

MITO E LUZES EM REPRESENTAÇÕES DA AMAZÔNIA *

Celdon FRITZEN

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

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

* Texto resultante da Tese de Doutorado, apresentada ao Curso de Teoria e História Literária, do Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em 20 de dezembro de 2000, sob a orientação da Prof. Dr. Francisco Foot Hardman.

dans les récits de voyage des naturalistes et, finalement, ce débat entre la conscience éclairée et la perception mythique de la nature amazonique atteint les textes des écrivains de la Génération de 1870.

No seu relato de viagem pela Amazônia, o naturalista Henry Walter Bates, quando passeava pelos pomares da região de Cametá, ao sul de Belém, impressionava-se com a beleza irradiada pelos colibris com que se deparava a todo o tempo. Lamentava ele só conhecer três espécies, mas deliciava-se observando os movimentos de um espécime do gênero *Phaetornis* que mergulhava na água e depois secava-se rufando as próprias asas. Bates ainda não deixa de fazer algumas reflexões que transbordam a especificidade do trabalho de naturalista, atingindo a criatividade artística: “Ao observá-lo, refleti que os poetas não precisavam inventar elfos e gnomos uma vez que a Natureza colocava ao alcance da nossa mão tão minúsculos seres” (BATES, 1979, p.72).

Tal passagem, na sua aparente simplicidade, chama a atenção para a recorrência das designações taxionômicas no relato de Bates, o que na verdade é um expediente usado por todos os naturalistas de seu tempo. Esta recorrência, mesmo que usada em outro contexto epistemológico, remonta à reflexão taxionômica de Lineu, a qual tinha como objetivo estender uma linguagem de inspiração matemática sobre toda a natureza, ordenando, assim, a diversidade dos seres (FOUCAULT, 1990, pp.139-78).

Porém, o uso de tal linguagem também pressupõe a neutralização de uma outra. Na esteira da desconfiança esclarecida acerca das produções imaginárias que a Tradição fez passar por verdades, Bates critica os excessos da imaginação que acabam por travar o conhecimento objetivo dos fenômenos naturais. Esses elfos e gnomos que uma mente desatenta ou temerosa projetou no mundo devem receber o mesmo tratamento crítico que a lenda do boto ou do Eldorado tiveram: são quimeras que inibem a compreensão real do que nos cerca.

Essa reflexão de Bates evidencia a típica postura que se cristalizou ao longo do século XIX em vários domínios do saber. No âmbito da historiografia, por exemplo, Hayden White considerou nesse período a persistente e frustrada tentativa de isolar completamente o que é ficção do que é fato. Supunha-se que a este caberia voltar-se o trabalho da história; já à ficção caberia o exílio do campo de investigação do historiador, posto que, no fim, não seria senão um produto da imaginação ociosa. Segundo White, essa divisão que Bates almeja atingir no campo da história natural começa a desenvolver-se com o Iluminismo. Os historiógrafos do Século das Luzes, embora ainda admitissem sua dependência da retórica enquanto elemento metodológico, não deixavam de lançar suspeita sobre os efeitos de veracidade da linguagem figurativa, buscando, deste modo, uma depuração da fantasia em favor da objetividade. Ora, dessa maneira, por um lado, não se compreendia, continua White, que a linguagem figurativa tanto apreende uma verdade não de todo acessível como

esconde a verdade. Por outro, não se compreendia também que além de constituir e refletir os objetos, a linguagem também projeta estados de ânimo daquele que enuncia, pois os fatos não são algo em si, mas algo para alguém. A linguagem nunca poderia assumir o valor neutro que a língua universal, utopia acalentada por Leibniz, entre outros filósofos esclarecidos, pretendia por em execução. Ela está sujeita às vicissitudes do tempo, ao jogo de forças histórico dentro do qual um discurso legitima-se como verdadeiro em detrimento de outro (WHITE, 1990).

