

Camila Bylaardt Volker

**UMA SUPERFÍCIE LÍQUIDA, BARRENTE E LISA:
A PAISAGEM AMAZÔNICA EM EUCLIDES DA CUNHA E
CONSTANT TASTEVIN**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Literatura da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Doutora em Literatura
Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo
Schmidt Capela

Desterro [Florianópolis]
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Volker, Camila Bylaardt

Uma superfície líquida, barrenta e lisa : A
paisagem amazônica em Euclides da Cunha e Constant
Tastevin / Camila Bylaardt Volker ; orientador,
Carlos Eduardo Schmidt Capela - SC, 2017.
401 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, , Programa de Pós-Graduação em ,
Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. . 2. Amazônia. 3. Euclides da Cunha. 4.
Constant Tastevin. 5. Paisagem. I. Capela, Carlos
Eduardo Schmidt. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em . III. Título.


"Uma superfície líquida, barrenta e lisa: a paisagem amazônica em Euclides da Cunha e Constant Tastevin".

Camila Bylaardt Volker

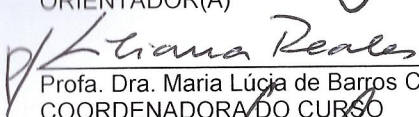
Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título

DOUTORA EM LITERATURA


Área de concentração em Literaturas e aprovada na sua forma final pelo Curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

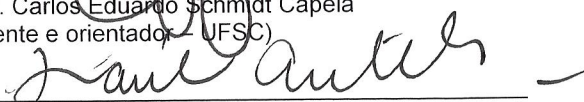

Prof. Dr. Carlos Eduardo Schmidt Capela
ORIENTADOR(A)

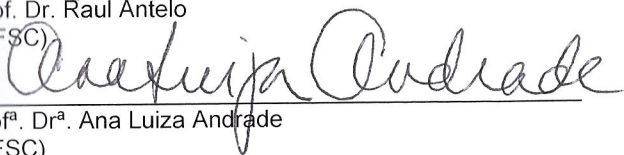
Profª Liliana Rosa Reales
Subcoordenadora do Programa de
Pós-Graduação em Literatura
Portaria nº 1990/2016/GR



Prof. Dra. Maria Lúcia de Barros Camargo
COORDENADORA DO CURSO

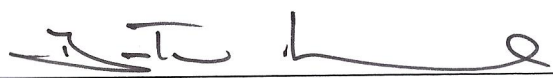
BANCA EXAMINADORA

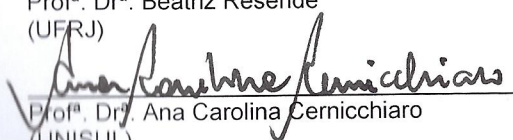

Prof. Dr. Carlos Eduardo Schmidt Capela
(Presidente e orientador - UFSC)


Prof. Dr. Raul Antelo
(UFSC)


Profª. Drª. Ana Luiza Andrade
(UFSC)


Prof. Dr. Bairon Véllez Escallón
(UFSC)


Profª. Drª. Beatriz Resende
(UFRJ)


Profª. Drª. Ana Carolina Cernicchiaro
(UNISUL)

Este trabalho é dedicado à Irene e ao
Marcos

AGRADECIMENTOS

Já dizia o Hagakure que o fim é importante em todas as coisas. Neste momento que, por etiqueta de edição, deve aparecer no começo, tenho que fazer pelo avesso e agradecer a todas as pessoas e instituições que colaboraram na realização deste trabalho.

Se é para ser retrospectiva, tenho de agradecer primeiro aos meus professores da Faculdade de Letras da UFMG, que foram responsáveis por uma característica muito marcante do meu trabalho crítico, esse de leitura aproximada dos detalhes do texto — agradeço, então, ao professor Jacyntho Lins Brandão, meu orientador de mestrado, à professora Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, minha orientadora da graduação, à professora Sandra Bianchet, minha orientadora de monografia, e ao professor Antônio Martinez, que me ensinou a beleza da etimologia.

Agradeço também aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Literaturas da UFSC, responsáveis por me apresentar uma abertura teórica e inovadora ao trabalho da crítica literária. Ao Raul Antelo, agradeço por suas aulas, por suas críticas no exame de qualificação, por sua participação e comentários na defesa e por ter me ensinado uma (sua) maneira (tão) especial de reversão de leituras. À professora Ana Luíza Andrade, por suas generosas sugestões tanto no exame de qualificação quanto na defesa. À Ana Carolina Cernicchiaro, pelos comentários e sugestões na defesa. Ao Byron Vélez Escallón, pela leitura dos efeitos de superfície que apresentou na defesa. À professora Beatriz Resende, por ter aceitado o convite para participação da banca de defesa e por sua leitura tão apurada e gentil do meu trabalho. E, por fim, ao meu orientador, Carlos Capela, pelo apoio, pela orientação e por suas atenciosas leituras e comentários: não é possível nem medir o quanto essa tese deve a essa influência tão profícua.

