que nunca conseguirá fazê-lo (Glissant, 2011:29).

Limitado pelas fronteiras que a negação da sua origem indígena lhe impõe, privado de sua condição de descendente de libanês e por ser filho de pai “incógnito”, Nael busca narrar para compreender-se e para fazer com que o mundo de que participa seja compreendido.

²⁰⁶ Recorde-se que a filha de Lope de Aguirre era mestiça, daí a excessiva proteção do pai. Além disso, por pensar que Elvira seria discriminada após a sua morte, por sua mestiçagem e também por ser filha de um traidor considerado louco, Aguirre decide matá-la. No romance de Ramón Sender, quando Aguirre resolve deixar o seu posto de mestre de campo, justifica-o dizendo que gostaria de ter algum sossego para passear com sua filha, que, “*aunque mestiza, me parece bien y la quiero mucho*” (LV: 176). Como Aguirre, Elvira ganha uma sobrevida após a morte, mas não o segue; ao contrário, casa com o antigo cronista da expedição, um letrado, portanto, e passa a fazer parte da elite crioula latino-americana.

A condição em que se encontra parece comum ao contexto social de que participa o narrador-personagem, já que há, durante toda a diegese, referências a outras mulheres indígenas na mesma condição de sua mãe, igualmente vítimas de abuso sexual (e laboral), cujos filhos nunca terão direito a saber a própria origem. Nael auxilia em todas as tarefas da casa dos patrões-avós, Zana e Halim, mas nunca lhe é dado o lugar que lhe corresponde. Percebendo essa situação, após a morte de sua mãe e de Zana, ele rompe com os dois lados, pois, ao deixar de apoiar Omar, quando este está encarcerado, destrói sua amizade com Rânia. Isto é, ainda que a personagem seja forçada pelas circunstâncias, muda as suas formas de pensar e de lidar com o mundo, adotando novos modos de interagir.

Ao contar sua vida e a das demais personagens, Nael põe em evidência, ao mesmo tempo, as narrativas mestras do progresso e do consumismo (representados pelas referências às festas da Manaus Habour e ao uso de produtos importados) e as histórias dos subalternos, de que ele próprio faz parte. Hall (2003: 344) estabelece uma distinção entre os essencialismos e as diferenças culturais. Estas seriam úteis por funcionarem como pontos estáveis de identificação para o sujeito (Hall, 1996: 70), enquanto aquelas remeteriam para a estereotipação.

O discurso romanesco de Milton Hatoum pode ser pensado a partir das relações entre a narrativa da nação e a de suas margens. A cidade de Manaus também é cindida em duas partes: aquela onde se concentravam os imigrantes libaneses, que, aliás, ocupam um lugar privilegiado na escala social manauara, o mesmo dos portugueses, e aquela dos empregados, geralmente de origem indígena. Aos indígenas aculturados e a seus descendentes cabe ocupar a periferia — a Cidade Flutuante e outras regiões marginais; aos empregados, como Domingas e seu filho natural, destinam-se os quartos dos fundos, reproduzindo-se, na região amazônica, a relação colonial da casa-grande e senzala, lembrada, aliás, por Hatoum em vários pontos de *Dois Irmãos*.

Said (2004) afirma que o exílio livra o intelectual do nacionalismo, e isso parece ocorrer com a obra de Milton Hatoum que, embora represente os dramas de uma região, não recai no regionalismo, mas numa profunda comparação espacial entre a diáspora real dos descendentes de libaneses e a diáspora social dos descendentes de indígenas (embora não se transfiram para outros locais, são forçados a se alojarem na periferia da cidade de Manaus, nos quartos dos fundos, etc).

Assim, o filho de Domingas narra para tentar visualizar uma ordem em sua história. A narrativa é, em muitos casos, uma sobreposição de fatos que põem em causa a família burguesa, que deixa de ser um lugar de referência para o indivíduo, passando ela própria a favorecer a desestruturação de seus membros. Ou seja, quando Nael começa a narrar a sua história, a família ainda está sólida. No desfecho, visualiza-se a sua ruína: o filho protegido torna-se um “sem-teto”. O filho “desterrado” transforma-se num ser vingativo, tomando para si antigos costumes que revelam os problemas crônicos do país: perseguição aos que não se enquadram no sistema produtivo vigente (metaforizada na perseguição de Yakub a Omar, quando aquele, estando em São Paulo, faz com que o irmão seja perseguido pela polícia e preso); alheamento de Yakub com relação à invasão militar em Manaus — em nome da vingança pessoal, evidenciando as fraturas existentes nas “fronteiras da modernidade” (Bhabha, 2003: 19). Vivendo nestas margens, o pensamento de Nael é um constante vai-e-vem que tenta explicar as diferenças entre os universos de seus pais, entre o Norte e o Sul do país, entre o modelo de vida ocidentalizado e o indígena. Ele fica sempre (como, aliás, também fica a cidade de Manaus, representada neste romance) num *entrelugar*, quebrando a fixidez do discurso da modernidade, das grandes narrativas ocidentais.

Neste processo, passado e presente cumprem um importante papel na atualização do pensamento — para Bhabha (2003: 26), “o trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural [...]. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.

A narrativa ordena o caos ou o provoca. É isso o que ocorre no conjunto da obra de Milton Hatoum, como também no *Diamón*: Abel Posse desconstrói a grande narrativa da chegada dos europeus à América veiculada pelos relatos de viagens, lançando, a história do continente, primeiro, no caos, para, depois, reordená-la, o que se dá através da peregrinação de Lope de Aguirre. A personagem o faz de forma atemporal, não cronológica, com experimentos formais (mudança de posição em relação às narrativas de viagem, pois é o narrador que, pondo-se na posição do subalterno, cria imagens do estrangeiro: “*seres blanquiñosos*”, etc.) ou por meio de uma abordagem carnavalizada da história do região. Há, por um lado, uma desconstrução das narrativas homogeneizantes ou das grandes narrativas estruturadoras da história (como sustentam os pensadores pós-modernos) e, por outro, como referem alguns autores — caso de Bauman (2005: 22) e Martín-Barbero (2005: 288) —, uma crise de legitimação. Eles compreendem que não se anulam as antigas identidades para que outras emergjam, mas que há, sim, a convivência de várias identidades.

Contudo, em certos casos, como no representado em *Dois Irmãos*, não deixa de haver jogos de poder que ainda remetem para a superioridade de uma cultura em relação à outra. Além disso, o texto de Hatoum está marcado pelo combate ao discurso moderno (recorde-se que, neste trabalho, o discurso moderno é entendido como aquele que começa com a expansão ibérica e se estende até o neocolonialismo, embora essas formações discursivas tenham sido contestadas em diversos momentos da história), o que fica patente na expressão da personagem portuguesa Estelita Reinoso: “Não valia a pena educar aquelas caboclas, estavam todas perdidas, eram inúteis” (DI: 61). Esta é também a ideologia da Irmã Damasceno, a freira responsável pelo orfanato onde vivera Domingas, que castigava as órfãs com palmatória, no local e hora que bem entendia: “Estava educando as índias, dizia!” (DI:57).

A personagem Domingas foi dada pela freira a Halim e Zana, que, assim, dispôs da vida da órfã em troca de mesas e cadeiras velhas do restaurante que havia sido do pai da libanesa, o que configura uma situação de compra e de pacto social silencioso em torno do processo de escravidão retratado pelo romance. Aliás, Yakub se manifestará em relação a isso ao opor-se, quando Omar lhe rouba o passaporte e as economias anuais, ao modo de vida do irmão, sugerindo, não sem ironia, ao pai que “Vendam a Domingas, vendam tudo para estimular a safadeza dele” (DI: 93).

A relação entre empregadas, caboclas e patrões, que corresponde à escravidão, também está presente em *Relato de um Certo Oriente*: Emilie, a matriarca da família, não remunerava os trabalhadores de sua casa, mas oferecia *quitutes* orientais e amazônicos a seus “afilhados”, às empregadas e aos filhos destas. O mesmo acontecia na festa que dava todos os anos no dia do aniversário de morte do seu irmão, ocasião em que apareciam curumins, mendigos, moradores das palafitas, que levavam presentes de toda a Amazônia (répteis, piranhas embalsamadas, filhotes de jacarés, orquídeas, artesanatos indígenas, etc.) em troca de alguns pratos de comida. Tal situação representa a ordem social manauara e também o desejo de colecionar seres exóticos sem necessariamente conviver com a floresta.

As histórias de Hatoum são contadas através de signos do silêncio²⁰⁷, como o segredo em torno da paternidade de Nael, o que o mantém na condição de empregado, mas que o narrador discute de modo amplo com a finalidade de fazer recuar as fronteiras do mundo superior/subalterno. Em diversas circunstâncias, Nael tenta descobrir quem era seu pai, mas talvez a passagem que mais expresse o seu insucesso seja aquela em que tenta chegar à verdade numa conversa com o avô (em relação à história de Omar com a Pau-Mulato): “Dessa vez Halim parecia boquiaberto. Não bebeu. Não queria falar. Contava esse e aquele caso, dos gêmeos, de sua vida, de Zana, e eu juntava os cacos dispersos, tentando recompor a tela do passado.” (DI: 101).

Os silêncios funcionam como metáfora dos grandes traumas mundiais, como a escravidão e o *apartheid* (cf. Bhabha: 2005: 41-43). Assim, se a oposição ocidental *versus* não ocidental for pura e simples, os termos “eu” e “outro” serão esvaziados de sentido. Milton Hatoum incide nos elementos mais profundos das relações pessoais e sociais e da relação familiar (o excessivo amor materno aos filhos, a paixão secreta de Rânia pelos irmãos, a relação entre Amazônia e Oriente), retratando, em seu universo romanesco, aquilo de que fala Edward Said. Tal como Domingas, Anastácia (*Relato de Um Certo Oriente*) não tinha momentos de descanso, e como Emilie não conhecia o Amazonas para além de Manaus, a empregada contava-lhe histórias sobre essa região, sendo este o seu único momento de descanso:

Ao contar histórias, sua vida parava para respirar; e aquela voz trazia para dentro do sobrado, para dentro de mim e de Emilie, visões de um mundo misterioso: não exatamente o da floresta, mas o do imaginário de uma mulher, que falava para se poupar, que inventava para se poupar ao esforço físico, como se a fala permitisse a suspensão momentânea do martírio. (RCO: 92).

Do mesmo modo, a personagem indígena Lobato Naturidade (que encontrara o corpo de Emir irmão de Émilie, que desaparecera às margens do Negro quando ela ainda era jovem) vivia à margem, pois seus conhecimentos medicinais não eram aceitos pelos médicos.

Hector Dorado, médico de Émilie, revela que somente depois de conhecer outros países é que compreendeu que os naturais do Amazonas detinham importantes conhecimentos medicinais, herdados da tradição indígena. Lobato, um pajé, tem o seu saber subalternizado, e é visto como um curandeiro (versão ocidental e que mostra menosprezo) e, por esse motivo, odiado por todos, que lhe atribuíam rituais de magia branca, administração de abortivos, etc. Mas, como comenta o narrador, essas infâmias dirigidas a um “homem pacato” eram ataques “contra uma tradição viva, que pulsava no coração dos bairros da periferia²⁰⁸, no interior de habitações suspensas, açoitadas pela chuva” (RCO: 96). Ao personificar a “tradição”, enfatizar que ela “pulsava”, o narrador tira-a do esquecimento e fá-la

²⁰⁷ Signos de silêncio também aparecem em *Cinzas do Norte*, através do saque dos restos mortais indígenas pela personagem Arana, o que fez em nome do seu trabalho pretensamente artístico. Outro exemplo é a origem de Ozélia, mãe de Alicia e de Algisa. Já a família do noivo de Alicia, Trajano Matoso, conta com uma narrativa social, uma espécie de épica familiar. Algo semelhante ocorreu também em *Órfãos do Eldorado*, cujo título é a metáfora da condição da região, explorada no período colonial e na época do auge da borracha, aludindo também às órfãs que vivem no educandário de Vila Bela, das quais nada se sabe, e entre as quais se inclui a protagonista. O silêncio em torno das descendentes de indígenas é exemplar no que se refere à ambígua relação que o Brasil mantém com a sua origem indígena.

²⁰⁸ Segundo informa o narrador do capítulo 3, Dorner, nesses bairros periféricos, as redes de esgoto e a distribuição de água eram escassas, o que provocava doenças. Também ocorriam desaparecimentos de crianças nos meandros de ruas e igarapés.

concorrer com o que é conhecido. Veja-se como evidencia o sincretismo religioso dos bairros periféricos: “num recanto próximo ao casebre, um círculo de pontos luminosos brotava do breu da noite e aclarava garrafas de cachaça e galinhas mortas entre montículos de medalhas profanas.” (RCO: 96).

Cinzas do Norte, inicia-se em *media res*, com o narrador-personagem Lavo adiantando o desfecho da história de seu amigo, o mestiço Mundo, de físico magro, melancólico e revoltado, que jamais se adaptou às normas escolares. Aos treze anos, já era mais alto que Alícia, sua mãe, e recebera “o rosto anguloso e os olhos grandes e escuros, meio repuxados, ‘de alguma tribo esquecida’ (CN: 16). Tal como Arminto Cordovil, a personagem principal, Mundo, rejeita a herança paterna, mas, se aquele o faz em nome da ociosidade e de sua paixão pela “tapuia” Dinaura, as razões de Mundo estão em discordar da ideologia do pai (que sonhava “civilizar” a Amazônia), em seu gosto pela arte²⁰⁹ e em seu sonho de uma vida errante.

Mundo é um ser dividido entre dois universos: o português (de seu pai) e o indígena (de sua mãe), mas não tinha consciência da sua condição mestiça. Mundo era o neto de um homem que, segundo as palavras de Jano, “[...] veio de Portugal sem um tostão no bolso. Só coragem e vontade de ser alguém na vida. Um homem religioso que acreditava na civilização e no progresso” (CN: 35), e também da índia Ozélia: “Meu cunhado dizia que Ozélia era índia, porque não falava português e às vezes andava só de saia”, gostava de beber “caiciuma” no final da tarde, e “viera de muito longe, talvez do Alto Solimões” (CN: 154). No defecho da história, Mundo morre agredido por militares num viaduto no Rio de Janeiro, vestido de índio, fazendo, assim, um regresso simbólico às suas origens.

Cinzas do Norte é, portanto, uma história de oposição entre o desejo do pai de “civilizar” e o desejo do filho de voltar às origens. Jano considera que dá muito trabalho “plantar a civilização na (Vila Amazônia)”, pois “[...] temos que construir tudo o tempo todo. A Amazônia não dá descanso” (CN: 70). Mundo sente repulsa por tudo o que o avô e o pai construíram, e opõe-se à exploração dos caboclos e nativos que o pai considerava “preguiçosos” e “vagabundos” (CN: 45), formas de categorização que lembra o discurso colonial. Como diz Vega (2003: 103), “[...] *la realidad se funde con el campo de las representaciones, generado por el discurso, o, en otros términos, la actitud textual cristaliza en un conjunto de definiciones culturales que determinan lo que un individuo puede decir sobre una materia.*” A superioridade que Jano pensava ter em relação aos nativos é questionada através da arte de Mundo, que refuta a ideia de colonialidade presente na cultura da pan-amazônia.