O modo como a Amazônia nos é apresentada ao longo de sua descoberta e colonização européia também não obedeceria a esse embate entre posições discursivas distintas? Para dar conta desta questão, selecionei alguns textos e interpretei-os nesse trabalho enfatizando as representações que a terra e o homem amazônico sofreram enquanto objetos da apreensão de um olhar estrangeiro, do olhar da civilização deparando-se com o desconhecido. Diante do que escapa a sua compreensão, este era meu ponto de partida, o homem procuraria reconhecer na exterioridade indômita aspectos que lhe pareçam condizentes com a ordem do já conhecido, amenizando, assim, o sentimento de impotência que a estranheza amazônica suscitaria. Por isso, as crônicas pioneiras de Carvajal e Acuña, o poema heróico de Wilkens, os relatos de viagem de Bates e Wallace, os contos e o romance de Inglês de Sousa, os ensaios de Euclides da Cunha, textos que selecionei como objeto desta investigação, não deixavam de ser discursos que produziam uma sorte de história do desencontro entre determinadas formas de conhecer e uma alteridade chamada de amazônica. Dentro dos limites de cada linguagem, cada um dos textos citados filtrava essa experiência do encontro brutal com o novo que se designou amazônico, oferecendo-se balizas referenciais a partir de outros relatos. Um conjunto de representações construído historicamente sempre era requerido e utilizado como estratégia de controle dessa adversidade. Assim, aparentemente seria a viagem que proporcionaria matéria para o relato, porém, mais profunda e paradoxalmente, *o relato seria anterior à viagem que originaria o relato e, nele, o desencontro dissimulava-se como reencontro de uma configuração de saber e poder que legitimava um determinado valor de verdade.*

Se este era o ponto de vista, o problema central de minha investigação foi, como a citação de Bates já insinuou, a dialética entre mito e esclarecimento. Todos aqueles textos foram interpretados a partir do lugar da emergência específica de cada um dentro de um processo de desencantamento do mundo que responde, por sua vez, à ascensão dos valores laicos burgueses e ao crivo correlato da razão de Estado. Por desencantamento do mundo deve-se compreender o próprio programa do esclarecimento, o qual, como observaram Adorno e Horkheimer, pretendia libertar os homens do medo e investi-los na posição de senhores ao substituir, enquanto paradigma para a ação transformadora do mundo, a fantasia pela racionalidade (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19). Meu objetivo era desdobrar as complexas relações entre *mythos* e *logos*, apresentando-as, nos textos selecionados, em seu valor historicamente relativo.

Assim, no relato pioneiro sobre a Amazônia, *Descobrimento do rio de Orellana*, escrito pelo frade dominicano Gaspar de Carvajal em 1541, cumpria-me entender o porquê da presença de *mirabilia*, como as amazonas, que o cronista espanhol afirmava ter encontrado. Ora, para a cartografia da época de Carvajal, o mundo escondia, nos seus recônditos, reinos maravilhosos esperando por um saber que os revelasse nas coordenadas do globo. Herança pagã que atravessou não incolumemente a cristandade medieval, o desejo utópico que alimentava essas representações de lugares permeados de encantamentos como o reino de Preste João, das Amazonas, o El Dourado ou o Paraíso Terrestre, esse desejo projetava tais sítios oníricos na carne do mundo: entre as dobras de um vale incógnito ou numa ilha afastada, mas sempre na imanência desse corpo ainda por integralmente cartografar que era a Terra.

Por isso, vê-se, não é uma raridade a presença de mulheres guerreiras nos relatos de descobridores. Estes talvez buscassem esperançosamente as encontrar, já que elas, assim como gigantes, dragões, rios imensos vindos do Paraíso significavam que na sua proximidade riquezas faraônicas podiam ser encontradas. Dentro dessa semiótica, a existência de amazonas nas regiões desconhecidas que se desbravavam anuncia que, por um contágio de vizinhança, o aventureiro está roçando algum fabuloso tesouro.

Nas regiões de fronteiras, a interpretação do desconhecido faz aparecer signos que, por sua vez, deslocam outros signos implicitamente para ali, todos eles fazendo o ainda inominado dobrar-se a um esquema que - incorporando um sentido utópico e uma expectativa de fortuna à ação dos exploradores - identifica-o ao traçado da *geografia imaginativa* que a Tradição legou. Por geografia imaginativa devemos compreender, segundo Edward Saïd, os discursos da experiência de encontro de culturas diferentes, o modo como as sociedades, sejam primitivas ou modernas, projetam uma diferença entre o seu território e o do outro, enfim, devemos compreendê-la como “lentes” que se tornam mecanismos de controle da diferença que o outro manifesta (SAID, 1990).