Deixo aqui registrado a minha gratidão a outras professoras, que foram um sólido apoio durante a confecção dessa tese: a Radha Nicotari, minha mestre de yoga, que me ajudou a transcender as aflições de escrita, simbolizadas na máxima: agora começa o yoga. A Alessandra Machado, que fez o trabalho da escrita se completar no prazer da cozinha. A Shilinha, que apesar de não ser minha professora, cuidou tão amorosamente bem da minha filha durante os anos em Florianópolis.

Aos meus amigos de Rio Branco, que indiretamente estiveram presentes nesse trabalho, e, em conjunto, teceram seus discursos sobre a vida na floresta e no seringal: a Patrícia Roth, que me levou pela primeira vez em um seringal, o seringal Cachoeira. Hilda, Malu, Valéria, Maria

Emília, amigas e interlocutoras sobre os mais variados assuntos. Ao Marcelo Piedrafita, pela generosidade em me ceder uma imensa fonte bibliográfica sobre o Euclides da Cunha e o Constant Tastevin — sem esse arquivo essa tese não existiria.

Aos meus amigos de Florianópolis: Alexandre Nodari e Flávia Cera, que nos receberam tão bem nesse Desterro. As caboclas (todas elas, mas faço aqui a menção honrosa): Julia Oliveira — amiga, leitora e testemunha de todas as fases dessa pesquisa; Alice Rubini, amiga e parceira na amizade entre mães e filhas; Mônica Hoff, a chique da curadoria, amiga e interlocutora, mais uma amizade entre mães e filhas. Ao Tiago Lanna Pissolati — porto belorizontino em Florianópolis, interlocutor de todos os assuntos, do tarô à culinária; ao Rafael Alonso e Miguel Rodriguez — no nosso grupo de estudos surgiram as primeiras ideias que moldaram essa tese. À Letícia e ao Bruno, mais um porto belorizontino em Florianópolis, pela interlocução e pela amizade.

Devo ainda mencionar outros amigos que estiveram presentes no avesso desse trabalho: o Ricardo Virhuez, por nos receber tão bem em Lima e Iquitos e pelo diálogo frequente sobre as literaturas amazônicas; o Gustavo Cerqueira Guimarães, pela amizade e interlocução; meus velhos e queridos amigos de Belo Horizonte: Bernardo Brandão, Marilaine Lopes, Carolina Parisi, Gabriela Gazzineli...

À minha filha, Irene, a presença mais constante, mais visceral e mais alegre no avesso desse trabalho.

Ao Marcos, companheiro de vida, de filha, de tese... Suas leituras, seus palpites, suas sugestões de bibliografia e a nossa interlocução constante foram fundamentais para esse trabalho, além do amor, fundamental na nossa parceria.

À minha família, que mesmo de longe, esteve presente no apoio e no amor, em especial à minha mãe, Taciana, pela revisão da tese e por ter sido tão minha mãe e tão avó da Irene; à Janaína, minha irmã, com quem tive várias e longas conversas sobre mapas, escalas e cartografia; aos meus irmãos Leandro, Victor e Maurício; e ao meu pai, que me ensinou o prazer e a vertigem de saltar em abismos. À família do Marcos — Inês, Beatriz, Guilherme e Kleber — pelo apoio, pela atenção e pelo cuidado com a Irene em momentos cruciais dessa pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Literaturas da UFSC, pelo apoio durante esses quatro anos e pelo financiamento para realizar parte dessa pesquisa em Lima e Iquitos. Ao CNPq pela bolsa de estudos, sem a qual essa tese não seria possível.

ATRAVESSA esta paisagem o meu sonho
dum porto infinito
E a cor das flores é transparente de as velas
de grandes navios
Que largam do cais arrastando nas águas por
sombra
Os vultos ao sol daquelas árvores antigas...

O porto que sonho é sombrio e pálido
E esta paisagem é cheia de sol deste lado...
Mas no meu espírito o sol deste dia é porto
sombrio
E os navios que saem do porto são estas
árvores ao sol...

Liberto em duplo, abandonei-me da paisagem
abaixo...

O vulto do cais é a estrada nítida e calma
Que se levanta e se ergue como um muro,
E os navios passam por dentro dos troncos
das árvores
Com uma horizontalidade vertical,
E deixam cair amarras na água pelas folhas
uma a uma dentro...

Não sei quem me sonho...
Súbito toda a água do mar do porto é
transparente
e vejo no fundo, como uma estampa enorme
que lá estivesse desdobrada,
Esta paisagem toda, renque de árvore, estrada
a arder em aquele porto,
E a sombra duma nau mais antiga que o porto
que passa
Entre o meu sonho do porto e o meu ver esta
paisagem
E chega ao pé de mim, e entra por mim
dentro,
E passa para o outro lado da minha alma...