Considerando os diversos temas discutidos ao longo deste capítulo, especialmente a relação entre as imagens da Amazônia produzidas pela literatura de viagem e as criadas pelos escritores sul-americanos, portugueses e espanhóis, recorda-se que alguns estudiosos como Édouard Glissant (1990) e Edward Said (1978) demonstram como os problemas da auto e hetero-representação parecem construir o fundamental de uma cultura. Nos autores aqui estudados, sobretudo nos contemporâneos e sul-americanos, a utopia parece funcionar como marca da interpretação social do continente, pois permite que se parta do contexto em que as imagens foram produzidas, considerando-se que a presença dos mitos indígenas e a releitura da história subvertem-nas.

²⁰⁹ A arte de Mundo era vanguardista, mas também estava relacionada com a cultura híbrida da Amazônia: “Da varanda, assistiu ao ritual dos mortos, meio indígena, meio cristão. No início da tarde, Mundo entrou numa lancha e acompanhou o fêretro fluvial até Parintins”. (CN: 73). Apesar de opor-se à arte que apela diretamente ao exotismo, Mundo afirma, em carta que envia de Londres a Lavo, haver desenhado uma sequência denominada “Capital na Selva” (CN: 221).

Diante do exposto, a abordagem das representações míticas e literárias, em diálogo com as sociais (e históricas), favoreceu as reflexões sobre a forma como se processou a colonização do imaginário (estereotipação dos espaços e povos). O que conduz à estereotipação da imagem do “outro” é a utilização de ideias oriundas de locais que se nomeavam como “centro” e que funcionavam como sistemas unificadores. Todavia, quando é o escritor nativo que trabalha os mitos da sua própria nação, atinge um resultado transculturador.

As imagens estereotipadas do “Outro” (colonizado) são desconstruídas por meio da literarização (ideia que os romancistas estudados neste trabalho parecem compartilhar), operando contínuos jogos de envios e reenvios. Logo, os laços entre os valores locais e os universais podem ser tensos, uma vez que entra em jogo a economia dos bens simbólicos, estabelecida entre esses valores locais e o exotismo com que alguns povos foram caracterizados.

Tal literatura exigiu exercícios vários de comparação, hajam vista os conjuntos discursivos nos quais se baseiam os escritores estudados. Contudo, pulsa, nessas obras, o desejo de comunicar a alteridade regional, num diálogo identitário que aponta para as várias facetas desse espaço híbrido. Essas formas de ficcionalizar a pan-amazônia situam-se entre a identidade (para a qual tendem os escritores sul-americano) e a representação da alteridade (sobre a qual escrevem os autores de outras nacionalidades que produziram romances de temática amazônica): uma posição entre o “uno” e o “diverso” ou entre a “unidade” e a “pluralidade”, para usar a conceituação de Claudio Guillén. (1985: 25).

No conjunto de romances analisados, a memória discursiva tem um importante papel na constituição do passado e do presente, funcionando como o motor da obra dos autores pós-modernos estudados, colocando-os em diálogo com a literatura dos viajantes. Soma-se a isso a crítica aos discursos sobre a América, a “*crónica de las índias*”, que vem sendo reescrita. Ou seja, aqui, estabelecem-se diferenças significativas entres os seis pós-modernos focalizados neste estudo: Milton Hatoun, Márcio Souza, Abel Posse, William Ospina, Vargas Llosa e Ramón Sender. Sender reproduz os estereótipos coloniais enquanto os demais autores os criticam e reelaboram; Milton Hatoun e Márcio Souza optam pelo recurso à memória. No entanto, Souza tende mais para a crítica ao neocolonialismo; Abel Posse e William Ospina têm o claro objetivo de desconstruir as narrativas europeias sobre a América e, mais especificamente, sobre o Amazonas, partindo do modo como os discursos sobre a região estão fundados em “regimes e verdades” coloniais ainda instalados na cultura. As obras destes escritores reúnem, nessa perspectiva, os destroços da história. Geralmente, eles recorrem a traços culturais e históricos, propondo um reexame das ruínas da Amazônia.

No caso de Hatoun, sendo híbridos e plurais do ponto de vista discursivo, seus romances são articulados em torno da explanação de uma história por meio de vários narradores ou através do diálogos com os acontecimentos da vida quotidiana. Esse escritor não busca o narrador de histórias, nem o mundo perdido, mas discute a multiculturalidade contemporânea (não apenas a amazônica).

A memória é lugar de especulação do diverso e compartilha espaço com as grandes narrativas. A retratação deste “entrelugar” é comum a todos os narradores pós-modernos da Amazônia e está para lá do conceito de transferências culturais. Intertextuais e híbridos, os romances estudados apontam para uma perspectiva enraizada dos discursos coloniais, criticando-os. Trata-se de pequenos e grandes elementos que vão introduzindo fissuras na colonialidade da cultura. As mudanças entre os processos de colonização e neocolonização atingem as fronteiras simbólicas e favorecem a representação do

múltiplo e do uno, embora isto se possa dar através da emergência de signos de exclusão e até de violência, como o que ocorre em *Mad Maria*.

Dessa forma, ao ficcionalizar os processos e trocas culturais ocorridos no período colonial, evidenciado a contribuição da literatura dos viajantes para a retratação da região, e da literatura oral indígena para as literaturas dos diversos países da América, a literatura amazônica adquire características supranacionais. Este fato conduz aos surgimentos, no campos literário e cultural, de hibridismos e transculturações, que não impedem a subsistência de tensões culturais. Essa multiplicidade decorre de uma cultura partilhada por diferentes regiões da área cultural amazônica, que dialogam entre si através de uma intensa produção simbólica e literária. Ao notar essa diversidade e colocá-la em diálogo com os discursos externos e, mais especificamente, com aqueles produzidos pelos viajantes, os escritores tendem a ajustar diferentes temporalidades e espacialidades, pondo em evidência a relação entre a Amazônia e os estados-nação sul-americanos. Reivindicando essa área cultural, põem em relevo a sua condição de produtora de bens simbólicos e literários, o que indica que a literatura de temática amazônica participa de um processo contínuo de trocas.

CONCLUSÕES

Observando-se a literatura *da e sobre a* Amazônia a partir do *corpus* definido na Introdução, que inclui textos de literatura de viagem, textos de ficção e textos de origem indígena, chegou-se a variadas conclusões parciais, que, no conjunto, apontam para a existência da literatura de uma região cultural marcada simultaneamente pela homogeneidade e pela heterogeneidade (sendo, ao mesmo tempo, una e descentrada) e confirmam as hipóteses iniciais: a de que os textos literários *da e sobre a* região estão assinalados por dois principais conjuntos arquitetuais — o primeiro, de textos coloniais, onde se encontram representações forjadas durante os primeiros (des-) encontros (viagens de descoberta), produzidas em língua espanhola, e representações construídas durante a conquista, produzidas em língua portuguesa; o segundo grupo diz respeito à mitologia indígena que estrutura algumas obras ficcionais, nelas funcionando como elemento transculturador do legado colonial, e sendo, também ela própria, transculturada. Observou-se também que a literatura da comarca amazônica é marcada por dois principais traumas históricos — a conquista colonial e o *boom* da borracha, fatos para os quais vem apontando nos últimos tempos, recuperando esses acontecimentos pela memória e de forma descentrada.

Tal constatação relaciona-se com a comprovação de uma outra hipótese, também estabelecida no início deste trabalho: a literatura da região é, ao mesmo tempo, una e heterogênea, o que é comum a toda a cultura amazônica. Um dos fatores que caracterizam a literatura da região amazônica como una é a sua ligação com os textos de viagem, nos quais todos os cronistas mantêm um estranhamento com relação a povos e paisagem. No entanto, por serem esses textos sobre regiões diversas — a foz do Rio Amazonas, a área do interior e a zona fronteira (aquela que separa a Amazônia andina do vale amazônico) — a literatura *da e sobre a* região é também heterogênea.

Os textos produzidos pelos impérios português e espanhol, sejam eles de descobridores, exploradores, missionários ou cientistas, subalternizam a cultura americana. Esse fluxos discursivos encontram, na atualidade, os seus refluxos: a moderna ficção sul-americana, aí compreendida a brasileira, demonstra que os relatos de viagem ficcionalizam a região, utilizando a descrição e transpondo para ela mitos clássicos.

Esses atos verbais, arquivados na memória coletiva, surgem quando escritores modernos percebem a desarticulação entre as histórias locais e aquelas contadas pelos viajantes, recuperando, por isso, as primeiras. É o caso, como se mostrou de Milton Hatoum e de Mario Vargas Llosa, que apresentam ambos uma literatura híbrida e intertextual, que aproveita, ao mesmo tempo, o discurso colonial e as histórias indígenas e caboclas, o que mostra tanto uma unidade de intenção quanto uma forma de expressão diversa.

As Amazonas, que surgem em boa parte dos relatos de viagem, funcionando como simulacro do real, aparecem em Mário de Andrade como personagem que pertence ao campo do símbolo, uma vez que sua imagem é a da floresta (espaço de onde provém Macunaíma e sobre o qual reina o herói), que se opõe ao urbano.

As mesmas Amazonas surgem em William Ospina e Abel Posse, autores que põem em causa a construção do conhecimento gerado pelo discurso dos centros (antigas metrópoles coloniais). Ospina atribui o encontro entre as Amazonas e o grupo de Orellana a uma miragem dos expedicionários, optando por uma linguagem subjetiva, o que retira a objetividade do acontecimento histórico. Posse

carnavaliza as crônicas de viagem, através da violência doméstica na narração da estadia do grupo de Aguirre na terra das Amazonas. Se a transposição de mitos europeus para o espaço amazônico o insere na panorâmica mítica “Ocidental”, os seres para lá transferidos, como as mulheres guerreiras, que surgem em textos coloniais, parecem funcionar, para a literatura de temática amazônica, como uma reserva do exotismo. Uma outra forma de apresentar a pluralidade discursiva da região é recuperar dados da história do país, buscando-os nos relatos coloniais e nos elementos da literatura oral indígena. Milton Hatoum, por exemplo, mescla, em seus textos, componentes míticas e elementos históricos, refletindo as variadas experiências vividas pela região, mas faz com que essa heterogeneidade de formas encontre unidade na voz de seus narradores.

Essa literatura moderna e pós-moderna sul-americana pode ser considerada como una, porque tende à síntese das formas de representação da região, mas também como descentrada, porque não dispensa dados transdisciplinares (antropológicos, históricos, literário-discursivos, etc).

A variedade nas formas de representação literária existe também nos relatos de viagem escritos por diferentes agentes (coloniais e neocoloniais) que projetaram imagens diversas sobre a região: da mitificação do espaço, através do discurso edênico, à criação de estereótipos sobre os nativos ou de sua representação como seres lendários, apartando-os da realidade.

Esses sistemas de representação surgem na literatura amazônica através de padrões de repetição, acumulação e reelaboração, que resultam em transculturação e em manutenção da diversidade, isto é, trata-se de um processo uno, mas que não elimina a diversidade, uma vez que a contínua mistura das formas e temas é o padrão, mas os dados colocados em diálogo divergem de acordo com a época e o local em que os autores escrevem. Isso significa que tanto os autores que escreveram sob o influxo romântico — como Sousândrade e Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, quanto os autores modernos e pós-modernos — caso de Mário de Andrade, Vargas Llosa e Milton Hatoum, manipulam os legados coloniais e indígenas (e esse é o padrão), mas o fazem de modo diferenciado.

Em termos gerais, ainda que seja, para contestá-las, as imagens exóticas da região são trabalhadas a partir das fraturas criadas pelo encontro entre os europeus e o mundo amazônico. Esse conjunto é ampliado com a narração de fatos ocorridos durante o processo neocolonial, mais especificamente durante o *boom* da borracha.

Todas essas imagens são subvertidas por práticas textuais diversas: paródia em Mário de Andrade, carnavalização em Abel Posse, recortes textuais e metaficção em Mario Vargas Llosa, manutenção do estranhamento em Ramón Sender e Gomes de Amorim, dupla viagem em Ferreira de Castro, Mário de Andrade, Vargas Llosa (e outros), hibridização em Sousândrade, sutileza do discurso, sem o estranhamento do olhar sobre a região, em Milton Hatoum e William Ospina. Em suma: as fronteiras criadas pelo exercício discursivo colonial são questionadas pela atual literatura da comarca cultural amazônica.

Ao verificar que tipos de imagem são projetadas pelos relatos dos viajantes, se há prevalência de imagens míticas e estereotipadas, e se aportam aos textos literários componentes da literatura oral autóctone através de processos de hibridização e de transculturação, constatou-se que, historicamente, as imagens das viagens de descoberta (elaboradas pelos espanhóis) se sobrepuseram às narrativas da conquista territorial (escritas pelos portugueses), o que, por muito tempo, levou a que elas, por seu teor mítico e recurso à cultura grega, ficassem mais conhecidas e ganhassem mais espaço na literatura

amazônica. Os tipos de representação utilizados por espanhóis e portugueses apontam para a diversidade de trânsitos reais e discursivos na (e sobre) a região, do século XVI ao XVIII.

Notou-se ter havido discursos que, baseados em relações desiguais de poder, encerram exercícios e trocas culturais variadas, o que conduziu a uma saturação dos artifícios linguísticos e das formações discursivas, que vão do mito às imagens estereotipadas e dessas às criações de novas imagens mitificadas. No caso espanhol, ocorre uma tendência a transpor a própria organização social, mitos gregos e mitos cristãos para a Amazônia; no caso português, observa-se uma tendência maior ao estereótipo.

Ao demonstrar as diferenças entre a retratação da Amazônia nos relatos de língua espanhola (que apresentam uma circulação razoável no contexto da produção literária sobre a Amazônia) e nos textos de língua portuguesa, os resultados conduziram a uma apreciação mais completa das imagens da região e da forma como são retomadas por escritores autóctones e alóctones. Em primeiro lugar, há, no período colonial, e após o seu fim, um intenso fluxo discursivo bem divulgado sobre a região, cujo lastro vai da literatura do imediato pós-independência até as narrativas contemporâneas. Em segundo lugar, há textos de teor histórico, nomeadamente aqueles consultados sob a forma de manuscritos, que oferecem uma dimensão mais ajustada das disputas territoriais pela região amazônica. Entre esses textos de teor histórico, há, em língua portuguesa e espanhola, alguns pouco conhecidos, como é o caso do manuscrito 512, onde aportam, transpostas para a região, imagens trazidas do mundo clássico, semelhantes às que surgem no relato de Gaspar de Carvajal. onde aportam, transpostas para a região, imagens trazidas do mundo clássico, semelhantes as que surgem no relato de Gaspar de Carvajal. Como na carta *"Descubrimiento del Rio Marañon e introducción de portugueses"*, nele aparecem elementos do campo do imaginário como se fossem reais, nomeadamente o Eldorado.

A temática e as imagens existentes nos textos analisados, assim como o movimento de trocas existente entre eles, permitem estabelecer uma visão integrada da Amazônia e conceber a sua literatura como transfronteiriça e transnacional.

Há, no imaginário europeu sobre a Amazônia, uma alternância entre território desconhecido (a ser dominado e explorado) e território conhecido (através da transferência de elementos da cultura europeia para a região). Essa alternância, somada à representação dos povos e de seus costumes, indica que, embora pouco estudados, os textos produzidos pelos exploradores portugueses apresentam uma propensão para narrar os detalhes, sem que isso evite juízos de valor, próprios do contexto colonial. Assim, ao passo que os cronistas coloniais permitem conhecer alguns dados da cultura amazônica, os dados negativos que divulgam vão restringindo o diverso e transformando-o em uno (uma tarefa continuada pelos crioulos que, até bem pouco tempo, se autorrepresentaram unicamente de modo comprometido com a cultura europeia).