Assim, os mitos para os aventureiros da Descoberta do Novo Mundo não significavam algo exterior ao mundo, sentido que a crítica esclarecida pejorativamente lhe deu. O mito era (e é) um expediente usado para cartografar o desconhecido que se apresenta, para superar o medo provocado pelo incógnito. Além desta função, os mitos no texto de Carvajal ainda cumpriam um outro papel: o de exaltar a coragem dos desbravadores. Quem convive com o extraordinário, pela semiótica da semelhança que, segundo Foucault (1990), animava aquela cultura, acaba por emular o extraordinário, por assumir a glória de herói. Ou seja, os mitos do fantástico relato de Carvajal tanto objetivavam o informe, quanto exaltavam a ação do sujeito da conquista.

Um século depois, no relato do jesuíta Cristobal de Acuña, *Novo descobrimento do Grande Rio das Amazonas*, ainda encontraremos a defesa da existência da tribo das amazonas, dos anões e dos gigantes, fundada esta defesa no

argumento da vastidão ali desconhecida e do sem número de testemunhos ouvidos que afirmam ser tais portentos verdadeiros. O próprio Acuña, armado de uma lente da geografia imaginativa, projeta sobre a paisagem amazônica o mito edênico, interpretando a novidade amazônica como reencontro do Paraíso Terrestre*.

Porém, no relato de Acuña, de 1640, tal processo de decifração das promessas divinas inscritas na Amazônia já não se faz sem eventuais hesitações que dizem respeito ao convencimento que elas exerceriam no leitor. Pelo menos, é o que parece se expressar numa espécie de prefácio escrito por Acuña, e intitulado “Ao leitor”. Nele, o jesuíta expõe suas preocupações no tocante à recepção das informações relatadas. O receio de Acuña é que a novidade, causadora do maravilhamento, também se mostre digna de suspeita pela mesma estranheza que produz em nós o sentimento de admiração. Como poder conciliar novidade e veracidade? Como pode o que foge à ordem do conhecido - por ser novo - ser aceito como verdadeiro por essa mesma ordem que o estranha? Acuña responde a estas questões utilizando-se dos mesmos recursos empregados por Carvajal: o saber da Tradição construído pelos *graves autores*, com seu inventário de mitos geográficos, realiza a ponte entre a extrema novidade amazônica e a credulidade do leitor.

Contudo, as declarações de Acuña sobre as relações entre novidade e descrédito nos põem também diante de uma nova postura frente ao valor de verdade das informações apresentadas pelos relatos de viagem. A produção de verdade sofre uma reconfiguração de seu instrumental: já não pode ser ela o resultado de uma analogia com o já relatado pela Tradição; é preciso que ela seja comprovada, demonstrada de modo que a novidade possa ser legitimada menos pelo que se diz existir do que pelo que efetivamente o narrador testemunhou. Luiz Costa Lima encontra uma justificativa para essa transfiguração do valor de verdade, na separação, que principia com a Idade Moderna, entre o relato histórico e o ficcional. Antes, a comprovação limitava-se à comparação entre o afirmado pelo viajante e o que afirmava a Tradição; assim; “para que o relato fosse retoricamente convincente, em princípio bastava que o estranho e o nunca visto fossem mostrados como *semelhante* ao sabido pelo ouvinte ou leitor” (LIMA, 1990, p.216). Ora, o caráter mercantil que as expedições exploratórias foram ganhando tornou a necessidade de informações geográficas fidedignas essencial para o retorno econômico dessas empresas. O valor de verdade dos relatos gradativamente passou a ser assegurado menos pela autoridade da Tradição que pela experiência do narrador-viajante, de forma que os *mirabilia* começaram a ser designados com o estatuto de ficções, de produções imaginárias do homem, processo que se intensificará no Século das Luzes.