(Fernando Pessoa, Chuva Oblíqua)

O arranha-céu sobe no ar puro lavado pela
chuva
e desce refletido na poça de lama do pátio.
Entre a realidade e a imagem, no chão seco
que as separa,
quatro pombas passeiam.

(Manuel Bandeira, A realidade e a imagem)

RESUMO

Esta Tese de Doutorado versa sobre a relação entre a viagem e as imagens narrativas da Amazônia presentes nas obras de dois escritores do início do século XX: Euclides da Cunha (1866 - 1909) e Constant Tastevin (1880 - 1963). Euclides vai para o Acre em 1905, como chefe da Comissão Brasileira de Reconhecimento do Alto Purus; ele deveria subir até as mais distantes cabeceiras do rio Purus e verificar até onde residiam os brasileiros, de modo a fundamentar o *uti possidetis*, direito reclamado pelos brasileiros para legitimar o pertencimento daquelas terras ao Brasil e não ao Peru ou à Bolívia. Tastevin permanece na prelazia de Tefé entre os anos de 1905 e 1926, fazendo sucessivas viagens para catequizar índios e seringueiros, documentando a ocupação populacional e a rede hidrográfica do alto e médio Juruá.

A argumentação da tese se estabelece através da declinação discursiva de algumas palavras — paisagem, pago, pagão, paisano e país — que articulam problemas chave na produção amazonista dos dois autores, tais como contexto histórico, missão, fundamentos científicos e religiosos, nacionalização: essas palavras tangenciam a consistência e o contexto da experiência desses dois autores.

Nosso ponto de partida foi a dificuldade de mapeamento (ou resistência da floresta em se deixar capturar pela paisagem imaginada pelos autores — imaginada no sentido de que eles não se cansam de tentar construí-la sem sucesso) e compreensão da Amazônia como uma paisagem. A floresta parecia estar sempre iludindo uma perspectiva, atrasando um mistério, e se configura na obra dos autores como uma superfície — apesar de estar diante dos olhos, não se pode vê-la. A imensa massa verde da floresta não permite o perder de vista inerente à paisagem, provocando uma ilusão de profundidade que não se completa.

Depois de analisar os problemas de perspectiva da superfície amazônica, aumentamos a nossa escala de análise, e nos detivemos em textos que versam sobre os habitantes da floresta — os paisanos e os pagãos. A relação dos viajantes com os seringueiros, os caucheiros e os diversos grupos indígenas foi abordada de maneira a entender como a perspectiva da paisagem interfere na análise dos pagos e seus paisanos.

Por fim, dilatamos nossa análise, tentando apreender como os autores fizeram a sobreposição da paisagem ao país, como uma maneira de estabelecer uma imagem final para um espaço que, apesar de não poder ser delimitado, se deixa delimitar (ou ilude uma delimitação), o que, enfim, não deixa de ser um anacoluto.

Palavras-chave: Euclides da Cunha. Constant Tastevin. Amazônia.

ABSTRACT

This Doctoral Thesis examines the relationship between the travel and images of accounts of the Amazonia present in the works of two writers from the beginning of the 20th century: Euclides da Cunha (1866 - 1909) and Constant Tastevin (1880 - ?1963). Euclides goes to Acre in 1905, as chief of the Brazilian Committee for Reconnaissance of the upper Purus river; he was supposed to go to the most distant headwaters of Purus river to check where Brazilian persons lived, so as to justify the *uti possidetis*, a right claimed by Brazilians to legitimate those lands as belonging to Brazil, rather than Peru or Bolivia. Tastevin stays in Tefé prelatore between 1905 and 1926, making successive travels to catechize Indians and *seringueiros* (rubber tappers) and documenting the human occupation and the water network of the upper and middle Juruá river. The thesis argument is established through the speech declension of some words that articulate key problems in the Amazonic production of both authors (such as historical context, mission, scientific and religious fundaments, nationalization...) — *paisagem* (landscape), *pago* (country), *pagão* (pagan), *paisano* (peasant) and *país* (nation): these words touch the consistency and experience of these two authors.

The difficulty to map (or the forest resistance to let itself be captured by the landscape imagined by the authors – imagined in the sense that they relentlessly seek to build it, though without success) and understand Amazonia as a landscape was the starting point. The forest seemed to be always eluding a perspective, delaying a mystery, and in the authors' works, it becomes a surface – though being before our eyes, no one can see it. The huge green mass of the forest hinders the sight of vastness inherent to a landscape, creating an illusion of depth that does not close out. After analyzing the perspective problems of the Amazonic surface, we raised our analysis scale, and researched books about the forest inhabitants – *paisanos* (peasants) and *pagãos* (pagans). The travelers' relationship with 'seringueiros' (rubber tappers), 'caucheiros', and the several indigenous groups was approached so as to understand how the landscape perspective interferes with the analysis of *pagos* and *paisanos*.