Os textos coloniais veiculavam um exotismo que resvala para a representação das relações sociais, emoldurando o "Outro" num imaginário de traço europeu. Tal enquadramento dizia também respeito à textualização de características físicas e culturais dos povos amazônicos, o que implica pressupor, em sua análise, a transdisciplinaridade, razão pela qual se procurou não isolar os dados antropológicos dos históricos, literário-discursivos e culturais, como recomendou (e fez) Edward Said ao longo de *Orientalismo*.

As representações existentes nos textos dos viajantes são traçadas de forma metonímica, isto é, transformando casos particulares em generalidades. Considerando esse aspecto e refletindo sobre os

variados discursos produzidos, fica evidente que, de início, os relatos serviram à propaganda imperial, apresentando a pan-amazônia como um lugar rico e intensamente habitado, sobretudo a partir do texto de Gaspar de Carvajal. Assim, exótico e, ao mesmo tempo, reconhecível, o espaço caracterizado foi inserido no conjunto mitológico europeu e tido como uma espécie de depósito natural de produtos alimentícios e metais preciosos.

A dimensão imaginária do primeiro encontro entre europeus e o espaço amazônico suscitou buscas reais (e fantásticas), e sua retomada pela literatura dá-se também por esse viés. Há uma espécie de trauma inicial que exige uma constante avaliação desse encontro, o que é observado na retomada do tema por narradores pós-modernos, como William Ospina. O constante retorno pressupõe a manipulação do discurso dos viajantes pelos escritores residentes ou não na região, passando-o, por vezes, pelo crivo da tradição oral nativa.

A retomada se faz não apenas através da recuperação de temas propostos pelos viajantes, mas também pelo tópico da viagem. Todavia, observa-se, na literatura de temática amazônica, um abandono do *topos* linear da viagem e uma opção por formas complexas, de que é exemplo singular o caso das viagens de retorno empreendidas pelas personagens dos romances de Milton Hatoum e de Mário de Vargas Llosa, ou de retorno simbólico ao primeiro encontro entre América e Europa, numa subversão da viagem, que passa a ser uma busca de identidade.

É neste ponto que a literatura de temática amazônica busca apoio numa outra vertente da cultura local, a mitologia indígena, que surge de modo direto e de modo indireto. É neste ponto que a literatura de temática amazônica busca apoio numa outra vertente da cultura local — a mitologia indígena, que surge de modo direto e de modo indireto. No primeiro caso, sob a forma de inserção de personagens buscadas na literatura oral dos povos amazônicos (Macunaíma, Jacamim, o Falador, o Guesa) ou de mitos que influem na estrutura e no desfecho das histórias (o cruzar dos olhares de Simá e Domingos, na lagoa Jacamim, que determina a separação do casal; a peregrinação do Guesa).

Sousândrade, como Mário de Andrade, matiza os gêneros provenientes do universo literário europeu com elementos da cultura indígena. Ambos dão a seus textos caráter épico e ambos inserem, em suas narrativas, mitos e rituais nativos. Vargas Llosa usa de técnica semelhante, embora opte por marcar as duas vozes presentes no romance *El Hablador* através da divisão entre capítulos e da antítese entre os elementos da cultura indígena e os da não indígena.

De modo sutil, autores como William Ospina e Milton Hatoum inserem, em seus romances, dados da mitologia indígena mesclados àqueles buscados nos relatos de viagem, sugerindo que esse estado híbrido se faz presente na cultura local e não apenas em suas obras.

O segundo caso — quando a inserção dos mitos indígenas se dá através de referências mais indiretas, ou seja, através de breves inserções, como se se tratasse da apresentação desses costumes ao leitor, não chegando eles a influenciar na estrutura da narrativa — é ilustrado por Ramón Sender em *La Aventura Equinocial de Lope de Aguirre*. O escritor, retomando o processo colonial, desenvolve um jogo entre os atos de narrar e nomear praticados pelos europeus com relação ao espaço amazônico.

Ferreira de Castro e José Eustasio Rivera estão mais interessados em literarizar as formas de exploração do trabalho humano nos seringais, o que os leva a não aproveitar dados míticos da cultura autóctone em suas obras. Gomes de Amorim é o único que faz uso do ideário de exploração e, por isso mesmo, os mitos e ritos indígenas são caracterizados, em sua obra, de modo negativo, e também não influem na estrutura do romance. Tais observações permitiram concluir que os mitos indígenas e

os forjados pela literatura colonial estão presentes em todo o *corpus* estudado, embora tratados de maneira diversa.

O estudo das mudanças desses padrões de imagem da Amazônia (a partir de uma perspectiva integrada, que abrange um lastro temporal amplo e com escritores de nacionalidades variadas) mostra temáticas e formas literárias regulares que apontam para a existência de uma unidade cultural regional. Mesmo que a literatura de temática amazônica seja tributária das imagens coloniais, estas são subvertidas através de desconstrução, transculturação, antropofagização ou até ultrapassando esses processos, porque, no caso amazônico, não há apenas hibridização, mas também convivência entre elementos híbridos e a cultura de vários povos indígenas que, apesar das marcas de contato, mantêm os seus sistemas literários orais não puros, mas independentes.

Ao observar as narrativas estudadas, verificou-se que, com o passar do tempo, parece haver uma tendência maior para focalizar mais a questão da identidade que a da alteridade (ênfase que prevalecia nos relatos de viagem). Isso significa que, no contexto das reflexões sobre as identidades nacionais sul-americanas, do período da pós-independência à atualidade, e nas narrativas produzidas nas ex-metrópoles, os discursos e ações coloniais funcionam como marcas de representação da alteridade, que devem ser relidos para permitir a definição de contornos identitários. Daí que a memória discursiva da selva e de seus povos seja o tópico que mais encontra resposta na atual narrativa de temática amazônica, seja pelo recurso às narrativas de viagem, seja pela inserção de elementos, atuais ou não, da cultura e da sociedade locais.

O reconhecimento de que, nas atividades discursivas coloniais e neocoloniais, existe uma intenção de dominação dos povos e de posse do território é compartilhado em todos os espaços da região amazônica, sejam eles brasileiros ou não, como se pôde observar sobretudo em Márcio Souza, Mário Vargas Llosa, e Milton Hatoum — que acentuam na ideia de Amazônia uma fronteira entre o mundo original, o mestiço e o dos imigrantes —, mas também em Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, Sousândrade e Mário de Andrade.

A forte incidência dos discursos externos sobre a Amazônia como espaço de alteridade faz com que os autores sul-americanos a transformem em marca identitária, seja no momento pós-independência, que coincide com o Romantismo, seja na contemporaneidade, com o Modernismo e as tendências pós-modernas. É este o caso de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, de Sousândrade, de Mário de Andrade (que faz de Macunaíma um herói amazônico adotado como nacional brasileiro). Na pós-modernidade, as fronteiras entre os espaços amazônico e não amazônico ficarão mais difusas, o que pode ser exemplificado pela crise identitária da personagem Mascarita, de *El Hablador*, pois, ao contrário do herói de Mário de Andrade, ele não sai da selva, mas vai para o interior da floresta em busca de sua identidade, cruzando histórias de povos tão distintos como o judeu e os machinguengas. A discussão identitária alcança também a narrativa pós-moderna de William Ospina, sobretudo quando o autor colombiano faz com que seja um mestiço a contar a história da viagem de Francisco de Orellana.

O grupo de narrativas pós-coloniais (românticas, modernas e pós-modernas) estudadas testemunha processos de rupturas e fragmentações da cultura latino-americana, através de retomadas (imagéticas e discursivo-literárias) de momentos considerados inaugurais ou fundacionais, sejam os inscritos na mitologia indígena, sejam os sugeridos pelo (des)encontro colonial ou pela chegada dos europeus, que estabeleceu um corte temporal brusco na história da América, em geral, e na da comarca amazônica,

em particular. Para isso, são usadas basicamente duas técnicas: o recurso às crônicas dos conquistadores e aos dados recolhidos pelos etnógrafos, como fazem Mário de Andrade, William Ospina, Vargas Llosa, Abel Posse e Milton Hatoum, que promovem uma intensa carnavalização do “*dejá-dit*” colonial; o recurso à tradição oral, caso de Márcio Souza e também de Milton Hatoum.

Essa articulação contra-discursiva dá ao sujeito pós-colonial competência para apropriar-se da herança colonial europeia e pô-la em contato com o legado buscado na literatura oral do autóctone americana, valorizando não apenas o hibridismo (que, em última análise, conduziria a uma cultura nacional mestiça, logo unificada pela mistura), mas também a subsistência do diverso (discussão que, aliás, surge no romance *El Hablador*).

A inserção dos discursos nativos funciona como uma forma de desconstrução dos coloniais, mas, como é algo subjacente à cultura, surge de maneira “natural”. A oscilação entre o mundo mestiço (ou a representação da cultura nacional dos países sul-americanos) e o mundo anterior à chegada dos europeus está presente desde os romances românticos até a atualidade, o que, pelos exemplos aqui referidos e analisados, revela uma literatura de múltiplas raízes.

Há, todavia, diferentes procedimentos para a apresentação dessa multiplicidade. Lourenço da Silva Araújo e Amazonas prefere apresentar os elementos culturais dos manaus e o modo como convivem com os costumes dos colonos; Rivera, apesar de inserir alguns costumes dos povos amazônicos, prefere apresentá-los como que degradados: meninas faziam parte dos haréns dos donos dos seringais, grupos de famintos ofereciam serviços em troca de alimentos; Márcio Souza escolhe a narração da diversidade, inserindo, em suas romances, e, mais especificamente, em *Mad Maria*, histórias de um povo indígena (ao mesmo tempo em que interpola narrativas sobre a cultura dos estrangeiros que trabalham na Amazônia), identificando-o e discutindo o papel que a mitologia dos índios (lendas para justificar o alagamento da região, por exemplo) desempenha na explicação do mundo amazônico; Milton Hatoum narra as reminiscências do passado indígena, colonial e neocolonial, sem, no entanto, deixar de mencionar diretamente Humboldt; Vargas Llosa manipula dados das narrativas de viagem, mas enuncia juízos de valor ao permitir entrever elementos da tradição dos machinguengas.

A transculturação das diversas fontes literárias e culturais da comarca amazônica foi uma outra conclusão tirada da leitura dos romances contemporâneos. Os narradores mudam a direção do olhar sobre os dados culturais e discursivos a respeito da região, através de uma leitura temporal e espacialmente adaptada, que é estabelecida por envios a outros momentos literários e também aos dois principais conjuntos arquitextuais – o indígena e a literatura dos viajantes.

No caso da remissão à literatura de viagem, a transculturação será sempre mediada pela crítica ao encontro colonial como faz Abel Posse, ao valorizar a personalidade contraditória de Lope de Aguirre, retirando-lhe o caráter negativo que lhe tem sido imputado. No caso da referência à cultura indígena, há uma progressiva inserção de dados da mitologia nativa até o ponto de serem apagadas o que se poderia chamar *etiquetas*, isto é, até o ponto dessa mitologia ficar incorporada de tal forma à cultura da região que se apaguem as fronteiras indígena/não-indígena, como ocorre nos romances de Milton Hatoum.

Ao contrário dos discursos edenista e utilitarista presentes em alguns relatos de viagem, a literatura sobre o *boom* da borracha liga, em geral, a floresta à ideia de malignidade (também presente nos relatos coloniais). Agora, porém, insere-a no contexto capitalista, funcionando como uma espécie de armazém a céu aberto onde se vai, primeiro (ainda no período colonial) buscar as drogas do sertão e, no

momento em que decorre a narrativa (do final do século XIX ao século XX), retirar a goma elástica. Também foi observada a redução do número de personagens indígenas nos dois romances do ciclo borracha analisados — *La Voragine* e *A Selva*.

A literatura contemporânea sobre a Amazônia, produzida por escritores daquela região cultural, dialoga também com a literatura do ciclo da borracha, identificando-se nela um padrão narrativo próprio: a transculturação simultânea não só dos acontecimentos narrados nesse momento, como também das narrativas de viagem e da literatura oral indígena. No entanto, na maior parte das narrativas estudadas, a transculturação dá-se pela inserção de elementos autóctones na estrutura literária de origem europeia. Mas, incluindo ou não a literatura do *boom*, o diálogo com o passado manifesta-se em toda a área cultural amazônica, produzindo um conjunto textual que apresenta unidade nessa diversidade.

Para além dos fatos que indicam a transculturação, há, nos romances sul-americanos, sobreposição de diferentes formas de representação da cultura amazônica. *El Hablador* — romance no qual há dois modos de narrar: um mais direto (caso do narrador ocidental) e outro mais intensamente poético (caso do “falador”) — é um exemplo típico dessa justaposição, que também ocorre na sinfonia de vozes construída por Milton Hatoum em *Relato de um Certo de um Certo Oriente*.

A sobreposição apresenta dados da memória residual dos períodos de dominação, transformados por meio das relações estabelecidas com mitos autóctones, com questões locais e oriundas de mundo extra-amazônico, com o imaginário contemporâneo dos escritores. Essa diversidade acaba por ser tomada como marca identitária, deixando entrever os narradores da Amazônia deixam entrever um mundo hibridizado e um mundo “Outro”.

A posição dos narradores sul-americanos estudados conduz à conclusão de que há diferenças entre a forma como eles narram a Amazônia e a configuração dada pelos escritores estrangeiros a suas obras de teor amazônico. Constatou-se que os estrangeiros, mesmo os escritores viajantes, tendem a representar a Amazônia a partir de imagens superficiais ou de imagens colhidas nos relatos de viagem, sem intencionalmente modificá-las.

Identifica-se em parte das obras estudadas um estranhamento em relação ao espaço amazônico, dado presente — sobretudo e como já se esperava — nos romancistas estrangeiros que apresentam a região como um mundo “assombroso” e “estranho”, porém atraente. É nessa perspectiva que Jose Eustasio Rivera encena em *La Voragine* a fronteira simbólica entre a cidade e a selva, classificando a última como um organismo vivo que desafia e aprisiona o homem, mas também como o espaço longínquo em relação a Bogotá.

Há, todavia, em todos os casos, uma propensão para narrar a condição fronteira da cultura da Amazônia, espelhando-se a realidade na literatura, isto é, marcando a contribuição indígena com a apresentação do povo (seu nome e alguns dados histórico, como ocorre em *Mad Maria*) ou mesmo recriando-a ficcionalmente, como faz Vargas Llosa.

O discurso literário fronteiro implica variadas trocas, indo além da mera inclusão dos relatos de viagem e de narrativas indígenas, o que descentra os discursos literários e aponta para a multiplicidade de suas raízes. O processo de hibridização social e literária é, como em outros contextos, contínuo, mas apresenta as suas especificidades: ao mesmo tempo em que ficcionaliza as trocas sociais e culturais, não se fixa apenas nessas trocas, pressupondo uma tensão dialética entre os mundos original, crioulo e

imigrante. Essa tensão instala-se n'O *Guesa* estendendo-se por todos os outros textos sul-americanos analisados.