É nele que Wilkens escreverá o seu poema épico, *A Muhuraida*, de 1785. Contemporâneo da política esclarecida do Marquês de Pombal que visava à

* Ao rio Amazonas “só lhe falta (...) ter sua origem no paraíso, como daqueles rios [o Ganges, o Nilo, o Eufrates, o Tigre] nos afirmam graves autores”. (ACUÑA, 1941, p.8)

incorporação dos índios ao projeto civilizatório da Amazônia, o poema narra os episódios envolvendo a rendição espontânea da tribo dos muras, habitantes da região do rio Madeira, e por décadas inimigos belicosos, ali, dos interesses de expansão comercial dos portugueses. Apesar de ser um poema, Wilkens faz questão de afirmar que está em busca da representação verdadeira dos fatos e por isso escreve um prólogo em que escreve, numa versão objetiva, o que depois apresentará nos versos, usando dos recursos da linguagem figurada. Desta deve-se desconfiar porque sempre pode confundir ao leitor que, além das ambigüidades tropológicas, vê-se diante de acontecimentos que não presenciou. Wilkens manifesta o que Acuña já era forçado a anunciar: o testemunho é o melhor remédio para coibir as possíveis fabulações enganosas de que nos querem fazer vítima.

Esta preocupação em discernir o que é realidade e imaginação, porém, apresenta uma aparente contradição no poema que, compreendida, pode nos fazer perceber o novo papel assumido pelo maravilhoso a partir do Século das Luzes. Para explicar a rendição espontânea dos muras, Wilkens, no poema, descreve a ação de persuasão que um anjo empreendeu na tribo do muras. Ora, diante do pudor que se deve ter diante do quimérico, diante dessas exigências de imitação da verdade que o enfoque objetivo do prólogo já se propunha obedecer, a ação protagonizada na *Muhuraída* por um mensageiro celeste não é uma concessão exagerada à imaginação que Wilkens quer limitar?

Diferentemente de Carvajal e Acuña, embora ainda tributário da tradição cristã, é a *consciência do uso ficcional* no poema de Wilkens que distingue, por exemplo, o seu mensageiro celeste de agora do mito da tribo das amazonas de antanho. Diferentemente dos relatos anteriores que assinalavam o maravilhoso na Amazônia como uma verdade transmitida pela autoridade ancestral da Tradição, no poema imbuído de *Luzes* escrito por Wilkens, diante do acontecimento extraordinário da conversão espontânea dos muras, o maravilhoso vem a ser ali apenas um *artifício ficcional* cujo fim é dar *coerência ao enredo*. Essa consciência diante da trama fictícia fica bem explicitada por duas notas de rodapé, nas quais Wilkens declara estar fazendo ficção*.

Muhuraída, forjada no espírito das luzes, articula ainda uma fronteira entre os índios e os portugueses, utilizando oposições binômicas como trevas/luz, demônios/anjos, mal/bem, animalidade/civilidade. Franqueável, a superação dessa fronteira seria permitida pelo recebimento do nome, numa cerimônia de batismo que desfecha o poema. Ao longo deste, porém, toda vez que os muras são referidos, são-no pelo nome da tribo. Na *Muhuraída*, eles não têm *nome próprio*; os únicos que o possuem são os personagens portugueses.

* Eis as declarações de uma delas: “Ficção poética que realizada se pode acreditar, aplicando-se ao interior, toque, e inspiração, que lhes servido foi dar aos Muhuras, não sendo verossímil, que sem particular providência, se sujeitassem, e fizessem, o que em tantos anos anteriores, nunca conseguisse pôde”. (WILKENS, 1993, p.117)

O batismo então é a passagem do domínio do “Anjo das Trevas” à verdade da civilização, gesto cerimonioso que faz as crianças índias distanciarem-se da barbárie de seus pais para assumirem, “renascidas na graça batismal”, a inocência de anjos. Porém, muito mais que garantir a purificação dessas almas, esse sacramento implicará, por parte desses nomeados, uma readequação do seu tempo aos novos interesses comerciais impostos pela razão de Estado.

Mas onde reside tal privilégio do nome na organização do Estado moderno? De onde vem tal cuidado com a linguagem designadora? Tal importância, dada ao nome enquanto instrumento de ordenação do caos, tanto por parte da política indígena do Marquês de Pombal como no desfecho do poema de Wilkens, sustenta-se na própria crença mantida pelo Iluminismo diante do poder da linguagem de sistematizar o pensamento e a natureza (FOUCAULT, 1990, p.135).