Finally, the analysis was once again expanded, in an attempt to apprehend the superposition of *paisagem* (landscape) to *país* (nation) made by the authors, as a way to establish a final image to a space that, though it can't be circumscribed, eludes a delimitation, which is, ultimately, an *anacoluthon*.

Keywords: Euclides da Cunha. Constant Tastevin. Amazonia.

SUMÁRIO

1. Apresentação	13
2. Introdução: A ficção da paisagem	19
2.1 Escritura e testemunho	55
2.2 O Livro e o Álbum	63
3. Capítulo 1: Atravessando as ruínas da fé	91
3.1 As publicações em revistas apostólicas	95
3.2 As publicações em revistas científicas	121
3.3 Atravessando as ruínas da fé	159
4. Capítulo 2: Um Triste poeta pelo avesso	161
4.1 O consórcio entre ciência e arte	167
4.2 Uma parábola oblíqua	195
4.3 “Falando aos acadêmicos”	201
4.4 “Castro Alves e o seu tempo”	213
5. Capítulo 3: A ficção do pago	223
5.1 Seringueiro dorme	230
5.1.1 “Impressões gerais”	234
5.1.2 “Um clima caluniado”	237
5.1.3 “Judas-Asvero” ou “os sócios de infortúnio”	246
5.2 A decadência	253
5.3 O civilizado que se barbariza ou a máscara da barbárie	263
5.3.1 “Contra os caucheiros”	263
5.3.2 “Os Caucheros”	269
5.3.3 “Brasileiros”	284
5.4 Homens vampiros ou os verdadeiros homens?	293
5.4.1 Os comedores de cadáveres	300
6. Capítulo 4: A ficção do país	325
6.1 Palmeirabuçu	329
6.2 Nacionalização	333
6.3 “Sucedeu em Curanjá”	341
6.4 Palmares	355
6.5 O cipó koya	358
7. A superfície ou esboço de conclusão	371
8. Bibliografia	381

1. Apresentação

O trabalho de pesquisa e escrita de um doutorado oscila entre deriva e permanência. No processo de enfrentar os textos estabelecidos para estudo, a hipótese, que consolidaria a tese, parece se pronunciar ainda que não consigamos enxergá-la a princípio. Meu projeto de pesquisa era inicialmente ligado ao registro da violência nos textos amazônicos de Euclides da Cunha (1866 - 1909) e Constant Tastevin (1880 - ?1963). Euclides da Cunha esteve na Amazônia em 1905 como chefe da Comissão Brasileira de Demarcação de Fronteira entre o Brasil e o Peru, na frente que mapearia o curso do Alto Purus. Ele já era um escritor reconhecido desde a publicação de *Os Sertões* (1902). Na sua fase amazônica, pretendia escrever um novo livro; entretentes, publica vários artigos sobre questões que tocam diretamente o seu trabalho na floresta. A fortuna crítica produzida sobre o seu trabalho na Amazônia não é tão vasta como sobre *Os Sertões*. Passamos por nomes como Luiz Costa Lima, Leandro Tocantins, Francisco Foot-Hardman, as cartas compiladas por Walnice Galvão, e ensaios de autores como Milton Hatoum, Ettore Finazzi Agró, José Leonardo do Nascimento, Leopoldo Bernucci...

Em 2008, Manuela Carneiro da Cunha, Priscila Faulhauber e Ruth Monserrat editam e publicam pelo Museu do Índio dois volumes da tradução de artigos de um missionário espiritano francês, Constant Tastevin, que era considerado, pelos antropólogos, a primeira fonte sobre alguns dos povos indígenas que atualmente vivem no estado do Acre. Ele chegou em Tefé, no Amazonas, em 1905, e permaneceu na região até 1926, com um intervalo entre 1914 e 1918, durante a Primeira Guerra Mundial. O missionário viajou por diversos rios, como o Solimões, o Juruá, o Purus, o Japurá, o Tarauacá, o Môa... Em 1926, com problemas de saúde, retornou à Europa.

Na tentativa de colocar as obras de Constant Tastevin e Euclides da Cunha em diálogo, segui pelos rumos de seus textos, lendo e procurando informações, ou alguma chave de leitura que pudesse se transformar em uma hipótese. Algumas imagens produzidas pelos autores se destacavam e me impulsionavam à escrita, mas eu não sentia ainda que teria chegado à formulação da hipótese. Em algum outro texto, talvez mais desconhecido, poderia estar a chave que procurava. Percebi, então, que eu reproduzia em meu trabalho de pesquisa a mesma ânsia que os autores tinham com relação à Amazônia. Em suas viagens,

eles também sustentavam que haveria a possibilidade de encontrar mais adiante alguma informação inédita que traria a resposta para as questões que propunham. No entanto, essa resposta não apareceu, talvez não da forma que eles esperavam.