O *Guesa*, *Macunaíma*, *El País de la Canela* e *Diamón* ligam os discursos sobre a Amazônia àqueles sobre a América Latina, sendo que as viagens de “descobrimento”, por terem partido de Quito, passando pela nascente no Amazonas, nos Andes, e chegando ao vale do Paranaguáçu, funcionam (sobretudo nos dois romances escritos em espanhol e no *Guesa*) como um elemento — uma linha imaginária — que liga a América andina à amazônica. Abel Posse, em *Diamón*, aproveita a personagem histórica Lope de Aguirre, a sua rebeldia e o seu sonho, para fazer da sua personalidade multifacetada uma metáfora da identidade sul-americana, o que sugere que ela é caótica e em estado de constante formação. A utopia perseguida pela personagem é a utopia buscada pela América.

A América é pensada, nos discursos ficcionais de Posse e Ospina, a partir de uma retórica do duplo encontro (os europeus descobriram o Novo Mundo e seus povos; estes descobriram a Europa e os europeus). Nisso reside uma clara intenção de desconstruir o discurso europeu, retirando toda a carga ideológica colonial comportada pela palavra “selvagem”, fazendo que a América se assuma como tal.

Identificou-se também uma lenta passagem da representação dos coletivos indígenas para o delineamento das personagens, embora isso ocorra mais em autores nascidos na região que nos estrangeiros, especialmente em Milton Hatoum. Ramón Sender, por exemplo, não chega a dar profundidade a suas personagens (nem às espanholas, nem às indígenas), sendo o narrador uma entidade que detém o conhecimento sobre a região e sobre a conquista espanhola, a apresentá-las sempre de modo onisciente, com frases assertivas, mesmo (ou principalmente) nos casos em que estas veiculam estereótipos ou informações equivocadas.

Os outros dois escritores europeus, Gomes de Amorim e Ferreira de Castro, incluídos no *corpus* aqui estudado, também não dão muita profundidade às personagens amazônicas, embora o primeiro dê protagonismo a duas personagens mundurucus. A contínua relação entre os costumes dos índios e o paraíso dialoga com o pensamento colonial e neocolonial, marcando, à partida, a visão desses escritores sobre o homem amazônico. A representação do indígena surge, em romances como *Os Selvagens* e *A Selva*, a partir da ficcionalização de três povos — os mundurucus, os muras e os parintintins —, que oscilam entre apoiar os que negociaram a sua cultura ou enfrentá-los. O olhar de Gomes de Amorim (como o de Lourenço Amazonas) é muito marcado pela relação entre *nós* (os europeus) e *eles* (os nativos da América), sendo este o aspecto que dá uma explicação histórica ao desfecho de *Os Selvagens* (Amazonas dá mais ênfase à cultura local e articula um arranjo mítico para o desenlace).

Contrariamente a isso, as personagens dos autores pós-modernos, como as de Milton Hatoum, tomam para si a função de narrar, procurando compreender-se a si próprias e dedicando-se, ao mesmo tempo, à narrativa triunfal do progresso (aquela que insere a Amazônia no sistema de produção capitalista) e à narrativa das margens (a da vida dos filhos de agregados de famílias manauaras). Em *Dois Irmãos* e *Cinzas do Norte*, ao passo que narra a sua história, a personagem mestiça conta a saga dos descendentes de imigrantes (libaneses e portugueses).

Com isso, as fronteiras narrativas oscilam entre a mestiçagem racial e a hibridização cultural, e o narrador utiliza variados modos de falar delas. No caso americano, as fronteiras culturais são identificáveis já no imediato período pós-colonial, como ficou evidenciado no estudo do romance *Simá*. Essa maneira de tratar as fronteiras pós-coloniais é um processo histórico amplo e contínuo, que vai da época romântica à pós-moderna.

Simá parece ser o único texto literário do período pós-independência que representa a forma como esse processo de trocas culturais ocorreu na Amazônia. A desestruturação da sociedade e dos costumes dos manaus é por eles discutida no “Conselho dos principais”, e parece encontrar correspondente no canto II de *O Guesa*, quando o herói vencido assiste ao processo de degradação cultural ocorrido na região amazônica.

A temática amazônica também implica questões nacionalistas, identificadas em Mário de Andrade e Mario Vargas Llosa. Em Mário de Andrade, a hibridização e a ideia de cultura fronteiriça são olhadas como marcas da identidade nacional. Em *El Hablador*, os dois narradores discutem sobre o que se pretende dos nativos no espaço nacional peruano, a partir das condições de historicidade do país.

Todavia, ambos os romances, o moderno, *Macunaíma*, e o pós-moderno, *El Hablador*, são um ato de contar histórias. Vargas Llosa liga a narração da viagem da busca identitária de Mascarita à narração da contínua criação do mundo dos machinguengas. No caso de *Macunaíma*, é o próprio indígena que, em lugar de empreender uma jornada de busca de sua identidade, tenta harmonizar as várias formas de ser brasileiro, mostrando uma tensão dialética entre as sua(s) cultura(s). Essa tensão é mais clara no romance peruano do que no brasileiro.

Considerando a condição fronteiriça da literatura amazônica, notou-se que esse processo vai-se ampliando e caminhando para um discurso cada vez mais descentrado.

A literatura da (e sobre a) Amazônia metaforiza um espaço que passou de “zona de contato” a “entrelugar” discursivo, mas que conserva, no entanto, alguma ligação com a primeira posição, vislumbrando-se nela um espaço alternativo regional com saídas internacionais e fronteiriças, uma das tantas faces de um continente que se desdobra em muitos.

Ao ficcionalizar esse espaço a partir do primeiro contato com os europeus, os escritores contemporâneos reencenam os discursos eurocêntricos em espaço sul-americano (e em espaço europeu), dando-lhes uma feição atualizada. Trata-se de um discurso “Outro” em relação ao colonial europeu, mas sempre em diálogo com ele.

Essa nova forma de olhar pode ser observada com o surgimento de *La Voragine* em contexto colombiano, o que significa a abertura para a fronteira amazônica ou a inserção simbólica da região no território da Colômbia. Esse olhar também é notório na preferência de Milton Hatoum por trabalhar os estereótipos através dos dramas de origem de suas personagens e na recente inserção da Amazônia no contexto literário americanista, como é o caso dos escritores Arturo Uslar Pietri, Abel Posse, William Ospina e outros.

A literatura dos autores supramencionados permite pensar no que significa a apropriação da região pelo discurso americanista e conduz à conclusão de que há um desejo de incluir a região na comunidade imaginada sul-americana, fazendo com que sua condição fronteiriça se sobreponha ao exotismo a que tem sido comumente associada, numa clara defesa da pluralidade não apenas da comarca cultural amazônica, mas também da América.

A história da inserção de imagens da Amazônia tomadas em situação colonial na ficção passa, primeiramente, por um processo de repetição, a que se seguem processos de subversão e de paródia, chegando, por fim, ao de transculturação, num moto-contínuo que não se fecha num ciclo de misturas culturais acabadas, mas que pressupõe uma permanente transformação.

A atual literatura de temática amazônica favorece também a comparação e a identificação com outros discursos — o americanista, o orientalista e os dos indígenas, por um lado, e indianista, por

outro —, o que decorre dos cruzamentos entre história, literatura e cultura, que permitem contestar as representações exteriores da região. Nesse contexto, sobressaem as diferentes subjetividades dos escritores estudados e a ultrapassagem do impasse colonial ibérico – a Amazônia como a região mítica dos espanhóis e como a selva estereotipada dos portugueses, ambas as imagens contrapostas à elaborada pelos indígenas e, mais tarde, àquela construída pelos estados-nação sul-americanos.

Considerando as diferenças nos modos de narrar a Amazônia, observou-se que, em todos os casos, há um contínuo diálogo com os mitos e os estereótipos difundidos sobre a região, o que recai nas questões de alteridade e de identidade. Há, assim, um tipo de diálogo que se aproxima do que Guillén (1985: 145) considerou a tensão entre o global e o local.

A transnacionalidade do discurso literário *da* e *sobre* a Amazônia é identificada na temática da diáspora e da busca identitária que partilha espaço com as narrativas locais indígenas e caboclas.

O cruzamento entre diversas literaturas da região mostrou que a Amazônia apresenta as mesmas características que a restante América: um território feito de sobreposições culturais diversificadas, que produzem diferentes simbologias e que parecem encontrar, nele, uma possibilidade de repensar a condição indígena.

O declínio das velhas identidades, sustentado por Stuart Hall, faz, no caso amazônico, com que os povos e culturas classificados como hierarquicamente inferiores pelos agentes imperiais sejam repensados sob a ótica contemporânea, identificando-se, ao mesmo tempo, a existência de fronteiras culturais e de um intenso diálogo entre os que estão de um lado e de outro dessas divisas. A condição amazônica é, assim, determinada pela direção do olhar.

BIBLIOGRAFIA

A - Ativa

a - Manuscritos

- BRAUN, João Vasco Manoel (1784) *Roteiro Da Viagem que o Ill.mo e Ex.mo Snr. Martinho de Souza e Albuquerque, Governador e Capp[ita]m General deste Estado; Determinou fazer em o Mes de Janeiro de 1784 / O Sargento-Mor Engenhei[ro] João Vasco Manuel Braun.* (ms. 35, n.1, Biblioteca Nacional, Portugal)
- BRAUN, João Vasco Manoel (1782) *Roteiro da Viagem que se Faz da Cidade de Belém do Grão Pará atbe as ultimas colónias dos domínios portugueses nos Rios Amazonas e Negro, pelo Tenente Coronel de Engenharia João Vasco Manuel de Braun* (Cod.568, Biblioteca Nacional, Portugal)
- BRUSAL, Pedro (1778) *A Brigadier Presidente de Quito informa à V. S. J.* (Núm. 7), de Pedro Brusal (Legajo Caracas 445 – “Expedición al Rio Negro”. Sevilla, Archivo General de Índias).
- DESCOBRIO *el Rio Marañon la Corona de Portugal* (s.d.) (Legajo Quito 158 – Expediente del Gran Pará. Sevilla, Archivo General de Índias).
- DESCUBRIMIENTO *del Rio Marañón e introducción de portugueses* (1615 – 1729) (Legajo Caracas 445 – Expedición al Rio Negro. Sevilla, Archivo General de Indias).
- GALVEZ, Joseph. *Expediente sobre los insultos cometidos por los portugueses en las Provincias de la Guyana, Parime e Rio Negro, 1776-1778* (Legajo Caracas 445 – “Expedición al Rio Negro”. Sevilla, Archivo General de Índias).
- GOMES, Manoel (1621) *Relação de uma expedição no Norte do Brasil, pelo Ceará e Amazonas.*(ms.29.n.31, Biblioteca Nacional de Portugal).
- MANGUERI, Joseph (1741) *Relación* (Legajo Quito 158 – “Expediente del Gran Pará”, Sevilla, Archivo General de Indias).
- NORONHA, José Monteiro de (1780) *Roteiro da viagem da Cid[ad]e do Parà até as ultimas Colonias dos Dominios Portuguezes em os Rios Amazonas e Negro. Illustrado com algumas noticias que podem interessar e dar mais claro conhecimento das duas Capitanias do Parà, e de S. Joze do Rio Negro pelo P[adr]e José Monteiro de Noronha, vig[ari]o geral do Rio Negro e arçipreste da cathedral do Parà.* (ms. 12, n. 18, Biblioteca Nacional, Portugal)
- RELAÇÃO HISTÓRICA *de uma oculta e grande povoação antiquíssima sem moradores, que se descobriu no ano de 1753. Na América [...] nos interiores [...] contiguos aos [...] mestre de campo e sua comitiva, havendo dez anos, que viajava pelos sertões, a ver se descobria as decantadas minas de prata do grande descobridor Moribeca, que por culpa de um governador se não fizeram patentes, pois queria uzurpar-lhe esta glória, e o teve preso na Bahia até morrer, e ficaram por descobrir. Veio esta notícia ao Rio de Janeiro no princípio do ano de 1754.* (ms.512, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro).

b - Impressos

- ACUÑA, Cristóbal (1994) *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*, Rio de Janeiro, Agir.

- AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e (1857) *Simá, romance histórico do Alto Amazonas*. Recife, Typ. De F.C Lemos e Silva.
- AMORIM, Francisco Gomes (1982) *Os Selvagens*, Lisboa, Promoclube.
- ANDRADE, Mário (1978) *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez), Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos.
- BARBOSA, Januário da Cunha (1839) “Relação histórica de uma occulta e grande povoação antiquíssima sem moradores, que se descobriu no anno de 1753, nos sertões do Brazil”, in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, t. I, pp. 150-155.
- CASTRO, José Maria Ferreira de (1997) *A Selva*, Lisboa, Guimarães Editores.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues (1971) *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura.
- HATOUM, Milton (2000) *Dois Irmãos*, São Paulo, Companhia das Letras.
- HATOUM, Milton (2005) *Cinzas do Norte*, São Paulo, Companhia das Letras.
- HATOUM, Milton (2006) *Relato de um Certo Oriente*, São Paulo, Companhia das Letras.
- HATOUM, Milton (2008) *Órfãos do Eldorado*, São Paulo, Companhia das Letras.
- HERIARTE, Maurício de (1936) “Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá, Rio das Amazonas”, in: Francisco Adolfo Varnhagen, *História Geral do Brasil: antes de sua independência de Portugal*. São Paulo, Companhia Melhoramentos, t. 3. , pp. 215-235.
- HUMBOLDT, Alexander von (2005) *Del Orinoco al Amazonas*, Barcelona, Planeta
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor (1980) *Del Roraima al Orinoco*, Caracas, Ernesto Armitano Editor.
- KUMU, Umusín Palõn & KENHÍRI, Tolamã (1980) *Antes o Mundo não Existia*, São Paulo, Cultura.
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de (1921). *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas*, Madrid, Calpe.
- MICHELENA Y ROJAS, Francisco de (1867) *Exploración Oficial por la primera vez desde del Norte de la América del Sur, siempre por río entrando por las bocas del Orinoco de los vales deste mismo e del meta, casiquiare, Rio-Negro ó Guyana e Amazonas, hasta en el alto Marañón, arriba delas bocas del Ucayali (1855-1859)*, Bruxelas, A. Lacroix Verboeckhoven.
- OSPINA, William (2009) *El País de La Canela*, Barcelona / Bogotá / Buenos Aires, La Otra Orilla.
- POSSE, Abel (1978) *Diamón*, Barcelona, Librería Editorial Argos.
- “ROTEIRO da Cidade do Pará até as últimas Colonias dos Domínios Portuguezes em os Rios Amazonas e Negro” (1841), in: Academia Real da Ciências de Lisboa, *Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas que vivem nos domínios Portuguezes*, Lisboa, Typografia da Academia Real das Ciências de Lisboa, t. VI, pp. 3-85.
- RIVERA, Jose Eustasio (1981) *La Voragine*, Madrid, Alianza Editorial.

- ROJAS, Alonso de (2002) “Relación del Descubrimiento del Rio de las Amazonas, hoy S. Francisco de Quito, y Declaración del Mapa donde está pintado”. In: Rafael Díaz Madruelo (org.), in: *La Aventura del Amazonas. Fray Gaspar de Carvajal, P. de Almesto, Alonso Rojas*, Madrid, Dastin, pp.109-114.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de (1925) *Diario da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias.
- SENDER, Ramón (2001) *La Aventura Equinoccial de Lope de Aguirre*, Barcelona, Gatafe.
- SOUSÂNDRADE (1979) *O Guesa*, São Luís do Maranhão, Sioge.
- SOUZA, Márcio (2005) *Mad Maria*, São Paulo, Record.
- VARGAS LLOSA (1987) *El Hablador*, Barcelona, Seix Barral.
- VÁSQUEZ, Francisco (2007) *El Dorado: Crónica de La expedición de Lope de Aguirre*, Madrid, Alianza Editorial.