Com efeito, todo o zelo com a atribuição do verdadeiro nome vai gerando uma nova discursividade em relação não só aos habitantes, mas também à natureza amazônica: construção de nova objetividade que se revelará nos relatos de viagem escritos pelos naturalistas. É a utopia da língua universal que tacitamente aproxima a política secular do Marquês de Pombal ao idealismo da ciência: ambos estão empenhados em dominar a natureza exterior, em “evitar a grande confusão” (LA CONDAMINE, 1975, p.43) gerada pela imprecisão dos nomes. Para ambos é necessário estabelecer uma *medida* segura para a ordenação do diverso. Estado e ciência têm como horizonte a utilização de um código que permita uniformidade, como disse La Condamine, através da “constância da relação entre a idéia e o termo”. Trata-se, em ambos, de praticar um tipo de discurso que, sob a legitimação do universal, poderia trabalhar reiterada e aprimoradamente tanto na ordenação da natureza como na civilização do selvagem.

Todavia, essa crença do Século das Luzes no poder ordenador de uma língua bem feita não deixará de se apresentar futuramente apenas como crença. Foram tais contradições do esclarecimento que procurei explorar na segunda parte do trabalho, questionando os relatos dos naturalistas Wallace e Bates, os quais viajam pela Amazônia a partir de 1848. Como disseram Adorno e Horkheimer, se a meta do esclarecimento “era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19), com o intuito de converter os homens em senhores, socialmente o processo de secularização culminou por condená-los ao estatuto de coisas a serviço da razão instrumental, da razão que abriu mão da atividade autocrítica para cumprir resignadamente um exercício técnico. Assim, em Wallace e Bates poder-se-ia vislumbrar, paradigmaticamente, tanto a celebração do valor da ciência e do trabalho na subjugação das adversidades, quanto os descontentamentos de ressonância romântica com os rumos da sociedade moderna dirigida pelo capitalismo.

Não vamos encontrar a auto-reflexão levada até sua crítica extrema da neutralidade da razão ou do sentido positivo da civilização no relato de Wallace: ela é suspensa antes que qualquer catástrofe possa ocorrer. Contudo, a *desconfiança* do

próprio papel civilizador não deixa de ser uma posição assumida, mesmo que de passagem, por este narrador ilustrado. Quando isso acontece, é possível perceber a emergência relativa de uma subjetividade romântica na narração. Essa suspeita sobre os rumos promissores da civilização eu procurei explorar num poema escrito por Wallace e publicado no seu relato de viagem, no qual os índios amazônicos são-nos apresentados romanticamente como contemporâneos de uma Idade de Ouro. Desta, lamentavelmente, queixa-se Wallace, a civilização conduzida pela obtusidade burguesa ter-nos-ia afastado, o que conclusivamente leva o naturalista, no desfecho do poema, a proclamar que:

A ter que vegetar como um dos tais,
Ser antes índio aqui, vivendo alegre,
Pescando, andando ao léu e vendo
Crescer os filhos, livres como corças;
Com paz na mente e corpo sem saúde,
Feliz, por ter tudo o que preciso,
E rico, sem contudo ter vintém! (WALLACE, 1979, p.167)

Por fim, na última parte da tese, pus-me a rastrear o diálogo entre a Ilustração viajante e dois representantes da Geração de 1870, Euclides da Cunha e Inglês de Sousa.

Primeiramente, dediquei-me a interpretar o romance mais conhecido de Inglês de Sousa, *O missionário*. Enfatizei, dando continuidade à exploração da dialética entre mito e esclarecimento, o diálogo que este texto estabelecia com o Positivismo de Auguste Comte. Para mim o importante era frisar o quanto Inglês de Sousa, procurando em sua literatura sintonizar a nascente república brasileira com as nações industrializadas, defendia uma modernização social da Amazônia que passava pela substituição do fundamento teológico da moral pelo fundamento prático ou o bom senso. O protagonista do romance, Pe. Antônio, vive em busca da salvação. Num mundo onde as pessoas não mais se preocupam decisivamente com a religião e voltam-se para a obtenção do lucro acima de tudo, o jovem padre resolve, então, morrer catequizando índios selvagens. Na viagem que faz para encontrar a bárbara tribo dos mundurucus, Pe. Antônio acaba por conhecer uma jovem mameluca pela qual abre mão do projeto de mártir, deixando vir à tona os instintos sexuais que a educação do seminário não conseguiu definitivamente domar.