O que temos é uma grande deriva, um atravessamento da superfície amazônica, construída na perspectiva de que quanto mais viajassem, quanto mais longe fossem, seria possível, enfim, descortinar o mistério da floresta. Mas o mistério permanece: os autores almejavam uma profundidade escondida, mas a superfície que veio à tona em suas obras revelava que o que se pretendia descobrir estava manifesto; não haveria um sentido inverso: “Dir-se-ia que a antiga profundidade se desdobrou na superfície, converteu-se em largura. O devir ilimitado se desenvolve agora inteiramente nesta largura revirada. Profundo deixou de ser um elogio”¹.

A superfície seria tanto o ponto de chegada quanto o ponto de partida. Nesse trabalho, esse movimento também acontece. Parti da superfície dos textos, procurando descobrir a hipótese, mas voltava sempre à superfície. Se inicialmente isso me parecia um problema, ou uma falha no meu próprio método de pesquisa, entendi que era necessário inverter a profundidade e aceitar a superfície como problema e como solução. Como nos diz Deleuze sobre o princípio histórico de Foucault: “atrás da cortina nada há para se ver, mas seria ainda mais importante, a cada vez, descrever a cortina ou o pedestal, pois nada há atrás ou embaixo. Objetar que existem enunciados ocultos é, apenas, constatar que há locutores e destinatários variáveis segundo os regimes ou as condições”².

Essa superfície, então, será aqui atravessada e descrita; analisemos a cortina que se impõe sobre os autores em relação à Amazônia. Assim, chegamos à superfície como hipótese: os textos amazônicos de Euclides da Cunha e Constant Tastevin são textos de superfície. Mas isso não constitui uma deficiência de suas obras, pelo contrário, a superfície é a grande profundidade que atingiram, apesar de, provavelmente, não ter sido exatamente essa a profundidade que almejavam.

O contato com o contexto amazônico era promissor para os dois autores: de um lado, temos Euclides da Cunha, um autor engajado nos debates e polêmicas travados pela classe intelectual brasileira, que deve

¹ DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 10.

² DELEUZE, *Foucault*, tradução de Claudia Sant’Anna Martins, p. 63.

muito de sua produção ao contexto tumultuado da transição entre Monarquia e República. De outro, temos Constant Tastevin, um missionário francês, mergulhado na Amazônia e muitas vezes alheio às questões políticas brasileiras, mas preocupado em contribuir com as pesquisas em linguística e antropologia que se desenvolviam na rede de pesquisadores de campo que se estabelecera em torno de Rivet³ e do Museu do Homem.

Euclides tentava utilizar o cientificismo positivista, o que foi considerado inconsistente por muitos autores – veremos isso adiante –, para embasar suas experiências em campo, enquanto Tastevin se equilibrava entre a atividade de missionário e de pesquisador, tentando adequar o ‘tom’ de seus textos ao escopo das revistas em que publicava. Enquanto Euclides era um representante da “Geração de 70”, Tastevin tentava se inserir numa rede ampla de pesquisas sobre os povos indígenas da Amazônia, que contava com pesquisadores como Koch-Grünberg⁴, Curt Nimuendajú⁵, Jacques Huber⁶ e Capistrano de Abreu⁷.

³ Paul Rivet (1876-1958) foi um etnólogo francês. Falaremos mais dele e de suas relações com Constant Tastevin na seção “O livro e o álbum”.

⁴ Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) nasceu em Oberhessen, Alemanha. Foi um etnólogo e explorador da América do Sul, em especial das fronteiras do Brasil, Venezuela e Guiana Inglesa. Suas observações e relatos de viagem constituem uma importante fonte para a antropologia, a etnologia e a história indígena, além de serem fonte para montagem de *Macunaima*, de Mário de Andrade.

⁵ Curt Nimuendajú (1883-1945) nasceu em Jena, na Alemanha. Veio para o Brasil em 1903, fixando-se primeiramente em São Paulo e depois em Belém. Fez diversas explorações antropológicas na Amazônia, trabalhando para o Museu Goeldi e para o Museu Nacional.

⁶ Jacques Huber (1867-1914) trabalhava no Museu Paraense de História Natural e Etnografia, em Belém, sob o comando do suíço-alemão Emílio Goeldi (1859-1917). Huber chefiou a Seção de Botânica desde 1895 e viajou muito pela Amazônia. A criação do Herbário Amazônico na Seção de Botânica do Museu, em 1895, foi um grande motivador de suas viagens para coleta de novas espécies. Catalogou mais de cinco espécies de *hevea*, além de ter conhecido as plantações no Oriente, quando viajou para o Ceilão, Sumatra e para a Península Malaia, comissionado pelo governador paraense João Antônio Coelho. Goeldi chegou ao Brasil em 1880 para trabalhar no Museu Nacional Brasileiro, no Rio de Janeiro, indo posteriormente trabalhar no Museu Paraense, fundado em 1867, em Belém, onde permaneceu entre 1894-1907: “Seguindo um movimento de especialização dos museus, Goeldi definiu mais claramente o perfil do Museu Paraense, que passou a ser chamado Museu Paraense de História Natural e Etnografia. Com esse objetivo, o novo diretor levou o museu para uma nova