B - Passiva

a - Impressos

- ABDALA JUNIOR, Benjamin (2002) *Fronteiras múltiplas, identidades plúrais*. São Paulo, SENAC.
- ACORDO ORTOGRÁFICO da Língua Portuguesa. Anexo I (1990), in: Academia Brasileira de Letras (2009) *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, São Paulo, Global, pp. XV-XXXI.
- ADAM, Jean-Michel & PETITJEAN, André (1992) *Le texte descriptif: traité d'analyse textuelle des récits*, Paris, Nathan.
- AGUILLERA-MALTA, Demetrio (1964) *El Quijote del Dorado. Orellana y el río de las Amazonas. Novela Historica*, Madrid, Edições Guadarrama.
- AMORIM, Antônio Brandão do (1987) *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus, Fundo Editorial-ACA.
- AMORIM, Francisco Gomes de (2000) *Teatro: Ódio de Raças – O Cedro Vermelho* (orgs.: Maria Aparecida Ribeiro e Fernando Matos Oliveira), Braga: Angelus Novus.
- ANDERSON, Benedict (2008) *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- ANDRADE, Mário de (1983) *O Turista Aprendiz*. São Paulo, Duas Cidades.
- ANGLERÍA, Pedro Mártir de (1944) *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Editorial Bajel.
- AINSA, Fernando (1955) *De la Edad de Oro a Eldorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- APPIAH, K. Anthony (1997) *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- ARAGÓN, Luís E. & OLIVEIRA, José Aldemir de (2009) *Amazônia: no cenário sul-americano*, Manaus, EDUA / FAPEAM / AN.

- ANDÚLZA, Gloria (1987) *Borderlands / La Frontera: the new mestiça*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (2002) *The Empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London / New York, Routledge
- BAER, Gerhard (1994) *Cosmología y shamanismo de los matsigenka* (Peru oriental) Quito, Abya-Yala.
- BAKHTIN, Mikhail (1979) *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, Hucitec.
- BAKHTIN, Mikhail (1992) *Estética da Criação Verbal*, São Paulo, Martins Fontes.
- BAKHTIN, Mikhail (1998) *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*, São Paulo, Ed. UNESP.
- BALISER, Aboua Kumassu Kiffi (2012) *Macunaíma / Kaydara: dois espalhos face a face. Ler Macunaíma sem rir* (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- BARRETO, Luís Felipe (1983) *Descobrimentos e Renascimento. Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- BARRIALES, Joaquín (1977) *Matsigenka*, Lima, Misiones Dominicanas.
- BARROS, Abdias Flaubert Dias. *Manuscrito 512. Dossiê do manuscrito encontrado na Biblioteca Nacional - RJ Divisão de Manuscritos*. Disponível em: <http://www.geocities.com/abdiasflaubert/512.pdf>, consulta em 01/12/2011.
- BARROS, Maria Mirtes dos Santos & ZANNONI, Cláudio (2008) “O natural e o sobrenatural: aspectos da religião de dois povos indígenas”, in: *Outros Tempos*. vol. 5, nº 6, dezembro de 2008 (Dossiê Religião e Religiosidade).
- BAUMAN, Zygmunt (1998) *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- BAUMAN, Zygmunt (2006) *Identidade*, Rio de Janeiro, Zahar.
- BAUMGARTEN, Carlos Alexandre (2000) “O novo romance histórico brasileiro”, *Via Atlântica*, USP, n. 4pp. 169-178.
- BENJAMIN, Walter (1993) “Sobre o conceito de história”, in: *Obras escolhidas*. Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura, São Paulo, Brasiliense, pp. 222-232.
- BERND, Zilá (2003) *Americanidade e Transferências Culturais*, Porto Alegre, Movimento.
- BERND, Zilá (2007) “Eldorado”, in: *Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas*, Porto Alegre, Editora da Universidade /UFRGS e Tomo Editorial, pp. 9.
- BESSIÈRE, Jean & MOURA, Jean-Marc (2001) *Littératures postcoloniales et francophonie: conférences du séminaire de littérature comparée de l'Université de la Sorbonne nouvelle*, Paris, Honoré Champion.
- BETENDORF, João Felipe (1909) “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão”, in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, t. LXXII, pp. 1-697.
- BHABHA, Homi (1984) “Representation and the colonial text: a critical exploration of some terms of mimeticism”, in: F. Glosersmith (org.) *The theory of Reading*, Brighton, Harvester Press, pp. 93-112.
- BHABHA, Homi (2007) *O local da cultura* (Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Pires e Gláucia Renata Gonçalves), Belo Horizonte, Editora da UFMG.

- BIRMAN, Daniela (2007) *Entre-narrar: relatos da fronteira em Milton Hatoum* (Tese de Doutorado) Departamento de Ciência da Literatura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BOCOK, Robert (1997) “*The Cultural Formations of Modern Society*”, in: Stuart Hall; David Held; Don Hubert; Kenneth Thompson (ed.) *Formations of Modernity*, Oxford, Blackwell, pp. 150-153.
- BOSI, Alfredo (1972) *História Concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo, Cultrix.
- BOSI, Alfredo (1992) *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras.
- BOURDIEU, Pierre (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, Pierre (1992) *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva.
- BOURNEEF, Roland & RÉAL, Ouellet (1976) *O Universo do Romance*, Coimbra, Almedina.
- BRENNA, Jorge Eduardo (2010) “De la frontera nacional a la frontera pluricultural”, in: *Frontera Norte*, Tijuana, vol. 22, n°. 44, pp. 265-276.
- BRUNEL, Pierre & CHEVREL, Ives (1989) *Précis de littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BRUNNER, José Joaquín (1991) *Cartografías de la modernidad*, Santiago (Chile), Dolmen Ediciones.
- BUESCU, Helena Carvalhão (2001) *Grande Angular: comparativismo e práticas de comparação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (1997) “O exotismo ou a estética do diverso na literatura portuguesa”, in: Ana Margarida Falcão et alii (org.), *Literatura de Viagem. Narrativa, história, mito*, Lisboa, Edições Cosmos, pp.575-578.
- BUTTER, Judith (1990) *Trouble dans le genre: le féminisme e la subversión de l'identité*, Paris, Découverte.
- CALVINO, Ítalo (1990) *As Cidades Invisíveis*, São Paulo, Companhia das Letras.
- CAMPOS, Augusto & CAMPOS, Haroldo (2002) *(Re)visão de Sousândrade*. São Paulo, Perspectiva.
- CANDIDO, Antonio (1982) *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins Fontes, vol. 2
- CANDIDO, Antonio & CASTELLO, José Aderaldo (1982) *Presença da Literatura Brasileira: das Origens ao Romantismo*, V, I, Paulo/Rio de Janeiro, DIFEL.
- CARBONELL, Ovidio (2008) “O espaço exótico da tradução cultural”, in: João Ferreira Duarte (org.), *A cultura entre tradução e etnografia*, Lisboa, Nova Vega, pp. 58-77.
- CARRIZO, Silvina, “Mestiçagem” (2005), in: Euridice Figueiredo (Org.), *Conceitos de Literatura e Cultura*, Juiz de Fora, Editora da UFJF; Niterói, EDUFF, pp. 261-288.
- CARVAJAL, Gaspar de (1955) *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Rio de las Amazonas*. Edición y notas de Jorge Hernández Millares. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- CARVALHO, Alberto (1998) “Roteiros: relations de voyage au commencement début de l'époque des Découvertes”, in: Maria Alzira Seixo, *Les récits de voyages: typologie, historicité*. Lisboa, Edições Cosmos, pp. 342-365.

- CARVALHO, Costa (2000) *O Aprendiz de Selvagem: o Brasil na vida e na obra de Francisco Gomes de Amorim*, Porto, Campo das Letras.
- CARVALHO, João Carlos de (2005) *Amazônia revisitada: de Carvajal a Márcio Souza*, Rio Branco, EDUFAC.
- CASTRO, José Maria Ferreira de (1968) *Instinto Selvagem*, Lisboa, Guimarães Editores.
- CERTEAU, Michel de (1991) "Travel narratives of the french to Brazil: sixteenth to eighteenth centuries", in: *Representations*, n. 33, University of California Press, pp. 221-226.
- CHAMBERS, Iain (2001) "Signs of silence, lines of listening", in: Iain Chambers; Lidia Curti (ed.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London e New York, Routledge, pp. 47-62.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1994) *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, Lisboa, Teorema.
- CLIFFORD, James (1988) "On collecting art and culture", in: *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 215-251.
- CONVENÇÃO sobre a grafia dos nomes tribais (1953) in Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, pp. XI.
- CORNEJO POLAR, Antonio (2000) *O Condor Voa. Literatura e cultura latino-americanas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- COZZI, André Luiz Ferreira (2010) "As personagens femininas em *Macunaíma*: sexualidade e gênero no modernismo pós-1922", in: *5º Prêmio. Construindo a Igualdade de Gênero. Redações, artigos científicos e projetos pedagógicos premiados*, Brasília, Secretaria de Política para as Mulheres, pp. 84-101.
- CRISTÓVÃO, Fernando (1974) "Ferreira de Castro e a literatura brasileira", in: *Revista Colóquio/Letras*, n.º 21, pp. 20-22.
- CUCCAGNA, Cláudio (2004) *A Visão do Ameríndio na obra de Sousaândrade*, São Paulo, Hucitec.
- CUCHE, Denys (1999) *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, São Paulo, EDUSC
- CUNHA, Euclides da (1926) *À Margem da História*, Porto, Livraria Chardron.
- CURTIUS, Ernst Robert (1955) *Literatura europea y edad media latina*, México / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CYPRIANO, Dóris Cristina Castilhos de Araújo (2007) *Almas, corpos e especiarias. A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira*, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas.
- DANIEL, João (2004) *Tesouro Descoberto no Máximo rio Amazonas*. Belém, Contraponto Editora.
- DAVIS, Wade (2001) *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá, Editorial Banco de la República / El Áncora Editores.
- DE LA CAMPA, Román (1994) "Hibridez posmoderna y transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica", in: *Hispanérica: Revista de literatura*, n. 9, pp. 3-22.
- DE LA CRUZ, Laureano "Relación de descubrimiento del Río de las Amazonas, hoy S. Francisco de Quito y declaración del mapa donde está pintado", in *La aventura del Amazonas. Fray Gaspar de Carvajal, pp. de Almemo, Alonso Rojas*. (org. Rafael Dias Madruelo), Madrid, Dastin, pp. 215-233.

- DELUMEAU, Jean (1989) *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade Sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras.
- DERRIDA, Jacques (1964) “A propos de Cogito et histoire de la folie”, *in: Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 69 (1), pp.116 – 119.
- DOMINGUES, Angela (1991) *Viagens de Exploração Geográfica na Amazônia em Finais do Século XVIII: política, ciência e aventura*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo, Cultura, Emigração - Centro de Estudos de História do Atlântico.
- DU BOIS, Edward Burghardt (1961) *The Souls of Black Folk*, Greenwich / Connecticut, Fawcett.
- DUBAR, Claude (1991) *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Collin.
- DURAND, Gilbert (1986) “Cavalaria espiritual e conquista do Mundo”, *in: Colóquio Internacional sobre Imaginário e Conquista do Mundo*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, pp.. 7-21.
- DURAND, Gilbert (2002) *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, São Paulo, Martins Fontes.
- DUSSEL, Enrique (1992) *The Invention of the Americas. Eclipse of “the other” and the Myth of Modernity*, New York, Continuum.
- DUSSEL, Enrique (2005) “Europa, modernidade e eurocentrismo”, *in: Edgardo Lander (org.), A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 55-77, Colección Sur
- DUSSEL, Enrique (2008) “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *in: Tabula Rasa*, Bogotá, n° 9, 153-197.
- ELIADE, Mircea (1998) *Tratado de História das Religiões*, São Paulo, Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (2001) *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, São Paulo, Martins Fontes.
- EMERY, Bernard (1992) *L’humanisme luso-tropical selon José Maria Ferreira de Castro*, Grenoble, Ellug.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina (2001) *Cartografias dos Estudos Culturais: uma versão latino-americana*, Belo Horizonte, Ed. Autêntica.
- ETTE, Otmar (2000) *Literatura de viaje. De Humboldt a Baudrillard*, Ciudad de Mexico, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Mexico, Servicio Aleman de Intercâmbio Acadêmico (Colección Jornadas)
- FAIRCLOUGH, Norman (2001) *Discurso e mudança social*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- FANON, Franz (1961) *Les Damnés de La terre*. Paris, Maspero.
- FARIA, Daniel. “Makunaima e Macunaíma. Entre a natureza e a história”, *in: Revista Brasileira de História*, vol.26, no.51 São Paulo, 2006, pp. 263-280.
- FAULHABER, Priscila (1997) “Nos varadouros das representações: redes etnográficas na Amazônia do início do século XX”, *in: Revista de Antropologia*, São Paulo: EDUSP, vol. 40, n° 2, pp. 101-143.
- FAWCETT, Percy Henry (1957) *Exploração Fawcett* (Trad. Béni Noman), Lisboa, Imprensa Nacional de Publicidade.
- FEDERICI, Marco (2008) “Entre oralidad y escritura, entre crónica y cuento: *El Hablador* de Mario Vargas Llosa”, *in: Culturas Populares. Revista Electrónica*, n. 6 (janeiro-junho, 2008), pp. 1-24.

- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1959) *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas.
- FERNÁNDEZ RATAMAR (1973) “Caliban”, in: *Nossa América. Cadernos Seara Nova*, Lisboa, Seara Nova, pp. 5-94.
- FERRERO, Andres (1967) *Los Machiguengas: tribu selvática del sur-orienté peruano*, Villava-Pamplona, Peru, OPE.
- FIDELIS, Ana Cláudia (1998) *Entre orientes – viagens e memórias. A narrativa Relato de um Certo Oriente, de Milton Hatoum*. IEL, UNICAMP (Dissertação de Mestrado).
- FIGUEIREDO, Priscila Loyde Gomes (2006) *Macunaíma: enumeração e metamorfose* (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- FOUCAULT, Michel (1976) *Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, vol. I
- FOUCAULT, Michel (1996) *A Ordem do Discurso*, São Paulo, Edições Loyola.
- FOUCAULT, Michel (2005) *A Arqueologia do Saber*, Coimbra, Almedina
- FOUCAULT, Michel (2005) *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Edições Graal.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (2008) "A França Antártica e a criação de padrões narrativos sobre o Brasil e os brasileiros", in: *História*, vol.27, n.1, pp. 15-27.
- FRANK, Erwin (2002) “A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo?”, in: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2002, n. 45, n. 2, pp. 287-309.
- FRANK, Erwin (2005) “Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX”, in: *Revista de Antropologia*, USP, vol. 48, nº 2, pp. 559-583.
- FREIRE, José Alonso Torres (2007) *Entre construções e ruínas: uma leitura do espaço amazônico em romances de Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum*, de José Alonso Torres Freire (Tese de doutoramento) Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- FREIRE, José Alonso Torres (2008) *Entre Construções e Ruínas. O espaço em romances de Dalcídio Jurandir e Milton Hatoum*. São Paulo, Linear B/ Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo.
- FRIEDMAN, Susan Standfort (2006) “Batendo palmas a uma só mão: Colonialismo, pós-colonialismo e as fronteiras espaço-temporais do modernismo”, in: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 74, pp. 85-113.
- FRIEDMAN, Susan Stanford (2008) “One hand clapping: Colonialism, Postcolonialism, and the Spatio/Temporal Boundaries of Modernism”, in: Maria Irene Ramalho de Sousa, Santos, António Sousa Ribeiro (orgs.). *Translocal Modernisms. International Perspectives*. Berna / Bruxelas / Berlim, Peter Lang, pp. 11-40.
- FRYE, Northrop (2000) *Fábulas de Identidade* (trad.: Sandra Vasconcelos) São Paulo, Nova Alexandria.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) “O patrimônio cultural e a construção imaginária nacional”, in: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 23. Rio de Janeiro, pp.95-105.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1998) *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo, EDUSP.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2003) *A Globalização Imaginada*, São Paulo, Iluminuras.

- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2005) *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, Rio de Janeiro, UFRJ.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2006) *Diferentes, Desiguais e Desconectados: mapas da interculturalidade*, Rio de Janeiro, UFRJ.
- GEERTZ, Clifford (1978) *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editora.
- GENETTE, Gerard (1986) *Introdução ao Arquitexto*, Lisboa, Vega.
- GIDDENS, Anthony (2002) *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.
- GIL, Ana Maria Ferreira (2006) “Paisagens em caleidoscópio: olhares europeus sobre a natureza do século XVI”, in: Maria Luisa Leal et alii. *Invitación al Viaje*, Mérida, Junta de Extremadura.
- GIL, Juan (1989) *Mitos y utopías del descubrimiento: El Dorado*, Alianza Editorial.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2009) “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, in: *Frontera Norte*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 21, n. 41, pp. 7-32.
- GLISSANT, Édouard (2005) *Introdução a uma poética da diversidade* (trad. Enilce Albergaria Rocha) Juiz de Fora, Editora UFJF.
- GLISSANT, Édouard (2011) *Poética da Relação*, Porto, Porto Editora.
- GOMES, Plínio Freire (2001). “Amazonas e o Prata na mitogeografia da América”, in: *Topoi*, Rio de Janeiro: UFRJ, vol. 2, n. 3, pp. 41-61.
- GONDIM, Neide (1994) *A Invenção da Amazônia*, São Paulo, Marco Zero.
- GONDIM, Neide (1996) *Simá, Beiradão e Galvez, Imperador do Acre: ficção e história*. Manaus, EDUA
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (2000) *Mito y Archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- GRAMSCI, Antonio (1999) *Cadernos do Cárcere* (Trad.: Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira) Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, v. 1.
- GRAMSCI, Antonio (2002) *Cadernos do Cárcere* (Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira) Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, vol. 5.
- GRUZINSKI, Serge (1993) “Do barroco ao neobarroco – fontes coloniais dos tempos pós-modernos. O caso mexicano”, in: L. Chiappinni & F.W. AGUIAR (orgs.), *Literatura e História na América Latina*, São Paulo, EDUSP, pp. 75-89.
- GRUZINSKI, Serge (2001) *O Pensamento Mestiço* (trad. Rosa Freire d’Aguiar) São Paulo, Cia. das Letras.
- GRUZINSKI, Serge (2003) *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol: séculos XVI-XVIII* (trad. Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo, Companhia das Letras.
- GUERRA, Ana Amélia (2009). *Raízes e Ruínas: o mito e o lugar no romance* (Tese de Doutorado). Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GUILLÉN, Claudio (1998) *Múltiplas Moradas. Ensayos de Literatura Comparada*, Tusquets Editores.

- GUILLÉN, Claudio (2001) “Ente o uno e o diverso: introdução à Literatura comparada”. (Trad.: Dionisio Martínez Soler). In: Helena Carvalhão Buescu, *Grande Angular; comparativismo e práticas de comparação*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- HADFIELD, Andrew (2001) *Amazons, savages and machiavels : travel and colonial writing in English, 1550-1630 : an anthology*. Oxford , Oxford University Press.
- HALL, Stuart (1996). “Identidade cultural e diáspora”, in: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, IPHAN, pp. 68-75.
- HALL, Stuart (2003) *Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro) Rio de Janeiro, DP&A.
- HALL, Stuart (2005) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: UFMG/Brasília: Unesco do Brasil.
- HARVEY, David (1989) *The Conditions of Pos-modernism*. Oxford, Oxford University Press.
- HERNANDES, Judith Gertrudes Trigoso (2007) *Mário Vargas Llosa e os seus Narradores: o falador e o esquivador em El Habrador* (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal Fluminense.
- HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia (2000) *Raíces medievales de las crónicas coloniales españolas: las “Relaciones” del río Amazonas* (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (2004/6) *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Brasiliense.
- HOLQUIST, Benjamin Michel (1990) *Dialogism: Bakhtin and his world*, New York, Routledge.
- HOORNAERT, Eduardo (1992) “La Chiesa in Brasil”, in: Enrique Dussel, *La Chiesa in America Latina 1492-1992*, Assis, Cittadella Editrice.
- HUTCHEON, Linda (1998) *Poética do Pós-modernismo*, Rio de Janeiro, Imago.
- IRIBERTEGUI, Ramón (1997) *El hombre y el caucho*, Porto Ayacucho, 2003.
- JOUANEN, Jose (1941) *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Quito*, Quito, Editorial Ecuatoriana.
- JUDICE, Nuno (2006) *O outro que é o mesmo. Portugal e Outro: Imagens, Mitos e Estereótipos*, Aveiro, Universidade de Aveiro.
- JUTGLA, Ana Cristina (2002) *Julio Ramón Ribeiro: a tentação da palavra* (Tese de Doutorado) Programa de Pós-graduação em Língua Espanhola e Literatura Espanhola e Hispano-americana, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo.
- KUPCHIK, Christian (2008) *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América. La auténtica historia de la búsqueda de riquezas y reinos fabulosos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Nowtilus.
- KUPER, Adam (2002) *Cultura: a visão dos antropólogos* (Trad. Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros) Bauru, EDUSC, 2002.
- LA TABLA, Javier Ortiz (2007) “Introdução”, in: VÁSQUEZ, Francisco. *El Dorado: Crónica de La expedición de Lope de Aguirre*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 9-34
- LABURTHE-TOLRA, Philippe & WARNIER, Jean-Pierre (1997). *Etnologia – Antropologia*, Petrópolis, Vozes.

- LANGER, Johnni (2002) “A Cidade Perdida da Bahia: mito e arqueologia no Brasil Império”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 22, n° 43, pp.127-152.
- LE GOFF, Jacques (2003) *História e Memória* (Trad: Bernardo Leitão) Campinas, Editora da UNICAMP.
- LEAL, Maria Luísa (2006) “O próprio e o alheio: dos labirintos do espaço aos itinerários do Eu. As invenções biográficas de William Beckford”, in: Maria Luísa Leal, Maria Jesús Fernández e Ana Belén García Bebito (coord.), *Invitación al viaje*, Mérida, Junta de Extremadura, pp. 111-126
- LEITE, Serafim (1943) *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro / Lisboa, Portugal, t. III.
- LÉRY, Jean de (1980) *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- LESKY, Albin (1995) *História da Literatura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LESTRINGANT, Frank (1991) *L'Atelier du Cosmographe ou l'Image du Monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel.
- LESTRINGANT, Frank (1997) *O Canibal, Grandeza e Decadência*, Brasília, Editora da UNB.
- LESTRINGANT, Frank (2006) “O Brasil de Montaigne”, in: *Revista de Antropologia*, São Paulo, EDUSP, vol. 49, n° 2, pp. 515-556.
- LETÉLIER, Elias de (1986) *La Voragine: valor histórico y estructura conceptual*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1985.
- LÈVI-STRAUSS, Claude (2010) *Mito e Significado*, Lisboa: Edições 70.
- LIMA, Lezama (1998) *A expressão americana* (Trad., introd. e notas: Irlemar Chiampi) São Paulo, Brasiliense, 1988.
- LIMA, Lucilene (2009) *Fições do Ciclo da Borracha*, Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- LINHARES, Maria Yedda Leite (1994) “Prefácio”, in: ACUÑA, Cristóbal. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, Rio de Janeiro, Agir, pp.4-10.
- LLASAG, Raúl (2009) “Derechos de la naturaleza: una mirada desde la visión indígenas” (artigo inédito).
- LOBO, Luísa (2003) *Épica e Modernidade em Sousaândrade*, São Paulo, EDUSP.
- LOPES DE GÓMARA, Francisco (1922) *Historia general de las Índias*. Madrid, Calpe.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes (2002) *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*, Almada, Ímã Edições.
- LOURENÇO, Eduardo (2005) *A Morte de Colombo: a metamorfose e o fim do Ocidente. El Colegio de la Frontera Norte como mito*, Lisboa, Gradiva.
- M'BOKOLO, Elikia (2007) *África Negra. História e Civilizações*. Do século XIX aos nossos dias, Lisboa, Edições Colibri, t.II.
- MACEDO, Hélder (1991) “Reconhecer o Desconhecido”, in: *Partes de África*. Lisboa, Presença, pp. 161-167.
- MACHADO, Álvaro Manuel & PAGEAUX, Daniel-Henri (1988) *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*, Lisboa, Edições 70.

- MADEIRA, Vander da Conceição (2007) *A selva: viagem do descobrimento* (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MAFFESOLI, Michel (1996) *No fundo das aparências* (trad. Bertha H. Gurovitz) Petrópolis, Vozes.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de (1913) *O Selvagem*, Rio de Janeiro/São Paulo, Livraria Magalhães.
- MALIGO, Pedro (1998) *Land of Metaphorical Desires the representation of Amazonia in Brazilian Literature*, New York / Paris, Peter Lang International Academic Publisher.
- MALLABY, Sebastian (2002) "The reluctant Imperialista – Terrorisme, failed states and The case for American Empire", in: *Foreign Affairs*, vol. 8, n. 2, pp. 2-7.
- MANCERON, Gilles (1978) "Segalen et l'exotisme", in: Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers et textes sur Gauguin et l'Océanie*. Paris, Fata Morgana, 1978, pp. 11-16.
- MAQUÊA, Vera Lúcia da Rocha (2007) *Memórias inventadas: um estudo comparado entre Relato de um Certo Oriente, de Milton Hatoum, e Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra, de Mia Couto* (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (2003) *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2003.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (2005) *Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura*, São Paulo, Loyola.
- MARTINS, Moisés de Lemos (2001) "O discurso da identidade: o local, o regional e o nacional", in: *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*. Actas do Colóquio "Uma Tensão entre o Global e o Local", Lisboa, Universidade Aberta, número especial, pp. 89-95.
- MATA, Inocência (2007) "A crítica literária africana e a Teoria Pós-colonial – um modismo ou uma exigência?", in: *A literatura africana e a crítica pós-colonial – reconversões*, Luanda, Nzilla, pp. 27-45.
- MATTALIA, Sónia. "La representación del "Outro". *Aves sin nido* de Clorinda Matto", in: Friedhelm Schinidt-Welle (2003) *Ficciones e Silencios fundacionales. Literaturas e Culturas Poscoloniales en América Latina (Siglo XX)*, Vervuert: Iberoamericana, pp. 225-237.
- MAUTNER, Thomas Lexis (2010) *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Edições 70.
- MAW, Henrique Listen (1931) *Narrativa da passagem do Pacífico ao Atlântico através dos Andes nas Províncias do Norte do Peru e descendo pelo Rio Amazonas até o Pará* (trad. António Julião da Costa), Liverpool, F. B. Wright.
- MEDINA, Toríbio (1960) *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río grande que descubrió por muy grande ventura el capitán Francisco de Orellana. Historiadores y cronistas de las Misiones*. La Colonia y la Republica, Puebla, J. M. Cajica Jr.
- MELUCCI, Alberto (1982) *L'invenzione del presente*, Bologna, Società Editrice Il Mulino.
- MEMMI, Albert (1965) *The Colonizer and the Colonized*. New York, The Orión Press.
- MÉTRAUX, Alfred (1946) *The Journal of American Folklore*, vol. 59, n°. 232 (Apr.-Jun.), pp. 114-123.
- MIGNOLO, Walter (1985) "Dominios borrosos y dominios teóricos: ensayo de Elucidación Conceitual", in: *Filología*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, ano XX, pp. 21-40.

- MIGNOLO, Walter (1992) “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, *in*: Luis Iñigo Madrigal (org.). *Historia da literatura hispano-americana: época colonial*. Madrid, Cátedra, t. 1, pp. 57-103.
- MIGNOLO, Walter (1996) “La razón postcolonial: herências coloniales y teorías postcoloniales”, *in*: *Grugotá*, n. 1, 2º sem., pp. 7-29.
- MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- MIGNOLO, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Trad: Silvia Jawerbaum e Julieta Barba) Barcelona, Gedisa Editorial.
- MITCHELL, Angus (1997) *The Amazon Journal of Roger Casement*, Dublin, The Lilliput Press.
- MOISÉS, Massaud (1984) *História da Literatura Brasileira/Romantismo, Realismo*, São Paulo, Cultrix-EDUSP, vol. II.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga (1998) *Fatos da literatura da Literatura Amazonense*, Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- MONTIEL, Edgar (2003) “A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização”, *in*: Antônio Sidekum (Org.) *Alteridade e multiculturalismo*, Ijuí, Editora Unijuí, pp.21-26.
- MOURA, Jean-Marc (1992) *Lire L'exotisme*, Paris, Dunod.
- MOURA, Jean-Marc (1998) *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MOURA, Jean-Marc (1999) “L’imagologie littéraire: tendances actuelles”, *in*: Jean Bessière & Daniel-Henri Pageaux (eds.) *Perspectives comparatistes*, Paris, Honoré Champion, pp. 185-192.
- MOURA, Jean-Marc (2001) “Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone”, *in*: Jean Bessière & Jean-Marc Moura (orgs.), *Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférences du séminaire de Littérature Comparée de l’Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris, Honoré Champion, pp. 149-167.
- MOURA, Jean-Marc (2007) “Le postcolonial dans les études littéraires en France”, *in*: Marie-Claude Smouts (org.) *La situation postcoloniale: les “postcolonial studies” dans le débat français*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- MUDIMBE, Valentin-Yves (1988) “Discourse of power and Knowledge of otherness”, *in*: *The Invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-23.
- NEVES, Eduardo Góes (1998) *Paths in Dark Waters: Archaeology and Indigenous History in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon* (Tese de doutoramento), Universidade de Indiana.
- NIMUENDAJU, Curt (1924) “Os Índios Parintintins do Rio Madeira”, *in*: *Journal de la Société des Américanistes*, t. 16, pp. 221-278.
- NKRUMAK, Kwame (1965) *Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism*. London, Heinemann.
- O’GORMAN, Edmund (1992) *A Invenção da América*, São Paulo, Ed. da UNESP.
- OLIVEIRA, Davi (2012) *A cena interrogada: uma leitura de O Guesa Errante a partir do Gestus* (Tese de Doutorado) Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais.
- ORICO, Osvaldo (1975) *Mitos Ameríndios e Crendices Amazônicas*, Rio de Janeiro / Brasília, Civilização Brasileira.