Pe. Antônio descobre, então, como já sublinhara Comte, que o homem não pode resgatar na natureza a sua pureza íntima. No máximo, o homem só pode reiteradamente domar a natureza para, num dia sempre por vir, dispor livremente de si. Agora, só a servidão das coisas, dimensão exclusiva sobre a qual o homem pode agir. Àquele que busca furtar-se da ação obreira no mundo, àquele que põe a subjetividade sonhadora acima das condições objetivas da sua existência, o malogro fatalmente perseguirá com a loucura e a morte.

Já nos *Contos amazônicos* de Inglês de Sousa, meu objetivo era investigar como a cultura popular, repleta de mitos, foi objetivada. Curiosidade que atravessava os relatos de viagem ilustrados, esse objeto antropológico teve seus primeiros estudiosos a partir do romantismo. Porém, não obstante essa percepção da cultura popular iniciada com os românticos alemães concedesse a esta uma incipiente dignidade de objeto de saber, sua devida investigação colocava problemas sérios acerca do valor que efetivamente ela poderia assumir no mundo moderno. A filosofia do esclarecimento surgira por meio de um gesto crítico que a posicionava a distância do saber legado pela Tradição, gesto que questionava, em nome da objetividade dos fenômenos naturais, a fabulação mitificante operada por uma subjetividade tragada pelo medo do desconhecido. Tornar-se esclarecido é destruir as atribuições maravilhosas concedidas à natureza, desmascarando-as como produtos antropomórficos. No entanto, na esteira do desencantamento do mundo, à medida que a consciência alerta percebe a si mesma como vulnerável ao gesto crítico que interpela a validade universal de seus conceitos, aqueles mesmos mitos parecem romanticamente revestir-se de uma empatia com a natureza já inacessível ao saber das elites ilustradas.

Mas Inglês de Sousa, assim como Silvío Romero, não desenvolve esse dilema; seus contos oferecem uma perspectiva fundada antes na razão instrumental que no exame epistemológico. É como *objeto de ciência* e não como chave fundamental do autoconhecimento que os mitos populares devem ser encarados; enquanto limitações supersticiosas do povo, principalmente, não devem ser endossados, mas sim combatidos, caso queira-se que um pensamento modernizador crie corpo na população brasileira. Nesse particular, a poesia popular, quando se oferecia como explicação do mundo, teoria do conhecimento, deveria ser posta no seu devido lugar de arremedo de ciência, assumindo, desta forma, somente um valor de curiosidade pitoresca para os círculos ilustrados que se propunham modernizar o país.

É também como um esforço de modernização e integração da Amazônia ao restante do país que podemos compreender os textos sobre a Amazônia de Euclides da Cunha. Contudo, não é a obediência irrestrita à vontade de domínio do esclarecimento que ali encontraremos. Mito e ciência convivem em Euclides. Para ele, nos sertões amazônicos, aconteceria a efetivação de uma promessa ancestral: já não há mais necessidade de errar no mundo a sua procura porque Canaã, ali, revelou-se. Nesses sertões do Acre onde ele fora fazer a demarcação de fronteiras entre Brasil e Peru, a terra teria sido milenariamente preparada de modo a receber opulentamente aqueles que a mereceram conquistar. Mas não foi senão porque os homens se emanciparam do medo primitivo da natureza que aquela prodigalidade amazônica se revelou. É uma direção secular, pensa Euclides, que garantirá, através de ações pragmáticas sustentadas pela ciência e o conhecimento histórico, a transfiguração do deserto em cidade. Na interpretação euclidiana do significado do deserto amazônico para a nação, mito e projeto de engenharia reforçam-se mutuamente. Tanto a tópica de Canaã revelada quanto a importância do suporte

científico para empreender a transfiguração da barbárie são recursos discursivos de que se vale Euclides para representar e vencer o deserto amazônico.

Todavia, essa posição otimista acerca da natureza amazônica estará sempre presente nas considerações de Euclides? Não haveria nesses sertões potências indomáveis diante das quais os trabalhos pragmáticos que o engenheiro arquiteta pareceriam despropositados?