Ao mesmo tempo, os dois autores não deixam de ter uma marginalidade em suas próprias produções. Mesmo que Euclides tenha tido sucesso em vida com *Os Seridões*, esteve sempre às voltas com dificuldades financeiras e trabalhistas; dedicava-se à ação política e pública, mas nunca obteve qualquer cargo de maior poder de ação e decisão no cenário nacional; como funcionário do Ministério do Exterior, depois de sua missão amazônica, ficou preso a um gabinete, corrigindo mapas antigos⁸. Tastevin trouxe a público muitas informações sobre a região em que trabalhou, ganhou alguns prêmios e condecorações, mas sua obra foi lida como a de um missionário, muitas vezes equivocado em suas hipóteses, que não tinha nada além de dados primários para oferecer aos seus leitores.

O recurso que resta aos dois autores é a escritura – nela, eles deixam registrados os seus trabalhos, as suas aspirações, as suas ilusões. O que veremos, a partir do atravessamento que faremos de suas obras, é como a superfície amazônica se abre de maneira a sempre dilatar e iludir um mistério escondido. Sem querer tomar a solução de um mistério como ponto de chegada, o que se apresenta aqui é a superfície líquida, barrenta e lisa como chegada e partida; o descortino é a própria cortina; o aprofundamento é invertido, reiterando sempre um quadro em que as molduras não se fecham, ou não se encontram.

sede, onde iniciou uma série de obras que se prolongaram por mais de oito anos. Entre as suas prioridades estavam o acondicionamento e a exposição adequados do acervo, além da preparação de um jardim zoológico e um horto florestal. Um detalhe curioso é que as obras incluíam o preparo de moradias para funcionários do museu: Goeldi fazia questão de que todos morassem ali, fundando uma verdadeira colônia científica, que teve entre seus membros vários pesquisadores europeus convidados pelo diretor” (cf.: <<http://www.museudavida.fiocruz.br/brasiliana/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infojd=687&sid=14>>).

⁷ Capistrano de Abreu (1853-1927) foi um historiador brasileiro. Sua principal obra é *Capítulos de história colonial, 1500-1580*. Falaremos mais sobre ele no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”.

⁸ Nas palavras de Euclides: “Extinta a minha comissão, o ministro não me dispensou, encarregando-me da organização de uns mapas. Assim vivo enleado entre os mais desleais e desonestos que andam pela Geografia; -- e no meio desses tratantes, que traçam rios e levantam montanhas à ventura, consoante a estética dos desenhos, vou atravessando uns dias fatigados e tristes” (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 305. Carta a Escobar, datada de 13 de junho de 1906).

Orientemos o leitor nos ângulos que se estabelecerão nessa tese. Nossa primeira moldura vai tentar cercar os problemas sobre a exposição da Amazônia como paisagem que atravessa a escrita de Euclides e de Tastevin. Para Nancy, a *ex-peau-sition*, ou a exposição, “só pode ser compreendida como um movimento permanente, como uma ondulação, um desdobramento e um redobramento, uma postura cambiante a partir do contato com todos os outros corpos – ou seja, em contato com tudo que se aproxima e com tudo de que se aproxima”⁹. A paisagem amazônica, para esses autores, se transforma no deslocamento e no contato, ainda que eles almejem fixá-la. Nesse momento refletiremos tanto sobre os problemas engendrados pela tentativa de definição da paisagem, quanto sobre quem escreve, de modo a estabelecer perspectivas de observação que possam fazer emergir a ficção dos autores sobre a floresta. Para que nosso olhar não aplaine todas as diferenças, é necessário voltar-se para quem estabelece os marcos: o lugar de onde se olha a paisagem é tão importante quanto aquilo que se escreve, desenha, esboça sobre ela.

Uma segunda moldura tentará se estabelecer em torno dos “*paysans*”¹⁰ que os autores encontram. Como seria possível inserir-se na paisagem e atingir os que ali vivem? A transformação da paisagem em território ocupado, se estabelece através do contato com os paisanos, no sentido que Nancy nos oferece dessa palavra, e que abarca tanto os nativos quanto os que passaram a viver na floresta. Nesse momento, a paisagem dará lugar à descrição de cenas que se passam nos pagos¹¹, onde vivem os paisanos, ou os pagãos. Veremos aí problemas que derivam do encontro com os seringueiros, os caucheiros e os indígenas, não só através dos impactos da colonização, mas da diferença de concepção dos viajantes e dos paisanos na relação com o território.

⁹ NANCY, *Arquivada: do sensiente e do sentido*. Tradução de Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro, 2014, p. 21.