- ORTEÑA, Pedro Henriquez (1995) “Prefácio”, in: *Relación del Nuevo descubrimiento del famoso Río de las Amazonas por Gaspar de Carvajal*. (Edición y notas de Jorge Hernández Millares) Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- ORTIZ, Fernando (1978) *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- OUELLET, Réal (1997) “Qu’est-ce que qu’une relation de voyage?”, in: Claude Duchet e Stéphane Vachon (org). *La Recherche Littéraire. Objets et Méthodes*, Montreal, XYZ Ed., pp. 235-246.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (1983) “L’Imagerie Culturelle: de la Littérature Comparée à l’Anthropologie Culturelle”, in: *Synthesis X*, Bucarest, pp. 79-88.
- PAGEAUX, Daniel-Henri & MACHADO, Álvaro Manuel (2001) *Da literatura Comparada à Teoria da Literatura*, Lisboa, Presença.
- PAIXÃO, Sylvia Perlingeiro (2004) “Prefácio”, in: Inglês de Sousa (2004), *Contos Amazônicos*. São Paulo, Martins Fontes, pp.4-7.
- PALMERO GONZÁLEZ, Elena (2003) *Relatar el tiempo: Alejo Carpentier*, Rio Grande, Ed. da UFRG.
- PALMERO GONZÁLEZ, Elena (2006) “Poética del viaje en la narrativa de la alta modernidad latinoamericana: *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier”, in: *Contextos*, segunda etapa, n. 10, Venezuela, Universidad de los Andes, 2006, pp. 23-42.
- PAZ, Octavio (1985) *Tiempo nublado*, Ciudad de México, Seix Barral.
- PEREIRA, André (1616) “Relação do que há no grande rio das Amazonas, novamente descoberto”, in: *Anais da Biblioteca do Pará*. Belém, 1902. t. I, pp. 108-110.
- PEREIRA, Fidel (1942) “Leyendas machiguengas”, in: *Revista del Museo Nacional*, Lima, 11 n°. 2, pp. 240– 44.
- PEREIRA, Nunes (1980) *Moranguetá, um Decameron indígena*, Civilização Brasileira, 1968, t. I.
- PERUS, François (1998) *De selvas y selváticos: ficción autobiográfica y poética narrativa en Jorge Isaacs y José Eustasio Rivera*, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Universidad de los Andes /Plaza & Janes Editores Colombia.
- PIÑON, Néida (2003) “El Hablador, Novela Experimental”, in: *Revista de Educación, Cultura y Sociedad* (FACHSE/ UNPRG). Lambeyeque. Año III, n. 4, março, 2003, pp. 52-59.
- PINTO, Renan (2006) “Samuel Fritz”, in: Renan Pinto (Org), *O Diário do Padre Fritz*, Manaus, EDUA.
- PIZARRO, Ana (1994) *América Latina: palavra, literatura e cultura. Emancipação do discurso*, Campinas, Editora de UNICAMP, vol. II.
- PIZARRO, Ana (2006) “Imaginario y discurso: la Amazônia”, in: José Luís Jobim (org.) *Sentido dos Lugares*, Rio de Janeiro, ABRALIC, 2006, pp. 132-150.
- PIZARRO, Ana (2009) *Amazônia, el rio tiene voces*, Santiago, Fundo de Cultura Economica.
- PORRO, Antônio (1996) *O Povo das Águas. Ensaios de Etno-história Amazônica*, São Paulo, EDUSP.
- PORTELA, Joana (2002) *As Amazonas no Mundo Grego* (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra.

- POSSE, Abel (1984) “El descomunal viaje del descubrimiento de América”, in: Fernando Sanches Dragó *et alii*, *Finisterre. Sobre viajes, travesías, navegaciones y naufragios*, Barcelona, Planeta, pp. 115-129.
- POUPENEY, Catherine (1989) “El Cronista e el Hablador: en torno de una permanencia”, in: *Atas do X Encontro da Associação Internacional de Hispanistas*, Centro Virtual Cervantes, pp. 909-917.
- PRATT, Mary Louise (1999) *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*, Bauru, EDUSC.
- PROENÇA, Cavalcante (1978) *Roteiro de Macunaíma*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina”, in *Eduardo Lander (org.) La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, pp. 201-246.
- RALEIGH, Walter (2002) *A Descoberta do Grande, Rico e Belo Império da Guiana, com um Relato da Grande e Dourada Cidade de Manoa, que os Espanbóis chamam El Dorado*, São Paulo, Artes e Ofícios.
- RAMA, Ángel (1982) *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI.
- RANGEL, Alberto (1927/4) *Inferno Verde. Scenas e Scenarios do Amazonas*, Tours, Typographia Arrault.
- REGO, Josoaldo Lima (2007) *Modernidade e literatura: uma leitura de O Guesa, de Sousândrade* (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1978) “Desana, animal categories, food restrictions, and the concept of color energies”, in: *Jornal of Latin América Lore*, Los Angeles, Universidade da Califórnia, vol. 4, n. 3, pp. 243-291.
- REIS, Arthur César Ferreira (2006) “O significado histórico da obra de Samuel Fritz”. In: Renan Pinto (Org.) *O diário de Padre Fritz*, Manaus, EDUA.
- RELACAM CURIOZA do Sítio do Grão Pará Terra de Mato Grosso, bondade do clima e fertilidade daquelas terras escrita por um curiozo experiente daquele paiz”, Lisboa, 1754, snt .pp. 3-5.
- RIBEIRO, António Sousa (2005) “A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. Pós-colonialismo, Fronteiras e Identidades”, in: Gabriela Macedo & Maria Eduarda Keating (orgs.). In: *Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos pós coloniais*, Braga, Universidade do Minho, pp. 77-87.
- RIBEIRO, António Sousa & RAMALHO, Maria Irene (2001) “Dos estudos literários aos estudos culturais?”, in: Helena Buescu; João Ferreira Duarte, Manuel Gusmão (orgs.), *Floresta Encantada. Novos caminhos da literatura comparada*, Lisboa, Dom Quixote, pp.61-82.
- RIBEIRO, Berta (1983) “Os índios das águas pretas”, in: Umúsin Panlôn Kumu. *Antes o Mundo não Existia*. São Paulo, Cultura.
- RIBEIRO, Maria Aparecida (1998) “Gente de todas as cores: imagens do Brasil na obra de Gomes de Amorim”, in: *Máthesis*, 7, Viseu, UCP, pp. 117-164.
- RIBEIRO, Maria Aparecida (2000) “Um indianista português: Francisco Gomes de Amorim”, in: *Brasil e Portugal: 500 Anos de Enlaces e Desenlaces*, Revista *Convergência Lusíada*, 17 (n.º especial), Rio de Janeiro, pp. 228-239.
- RIBEIRO, Maria Aparecida (2003) *A Carta de Caminha e seus Ecos*. Estudo e antologia. Coimbra, Angelus Novus.
- RIBEIRO, Maria Aparecida (2004) “Os novos filhos da dor: oriente e origem em Milton Hatoum”, in: *Biblos*, Revista da Faculdade de Letras, 2, série II, Universidade de Coimbra, pp. 409-426.

- RIBEIRO, Maria Aparecida (2006) “Imigrantes e Filhos da Terra, na Amazônia de Gomes de Amorim, Ferreira de Castro e Milton Hatoum”, *in*: Claudia Poncioni e José Manuel Esteves (org), *Au Carrefour des littératures brésilienne et portugaise. Influences, correspondences, échanges* (XIX^e-XX^e siècles). Actes du Colloque International, 17 et 18 mars 2005. Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Université de Paris X-Nanterre/EA-Études Romanes 369, Éditions Lusophones, 2006, pp. 89-113.
- RIBEIRO, Maria Aparecida (2006) “Viagens ao Primitivismo no Modernismo Brasileiro: Villa-Lobos, Tarsiswald, Mário e Bopp”, *in*: Pedro Serra (org.) *Modernismo e Primitivismo*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa.
- RIBEIRO, Maria Aparecida (2007) “Imigrantes e filhos da terra na obra de Gomes de Amorim, Ferreira de Castro e Milton Hatoum”, *in*: Maria da Luz Pinheiro de Cristo, *Arquitetura da Memória. Ensaio sobre os romances Relato de um certo Oriente, Dois Irmãos e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*, Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas; UNINORTE.
- ROCCA, Pablo (2006) “Las comarcas culturales latinoamericanas (discusión di una hipótesis de Ángel Rama)”, *in*: José Luís Jobim (org.) *Sentido dos Lugares*, Rio de Janeiro, ABRALIC, pp. 152-165.
- RODRIGUES, Francilene dos Santos (2010) “O imaginário do lugar Guyana: relatos literários e etnográficos”, *in*: *Atas do II Segundo Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte*, Belém, Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte, pp. 2-16.
- RODRIGUEZ, Manuel (1684) *El Marañon, y Amazonas. História de los descubrimientos, entradas, y deducciones de naciones. Trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assi temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas, y mayores dios de la America* [...] Madrid, Antonio Gonçalvez de Reyes.
- RODRIGUEZ FRESLE, Juan (1859) *Conquista i descubrimiento del nuevo Reino de Granada de las Indias occidentales del mar océano, i fundacion de la ciudad de Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, Imprenta de Pizano i Pérez.
- ROJAS, Mix Miguel (1992) *América imaginaria*, Barcelona, Lumen.
- ROMERO, Sílvia (1903) *História da Literatura Brasileira* (1830-70), Rio de Janeiro, H. Garnier, t. II
- SÁ, Lúcia (2004) *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SAAVEDRA y GUZMÁN, Martín de (2002) “Descubrimiento del Rio de las Amazonas y sus dilatadas provincias”, *in*: *La aventura del Amazonas*. Fray Gaspar de Carvajal, pp. de Almesto, Alonso Rojas (org. Rafael Dias Madrulo), Madrid, Dastin, pp. 33-88.
- SAHLINS, Marshall (2004) *Cultura na Prática* (Trad. Vera Ribeiro) Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- SAID, Edward (1983) “Traveling Theories”, *in*: *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press.
- SAID, Edward (2004) *Cultura e Imperialismo* (Trad. Nora Catelli) Barcelona, Editora Anagrama.
- SAID, Edward (2004) *Orientalismo*, Lisboa, Cotovia.
- SAID, Edward W. “Reflexões sobre o exílio”, *in*: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad.: Pedro Maia Soares. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp.46-60.
- SALAS, Alberto (1986) *Tres cronistas de Indias* (Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Bartolomé de Las Casa) México, Fondo de Cultura Económica.

- SAMUEL, Fritz (2006) “Da descida do Padre Fritz, missionário da Corona de Castela, de São Joaquim doa Omáguas até a cidade do Grão-Pará, no ano de 1689; e volta do mesmo padre desde a dita cidade até a aldeia de Laguna, cabeça das missões de Maianas, no ano de 1691”, *in*: Renan Pinto (org.), *O Diário do Padre Fritz*, Manaus, EDUA.
- SANTIAGO, Silviano (2000) *Uma Literatura nos Trópicos*, Rio de Janeiro, Rocco.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1993) “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira”, *Tempo Social*, São Paulo, USP, n. 5, vol. 2, pp. 31-52.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000) *A Crítica da Razão Indolente – contra o desperdício da experiência*, São Paulo, Cortez.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001) “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”. *in*: Maria Irene Ramalho; António Sousa Ribeiro (org), *Entre Ser e Estar: raízes, percursos e discursos da identidade*, Lisboa, Edições Afrontamento, pp. 23-85.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma Sociologia das emergências”, *in*: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Coimbra, Outubro, 237-280.
- SANTOS, Iaci D’Assunção (2009) *Entre as raízes e o herói do Brasil: modernidade e identidade nacional nas décadas de 20 e 30 do século XX* (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.
- SARAGOÇA, Lucinda (2000) *Da Feliz Lusitânia aos Confins da Amazônia*. Lisboa, Cosmos.
- SEIXO, Maria Alzira (1998) *Poéticas da Viagem na Literatura*, Lisboa, Edições Cosmos.
- SEIXO, Maria Alzira (2006a) “Literaturas de Viagem (respostas a entrevista de Maria Luisa Leal)”, *in*: Maria Luísa Leal, Maria Jesús Fernández e Ana Belén Garcia Benito (coord.), *Invitación al viaje*, Mérida, Junta de Extremadura, 2006, pp. 435-441.
- SEIXO, Maria Alzira (2006b) “Relation et récit: pour une théorie du discours de voyage. Analyse de témoignages de l’expédition de Vasco da Gama aux Indes”, *in*: *Les récits de voyages: typologie, historicité*, Lisboa, Edições Cosmos, pp.13-20.
- SERRA, Pedro (2003) “Carta de Pêro Vaz de Caminha”, *in*: Maria Aparecida Ribeiro, *A Carta de Caminha e seus Ecos*, Coimbra, Angelus Novus, pp. 211-233
- SILVA, Allison Marcos Leão (2008) *Representações da Natureza na Ficção Amazonense* (Tese de Doutorado) Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais.
- SIMÕES, Maria João (2011) “Cruzamentos teóricos da imagologia literária: imagotipos e imaginário”, *in*: *Imagotipos Literários: processos de (des) configuração na Imagologia Literária*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa.
- SODRÉ, Muniz (1999) *Claros-escuros: Identidade, Povo e Mídia no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes.
- SOUSA, Inglês de (2004) *Contos Amazônicos*, São Paulo, Martins Fontes.
- SOUSA, Celeste Henriques Marques Ribeiro de (2004) *Do lá e do cá: Introdução à Imagologia*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas-FAPESP.
- SOUZA, Eneida Maria de (1998) *A Pedra Mágica do Discurso*, Belo Horizonte, Mazza Edições.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *O Tupi e o Alaúde. Uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo, Duas Cidades, 1997.

- SOZINA, Svetlana Alekseevna (1982) *En el horizonte esta El Dorado*, La Habana, Casa de las Americas.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1994) “Can the Subaltern Speak?”, *in*: Patrick Williams & Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader*, New York, Columbia University Press, pp. 66-111.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010) *Crítica de razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- STADEN, Hans (1974). *Duas Viagens ao Brasil*. (Trad: Guiomar de Carvalho Franco) Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP.
- STEINBRENNER, Rosane Albino (2009) “Centralidade Ambiental x Invisibilidade Urbana (ou Os Novos Fantasmas da Amazônia)”, *in*: Luis Aragón, *A Amazônia no Cenário Sul-Americano*. Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- STURTEVANT, William (1988) "La 'tupinambisation' des Indiens d'Amérique du Nord", *in*: Gregory Thérien (org.), *Les figures de l'indien*, Montréal, UQAM.
- STRADELLI, Ermanno (1890) “L’Uaupés e gli Uapés”, *in*: *Bollettino de la Società Geografica Italiana*, vol. 3, pp. 425–53.
- THÉVET, André (1978) *As Singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte Itatiaia / São Paulo, EDUSP.
- TIMBÓ, Eduardo (2011) *Caráter da desconstrução ou desconstrução do caráter? uma releitura de Macunaíma* (Dissertação de Mestrado) Departamento de Letras Vernáculas, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- TODOROV, Tzvetan (1990) *A Descoberta da América: a questão do outro*. Lisboa, Litoral Edições.
- TORRES, Sônia (2005) “La conciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness – uma conversação interamericana com Gloria Anzaldúa”, *Estudos Feministas*, Florianópolis: n. 13(3): 320, setembro-dezembro/2005, pp. 720-737.
- TSAMARAINT, Raquel Yolanda Antun (2011) “El puma y el jaguar”, *in*: Jannie Carrasco Molina, *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas*. (Íi iwiakmarin taswrwi Achikyamum ñucanchik kawsayta) Quito, Ministerio de Coordinación de Patrimonio, p. 21.
- UGARTE, Auxiliomar Silva (2009) *Sertões de Bárbaros. O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)* Manaus, Editora Valer.
- VARCACE, Carlos (1915) *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Lima, Imprenta Comercial de Horacio La Rosa.
- VARGAS LLOSA, Mario (1996) *La utopía arcaica. José María Arguedas e Las Ficciones de Indianismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VARGAS LLOSA, Mario (2010) *A Casa Verde*, Lisboa, Dom Quixote.
- VARGAS LLOSA, Mario (2011) *O Sonho do Celta* (Trad. Cristina Rodriguez) Lisboa, Quetzal.
- VASQUEZ, Francisco (2007) *El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*, Madrid, Alianza Editorial.
- VAZQUEZ-FIQUEROA, Alberto (2008) *La Ruta de Orellana*, Barcelona, Zeta.