A terra mostra-se, ali, por vezes, determinadamente arredia à fixação do homem. Nem sempre o deserto amazônico é cooperativo e sua fisiografia, na verdade, é “um flagrante desvio do processo ordinário da evolução das formas topográficas” (CUNHA, 1986, p.28). O rio Amazonas, no desdobrar-se em ciclos de enchentes e vazantes, não desempenha senão exclusivamente uma ação destruidora na terra que atravessa.

Como um paroxismo à lei evolutiva que Euclides acredita estar instalada tanto nas organizações naturais como nas formações sociais, o escoar milenário do Amazonas, erodindo e arrastando solos, culmina em ruínas como as que restaram na forma da ilha de Marajó. As vias fluviais que em textos anteriores revelavam-se “avenidas fluviais maravilhosas”, descortinando ao conhecimento de desbravadores riquezas naturais fabulosas, tornaram-se ao extravio da Terra Prometida. Canaã transfigura-se em lama erradia, terra já movediça que os passos dos eleitos não suportam. Tudo que se pode erguer sucumbe junto ao fragmentar-se das fundações. Já não há mais, nessa perspectiva sombria que Euclides nos revela da Amazônia, suporte onde o tempo possa encarnar-se pelo trabalho. A terra se tornou madrastra.

Caracterizações como “lugares nunca cientificamente explorados”, “energias para investir com o desconhecido”, “íamos para o desconhecido”, entre muitas que se espraiam em seus textos sobre a Amazônia, dão-nos a noção da natureza agonística que a atividade científica desempenhava na concepção euclidiana. Combate cujos órgãos de pugna padeceram a revisão crítica do esclarecimento; numa síntese histórica Euclides não deixa de mencionar o “propender para o maravilhoso” próprio à cartografia dos tempos de Carvajal e Acuña. É como afiliado à atitude esclarecida do Século das Luzes que ele parte para as cabeceiras do rio Purus, disposto a retomar a seriedade da geografia e assim evitar que o rio acreano voltasse, pela ausência de exploradores identificados à objetividade do testemunho, de novo, a ser um espaço ocupado pelas fantasias de cronistas como Carvajal e Acuña.

Porém, na sua avaliação, esse esconjurar da ilusão em proveito do exercício de um novo órgão, purificado de projeções imaginárias e apto à pretensão verdadeira das leis da natureza, mostrava-se destinado à inconclusão, segundo a perspectiva crítica que Euclides promovia da própria prática científica. Pelo menos é o que é possível depreender quando o engenheiro põe sob suspeita o alcance das técnicas cognitivas na revelação plena da natureza da Amazônia. Ali, o combate compreendido às trevas do deserto encontrava resistências diante das quais os

procedimentos de análise científica mostravam-se desconcertados, como é, entre outros, o caso acima da fisiografia amazônica.

Essa impotência, segundo Euclides, advém de ser próprio da natureza da ciência dividir o objeto de sua indagação em partes, nas quais especialistas, por sua vez, atuarão produzindo monografias que nos revelam, neste caso, fragmentos do mundo amazônico, mas que sucumbem ante a possibilidade de descortinar-nos a totalidade dele. É num juntar acumulativo das partes que a inteligência pode, objetiva e honestamente, avançar sobre o desconhecido a fim de subjugá-lo. Porém, a vitória definitiva longe está de se insinuar nas imediações do presente.

É natural. A terra ainda é misteriosa. O seu espaço é como o espaço de Milton: esconde-se em si mesmo. (...) Para vê-la deve renunciar-se ao propósito de descortiná-la. Tem-se que a reduzir, subdividindo-a, estreitando e especializando, ao mesmo passo, os campos das observações, consoante à norma de W. Bates, seguida por Frederico Hartt e pelos atuais naturalistas do Museu Paraense. Estes abalançam-se hoje, ali, a uma tarefa predestinada a conquistas parciais tão longas que todas as pesquisas anteriores constituem um simples reconhecimento de três séculos.

É a guerra de mil anos contra o desconhecido. O triunfo virá ao fim de trabalhos incalculáveis, em futuro remotíssimo, ao arrancarem-se os derradeiros véus da paragem maravilhosa, onde hoje se nos esvaem os olhos deslumbrados e vazios.