¹⁰ Em francês, o “*paysan*” é aquele que habita um “*pays*”. Em português, segundo o Dicionário Houaiss, o substantivo “pagão” refere-se ao “homem da aldeia”, “aldeão”, “gentio”, “aquele que não é soldado”, o “paisano”, “aquele que não é batizado”. O substantivo “paisano” refere-se a “pessoa natural de uma região”, um “patrício”. Segundo veremos mais adiante, para Nancy, todo paisano é pagão. Aqui utilizaremos “paisano” como tradução de “*paysan*”.

¹¹ No português brasileiro a palavra “pago” é geralmente utilizada como sinônimo de “pagamento” ou “remuneração”. Aqui, utilizaremos o “pago” como “pequena povoação”, “aldeia”, “rincão”, “querência”; essa é uma acepção pouco usual, talvez arcaica da palavra, mas é um uso dicionarizado (Cf. Dicionário Houaiss).

Nossa terceira moldura tentará enquadrar as tentativas de transformação da paisagem em país. Nesse momento, discutiremos sobre as questões que envolvem o trabalho de Euclides da Cunha na demarcação das fronteiras e na tentativa de interpretar a Amazônia como parte do Brasil. A interpretação de Euclides se contrapõe a de Tastevin que, por ser estrangeiro, se mantém adstrito ao catálogo e mapeamento do sudoeste amazônico. Enquanto Euclides tenta figurar os pagos e a paisagem como parte da nação, em Tastevin vemos um contraste entre suas concepções europeias de território e de povo e as concepções de territorialidade indígena; o missionário não quer documentar um país, quer documentar as regiões em que habitam pagãos e paisanos.

Apesar dos recortes e molduras que faremos nas obras dos autores aqui em questão, não queremos perder de vista a Amazônia como uma paisagem, apontando sempre para uma amplidão inapreensível. As molduras se abrem, tentam se encerrar, sem perder o seu caráter irrevogavelmente quebrado, incompleto. A Amazônia aparece sempre como essa fronteira a se estabelecer, esse marco a se fixar; mesmo que se tenha a ilusão de um marco fixado, não se pode esquecer que ele poderá ser destruído em uma próxima enchente.

2. Introdução: A ficção da paisagem

Pretendemos tratar da Amazônia aqui como paisagem, no sentido que Jean-Luc Nancy dá a esse termo. Por que a Amazônia é uma paisagem? O que faz da Amazônia uma paisagem? Façamos um passeio por essa paisagem, para ver como ela se monta na prosa dos autores que estudamos aqui.

A região recebe uma derivação do nome do rio – Amazonas. Esse nome foi dado pelo explorador Francisco de Orellana¹², no século XVI: ao encontrar um grupo de mulheres guerreiras, resgatou o nome das mitológicas amazonas para nomeá-lo. Há uma etimologia popular que decompõe a palavra num prefixo de negação – a – somado a *mazos*, seio. As amazonas seriam as mulheres que cortavam (ou queimavam) o seio direito para lutar melhor. É provável, no entanto, que a palavra tenha uma origem iraniana e designava um povo supostamente composto só por mulheres, localizado na Cítia ou na Líbia. Outra possibilidade para a origem desse nome seria da palavra “*amassunu*”, de origem indígena, cujo significado seria ruído de águas. Mesmo que as etimologias sejam falsas, falar da Amazônia é falar de um povo que se marca, marcando também um lugar; ou é falar de um ruído provocado pelo excesso de água.

O artigo de Nancy, “*Paysage avec dépaysement*”¹³, faz uma discussão sobre três termos: *pays*, *paysan*, *paysage*. Na língua portuguesa, os correspondentes que evidenciam a raiz comum dessas três palavras seriam “pago” ou “país”, “paisano” ou “pagão” e “paisagem”. Para nos referirmos a esses termos, utilizaremos aqui as palavras “paisagem”, “paisano”, o habitante de um “pago”, que remetem aos sentidos que queremos explorar.

¹² O dominicano Gaspar de Carvajal “acompanhou a expedição de Francisco de Orellana de 1541-1542, a primeira a percorrer o rio desde suas nascentes até o Oceano Atlântico” (MARTINS, “Descobrir e redescobrir o grande rio das Amazonas. As relaciones de Carvajal (1542), Alonso de Rojas (1639) e Christóbal de Acuña (1641)”, 2007, p. 34). O relato do frei, *Descobrimento do rio das Amazonas*, sobre a expedição de Francisco de Orellana foi editado pela primeira vez em 1894.

¹³ Esse artigo foi apresentado na École Nacional du Paysage em 2001 e depois foi compilado no livro *Au fond des images*, publicado em 2003.