- VAZQUEZ, Francisco (2007) *Crónica de expedición de Pedro da Úrsua y Lope de Aguirre*, Barcelona, Alianza Editorial.
- VEGA, María José (2003) *Imperios de Papel. Introducción a la crítica colonial*, Barcelona, Editorial Crítica.
- VIEIRA, André Soares (2008) “Operações estéticas e políticas em Márcio Souza”, in: *Scripta Unianadrad*, Curitiba, n. 6, pp. 107-122.
- VIEIRA, Noemi (2007) *Exílio e memória na narrativa de Milton Hatoum* (Dissertação de Mestrado) Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista.
- VILLAÇA, Nízia (1999) *Em Pauta: Corpo, Globalização e Novas Tecnologias*, Mauad Editora, Rio de Janeiro .
- VOLEK, Emil (1994) “El Hablador de Mario Vargas Llosa: utopías y distopías postmodernas”, in: *Literatura hispanoamericana entre la modernidad y la postmodernidad*, Bogotá, Universidad Nacional.
- WALLACE, Russel Alfred (1939) *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- WOODWARD, Kathryn (2000) “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”, in: Tomaz Tadeu da Silva (org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes.
- ZEA, Leopoldo (1970) “América en la historia”, Madrid, Revista de Occidente.
- ZILBERMAN, Regina (1996) “A Amazônia, conquista e conquistadora”, in: Neide Gondim, *Simá, Beiradão e Galvez, Imperador do Acre*, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

b – Documentários

- “As cidades secretas da Amazônia”, National Geographic, Lusomundo Editores, Lisboa, 2009, Coleção Antigas Civilizações

c - Sites

- ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma única história*. Conferências. Disponível em: http://www.ted.com/talks/lang/ptbr/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html. Acesso: 12/06/2012.
- ALBERTO, Acosta. *Amazônia: Violências, resistências y respuestas*. Conferências. Disponível em: http://saladeimprensa.ces.uc.pt/index.php?col=canaces&id=5759#.UQ_QZ6h00_EQ.
- BARROS, Abdias Flaubert Dias. Abdias. Flaubert. Dias. Manuscrito. 512 (transcrição e comentários). Disponível em: <http://www.geocities.com/abdiasflaubert/512.pdf>. Acesso em: 01/12/2011.
- Cantiga de Parintins*. Disponível em: <http://letras.mus.br/chico-da-silva/1762376/>. Acesso em: 13/07/2012.
- Eldorado*. Disponível em: pt.wikipedia.org/wiki/Eldorado. Acesso em: 13/04/2012.
- Pemon Legende*. Disponível em: <http://venezuelanindian.blogspot.pt/2007/07/pemon-legend-ofmakunaima.html>. Acesso em: 12/06/2012.
- Parime: Entrado o lago lendário*. Disponível em: www.portal.netium.com.br/parime/Parime_Portugues.htm. Acesso em 13/04/2012.

Santa Marta é um paraíso a ser descoberto no Caribe colombiano. Disponível em: <http://turismo.terra.com.br/paraisos/interna/0,,OI1220494-EI9683,00.html>. Acesso em: 05/2012.

POSTFÁCIO

GERSON RODRIGUES DE ALBUQUERQUE

LITERATURAS, AMAZÔNIAS E TRÂNSITOS NARRATIVOS

A primeira grande contribuição que este livro de Marinete Souza apresenta aos seus leitores é a possibilidade de percorrerem distintos espaços/tempos em que a Amazônia foi tecida enquanto produto da cultura – multifacetada e em constantes movimentos – e não como um dado da natureza ou uma essência singularizada. Essa tessitura, em diversas e diferentes escritas, se assenta em um impressionante conjunto de narrativas, amplamente difundido, repetido e cristalizado, produzindo subjetividades e modos de naturalizar esse lugar narrado, “apagando ou eliminado violentamente as línguas, memórias, culturas e histórias outras, no processo histórico em que foi instituindo a ‘região amazônica’ – entre os séculos XVI e o XIX –, inventando e catalogando seus povos, rios, fauna e flora, fabricando identidades e fronteiras ‘amazônicas’ e ‘não-amazônicas’, fabricando e introjetando narrativas de diferentes sujeitos (pessoas físicas e jurídicas) que partem da ideia ou da palavra/conceito Amazônia como um todo homogêneo, referência de lugar, identidade, vivência ou existência de incontáveis seres humanos e não-humanos, naturais e não naturais” (Albuquerque, 2016: 78-79).

Evidentemente, a perspectiva de Marinete não é problematizar as essencializadas noções de espaço, tempo, cultura, região, povo, modernidade, identidade, fauna, flora, fronteira e literatura amazônica, mas, pontuar de modo instigante e dedicado “o caráter híbrido, fronteiro, uno e diverso da literatura da e sobre a Amazônia”, como destaca em suas palavras introdutórias e nas próprias conclusões, assumindo a opacidade glissaniana como uma de suas premissas centrais. Com essa intenção, a autora elabora um invejável inventário não de todas, mas de parte substancial das narrativas produzidas desde o século XVI até os dias atuais e as convoca ao escrutínio de sua análise, fundada em um interessante movimento de duas faces em que inicia com a problematização teórica e conclui com a discussão dos elementos constituidores de cada uma das narrativas analisadas, destacando o que lhes é comum e o que lhes diferencia. Visivelmente envolvida com a pesquisa, é notável o trabalho da autora ao levantar, comparar e mesmo colidir uma ampla variedade de relatos/narrativas/discursos sobre as Amazônia e, mesmo correndo o risco de quedar-se em recortes cristalizados e problemáticos, orientar o leitor “sobre os diferentes momentos históricos pelos quais passou a região (período pré-colonial, colonial, pós-colonial, e neocolonial; ciclos da borracha e do ouro, ‘fronteiras agrícolas’ e, mais recentemente, especulações em torno do mercado de carbono, a ‘economia verde’) e a sua variedade cultural”.

Marinete Souza se preocupa em situar seus leitores no movimento próprio de sua pesquisa e no tempo e espaço de sua escrita, pontuando que a análise desenvolvida em torno do “conjunto literário sobre a Amazônia” exige um recuo estratégico “aos discursos coloniais que a fundaram textualmente”. Aqui a autora sinaliza seu lugar de fala, sua filiação teórica, sua compreensão de que os lugares e acontecimentos históricos, assim como as narrativas literárias carregam as marcas do tempo e os compromissos temporais de seus autores ou autoras, pois não se diz qualquer coisa em qualquer lugar

e em qualquer tempo, como enfatizou Michel Foucault, pontuando que os discursos não são um amontoado de palavras e seus referentes e que as palavras não são a mera representação da realidade (Foucault, 2000). Assim, é necessário acentuar que Marinete vai catalogando e passando sob o crivo de seu olhar uma série de narrativas ou práticas discursivas em que a Amazônia, esse significante de lugar nenhum, vai sendo inventada e naturalizada como uma essência, uma região produto do imaginário humano ou um “fato humano” (Albuquerque Júnior, 2009) historicamente determinado e não uma coisa da natureza.

Os nomes e datas são muitos e diversos. Dentre os autores de diferentes narrativas, alguns mais, outros menos conhecidos ou comentados: Alonso Rojas, Maurício de Heriarte, Samuel Fritz, João Daniel, Brusil, Galvez, Mangueri, Ospina, Noronha, Carvajal, Acuña, Lourenço Amazonas, Januário Barbosa, Rodrigues Ferreira, Ferreira de Castro, Wallace, Spix e Martius, Bates, Milton Hatoun, Humboldt, Lister Maw, La Condamine, Avé-Lallemant, o casal Agassiz, Michelena y Rojas, Posse, Eustasio Rivera, Xavier Sampaio, Sender, Sousândrade, Márcio Souza, Vargas Llosa, Braun, Francisco Vásquez, Nimuendaju, Euclides da Cunha, Gomes Amorim, Koch-Grünberg, Mário de Andrade, entre outros, vão sendo inseridos como parte das formulações meios e das formulações fins desta obra e do *corpus* da pesquisa que a autora realizou para o empreendimento de sua escrita, possibilitando aos leitores acompanharem e terem uma “dimensão da distribuição espacial das representações da região” e dos percursos históricos das “representações da Amazônia [e ‘Novo Mundo’] pelos europeus” e por aqueles que, mesmo conflituosamente, incorporam em suas subjetividades e olhares ou modos de ver e apreender eurocêntricos. Nessa direção, mesmo ciente que se refere aos escritos do período “pós-independência”, me parece que Marinete Souza é um tanto generosa com os autores que classifica como “pós-coloniais”, pois, em matéria de subjetividade e, portanto, no campo da necessidade de produzir outras metáforas para governar olhares/percepções, creio que é preciso indagar, parafraseando Stuart Hall, quando foi o pós-colonial?

Indagação essa que a própria autora responde ao longo de seu texto, elencando um conjunto de posições que indicam o predomínio da “colonialidade do saber” no pensamento e narrativas de escritores da/sobre a Amazônia, respondendo à provocação de Hall, como, por exemplo, ao oscilarem “entre a adoção do discurso mítico e a criação de um efeito de real”, notadamente, quando partem da noção estanque entre floresta e cidade, fazendo com que esta última apareça “como fronteira que separa aquele que a habita da selva”, indicando “que a retórica da floresta como lugar ‘selvagem’ ainda é operante”.

Em significativa passagem de seu texto, atenta aos debates atuais no tocante às formulações de “Epistemologias do Sul”, especialmente, no campo dos Estudos Culturais, Marinete Souza produz interessantes análises em que ganha espaço todo “um pensamento fronteiriço” como ponto de referência para assinalar que literaturas recentes, sob a rubrica de autores como “Mario Vargas Llosa, Mário de Andrade, Milton Hatoun, William Ospina e Abel Posse, funcionam, ao mesmo tempo, como uma desconstrução das relações coloniais e como uma reelaboração criativa dos mitos e da cultura amazônica”, mantendo estreitos diálogos com autores de contextos anteriores, a exemplo de “Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, Gomes de Amorim, Sousândrade, Ferreira de Castro e Ramón Sender”. Não obstante, Marinete avança em questões mais amplas e procura contextualizar a relação entre esses diferentes autores no âmbito das insurgências da “tradução cultural” e, na feliz companhia de Homi Bhabha, assinala que o passado relido é reconfigurado no móvel “entrelugar contingente”,

devendo o estudioso ou o “crítico literário pensar, por via do comparativismo, os processos de representação e de ficcionalização da cultura”.

Para concluir, ressalto que o percurso de pesquisa e as reflexões da autora possibilitam fecundas discussões e modos de apreender as diferentes forjas que moldaram e narraram espaço/tempo, cultura e identidade amazônicas como parte mesmo das próprias narrativas, posto que o “rio das amazonas”, a “região amazônica”, a “cultura amazônica”, a “identidade amazônica”, a “literatura amazônica” ou seja lá o que for que se refira a essa Amazônia narrada são partes inalienáveis dessas narrativas e não lhes antecedem como coisas inertes do “mundo natural” ou social. Não creio que seja pertinente adiantar as importantes conclusões de Marinete Souza, mas não posso deixar de assinalar que, muito provavelmente pela natureza do tipo de pesquisa que empreendeu, ela postergue algumas análises e problematizações e, em algumas passagens reducionistas, parece seguir o roteiro de um discurso amazonalista, especialmente, quando aborda narrativas indígenas sem atentar que elas têm a ver com a multiplicidade de povos, línguas e culturas que não podem ser ignoradas ou deixadas no vazio de comprometidas generalizações.

Porém, o que chama a atenção nesta obra e que a insere como leitura obrigatória e de grande valor para os estudiosos e para o público em geral é que, manuseando com inteligência e disciplina um amplo leque de narrativas/discursos fundadores do ou sobre o “novo mundo” – as “atas de nascimento” das Américas portuguesa e espanhola – (com as Amazônias aí inseridas), referenciada em importantes críticos vinculados ao chamado pensamento decolonial, a autora de *A literatura amazônica: dos textos de viagem aos romances contemporâneos* adentra territórios de fundamental importância para contextualizar a discursiva invenção da Amazônia como parte de um projeto colonial e colonizador mais amplo em que espaços/tempos e culturas dos mundos não-europeus foram sendo traduzidos pela métrica etnocêntrica de viajantes comprometidos com governantes, projetos, discursos, imaginários, ideias e cosmovisões imperiais de certa Europa que também se ia inventando no processo de invenção das “Índias Orientais” e das “Índias Ocidentais” em vastos territórios, povos, línguas e culturas de ultramar.

A forma sensível com que Marinete alinhava os fios de suas leituras e escrita, pontuando/problematizando heranças e descontinuidades entre narrativas de valor histórico e literário, notadamente, entre narrativas de viagem e contos e romances literários de espaços/tempos diferenciados coroam com êxito os esforços e dedicação dessa pesquisadora, que teve que fazer escolhas e o fez com sabedoria ao apontar unidade e heterogeneidade no terreno da “literatura de temática amazônica”, impregnada de múltiplas vozes e contornos históricos que precisam ser levados em consideração por todas as pessoas empenhadas em investigar/imaginar os percursos e a historicidade das palavras nômades e escritas sedentárias dos pluriversos amazônicos. Investigar/imaginar como parte da errância ou deriva que, segundo Édouard Glissant (2005), são o apetite do mundo e nos inclinam para pensamentos em aberto, pensamentos da constante “investigação do real, pensamentos de ambigüidade e de não-certeza”, pensamentos que funcionam como uma espécie de vacina contra a atávica lógica sistêmica e que, assim como se faz presente no texto de Marinete Souza, pode nos imunizar contra as ameaças da “intolerância” e do “sectarismo”.

Referências:

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 4 ed., São Paulo (SP): Cortez Editora, 2009.

ALBUQUERQUE, G. R. Amazonialismo, In: ALBUQUERQUE, G. R.; SARRAF-PACHECO, A. *Uwa'kürü – Dicionário Analítico* – volume 1. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 78-79.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6 ed., Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 2000.

GLISSANT, E. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora da UFJF, 2005.

Rio Branco, Acre, novembro de 2018.

Gerson Rodrigues de Albuquerque
Centro de Educação, Letras e Arte
Universidade Federal do Acre