Mas então não haverá segredos na própria Natureza. A definição dos últimos aspectos da Amazônia será o fecho de toda a História Natural...(CUNHA, 1986, p.201)

Ora, essa guerra silenciosamente épica não deixa de ser o retorno de uma experiência da fragilidade do espírito diante da desmesura amazônica. “A terra ainda é misteriosa” como o fora para “os olhos deslumbrados e vazios” de Acuña, mas por isso mesmo é que a compreensão das soluções anacrônicas deste também se tornam possíveis. Diante do agigantado da paisagem, encolhida a toda inscrição histórica, Euclides identifica-se ao “ingênuo anelo” de Acuña, segundo o qual “o grande rio devera nascer no Paraíso” (CUNHA, 1986, p.4). Essa proximidade que o sentimento do descomunal estabelece entre o engenheiro e o jesuíta resulta menos do quadro de referência usado por cada um para superar o deserto do que da persistência do desconhecido na paisagem amazônica.

Mas haveria, para Euclides, algum outro recurso disponível ao espírito humano para abarcar a totalidade, além das promessas da mitologia e da ciência? Está o homem condenado a lutar uma guerra de sorte tão imprevisível, com recursos tão ínfimos? Sempre houve, parece pensar Euclides: trata-se da representação artística da experiência humana no conhecimento da natureza.

No intercurso de mitologia e ciência, se nos manifestaria a potencialidade da experiência artística na apreensão da realidade amazônica. Mas qual a diferença que para Euclides a arte encerra? Ao contrário do desejo de domínio da ciência, ela confessa a impotência e o assombro diante do incógnito, mas faz dessa fraqueza a via de acesso à totalidade da natureza misteriosa.

No tumultuar de formas fugazes em que a fisiografia amazônica se revela aos sentidos inquiridores, a domesticação do desconhecido exige tanto a prudência dos geômetras quanto o arrebatamento das fantasias. A arte, no sentido que Euclides a concebe, deve ser uma reflexão sobre os limites da ciência quanto ao domínio daquela realidade abstrusa. Ali, onde a ciência e o homem ainda não encontraram meios definitivos de assenhoreamento, a arte vem em socorro com a confissão maravilhada de assombro diante da força rebelde da natureza. A metaforização já não atravança a análise positiva, como observara a Ilustração viajante acerca dos mitos, ela concede forma ao que escapa às “redes das trianguladas”.

A linguagem se conforma ao abismar-se do mundo que ali o escritor presencia. Ora, nesse esforço experimental que o texto deve trilhar para ser autêntico, aí também se revelaria, para Euclides, além da função crítica que a arte estabelece com a ciência, sua função histórica para o país. Desta nova relação que a linguagem inaugura com a realidade do deserto, arejada das fórmulas constritoras da cultura colonizadora, uma especificidade nova do espírito também se faria presente no mundo. De modo que a arte culminaria por proporcionar – através de erro, ilusão e coragem – o rumo da soberania que o esclarecimento principiara oferecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA, Cristobal de. (1941). *Novo descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BATES, Henry Walter. (1979). *Um naturalista no rio Amazonas* Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP.
- CARVAJAL, Gaspar de. (1941). *Descobrimto do rio de Orellana*. Trad. C. de Melo-Leitão. São Paulo: Nacional.
- CUNHA, Euclides da. (1986). Entre o Madeira e Javari. In: TOCANTINS, Leandro. (org) *Um paraíso perdido. Ensaio, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia*. Rio de Janeiro: Olímpio.
- FOUCAULT, Michel. (1990). *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Trannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- LA CONDAMINE, Charles Maria de. (1975). *Relato abreviado de uma viagem pelo interior da América Meridional*. São Paulo: Cultura.
- LIMA, Luiz Costa. (1997). História e literatura. In: *Terra incógnita: a construção de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SAID, Edward. (1990). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SOUSA, Inglês de. (1988). *Contos amazônicos*. Rio de Janeiro: Presença; Brasília: INL, p. 22.
- . Inglês de. *O missionário*. Prefácio e apêndice de Aurélio Buarque de Holanda; prólogo de Araripe Júnior. Rio de Janeiro ; Tecnoprint, s.d.
- WALLACE, Alfred. Russel. (1979). *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP.
- WILKENS, Henrique João. (1993). *Muhuraída ou o triunfo da fé*. Introdução crítica de David H. Treece. Manaus; Rio de Janeiro: UFAM ; Biblioteca Nacional, Governo do Estado do Amazonas.