Por hora, detenhamo-nos um pouco nas palavras “pago” e “paisagem”. Essas palavras têm sua origem¹⁴ no substantivo masculino *pagus*, *-i*, e nos remetem a noções como “marco, território limitado”; “aldeia, povoação”. A raiz indo-europeia desse substantivo, **pak-* ou **pag-*, traz a ideia, tanto em latim como em grego, de “fixar, física ou moralmente”. Derivam-se dessa raiz uma série de palavras, tais como – e eu marco uma seleção dos termos que me interessam aqui – “paz”, “pacto”, “página”... derivados dos verbos *paco* e *pango*, bem como dos substantivos *pax*, *pactus*, *pagina*, *palus*...

O verbo *paco* traz o sentido de “pacificar, domar, submeter”. O verbo *pango* o de “fixar, enterrar, plantar, firmar”; “estabelecer, concluir”, e ainda, num sentido mais figurado, “escrever, compor, produzir”. *Pax*, além da palavra “paz”, desdobra-se no verbo *pacifico* – “tratar a paz, apaziguar, acalmar” – e no depoente *paciscor*, que diz respeito a “fazer um tratado, fazer um pacto, ajustar, compactuar”. O *pactus* também traz a noção de “convencionado, ajustado”. O substantivo feminino *pagina* remete a uma “coluna escrita em um papel”, e por extensão, à “carta, livro, obra”. O substantivo masculino *palus*, por sua vez, significa “estaca, poste”.

Esse vocabulário traz em comum a ideia de uma terra, de uma localidade, que poderá ser marcada, através de um pacto (que não suprime a guerra, mas pode inclusive ser subsequente a ela). Os instrumentos para o marco são aludidos – a coluna, o poste, a estaca – bem como a ação de enterrar, fixar. Subentende-se que só se fixará a estaca, uma vez que tenha sido produzido um acordo; ou ainda, uma vez que se tenha pacificado, submetido, domado a situação ou a pessoa que impediam fixá-la. Somemos aqui um sentido de *paco* no latim vulgar que vai originar o verbo “pagar” em português: *pacare* é “apaziguar com dinheiro”; ou seja, o dinheiro é um instrumento de fixação, de dominação, de viabilidade de um acordo.

Pensemos na Amazônia a partir dessas etimologias: A delimitação da floresta não corresponde a uma delimitação de país, já que incorpora fronteiras políticas, assunto que nos interessa aqui, pois Euclides da Cunha vai para a Amazônia numa comissão de demarcação

¹⁴ Todas as derivações etimológicas que faremos nessa tese foram montadas através do Dicionário Houaiss, do *Dicionário Escolar Latino-Português*, de Ernesto Faria, e do *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, de Isidro Pereira. Consultamos também, quando necessário, o site <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>, para verificar a ocorrência de certos termos em textos clássicos.

e Tastevin permanece dentro da fronteira brasileira, pelo menos na região do Acre. Para que se tenha um país, na noção que essa palavra carrega em português, devem-se ter limites claros estabelecidos e determinados através de pactos que, na Amazônia, foram firmados de acordo com muitos dos sentidos que levantamos: dominação, pacificação, pagamento – o estado do Acre foi comprado da Bolívia –, tratados e firmados entre países através de cartas geográficas. Não pensaremos, por hora, no que contemporaneamente se entende como país¹⁵. As palavras “*nation*” ou “*patrie*” em francês estariam mais próximas do que em português entendemos por país. Os marcos que se estabelecem para delimitação de uma nação são diferentes dos marcos para delimitação de um pago. Em francês, as palavras “*pays*” e “*paysage*” mantêm com mais frescor sua proximidade etimológica:

A paisagem começa com uma noção, um tanto vaga ou confusa, de distanciamento e de perda de vista [*une perte de vue*], tanto para o olho físico como para o olho da mente. E assim, ela está, então, com o pago. O que constitui um pago escapa de qualquer determinação clara e distinta – seja ela geográfica, jurídica ou política. Pois um pago não é uma nação, nem uma pátria, nem um Estado (NANCY, “*Paysage avec dépaysement*”, 2003, p. 103 – tradução nossa¹⁶).

Enquanto a paisagem começa com *une perte de vue*, o pago escapa de qualquer distinção precisa. O pago e a paisagem não podem ser marcados por estacas fixadas em terra, seus marcadores são abstrações. Mas uma vez que se estabeleçam, mesmo que de forma fluida, há que se pensar no que não foi dividido, no que está fora desse limite, ou nas terras ainda por fixar, domar, pacificar. Nesse sentido, a noção de paisagem começa a se completar, como nos propõe Nancy:

¹⁵ Exploraremos melhor essa questão no capítulo “A ficção do país”.

¹⁶ No original: “Le paysage commence par une notion, fût-elle vague ou confuse, de l'éloignement et d'une perte de vue que vaut pour l'oeil physique comme pour celui de l'esprit. Il en est ainsi, déjà, du pays. Ce qui fait un pays échape à une détermination claire et distincte – qu'elle soit géographique, juridique ou politique. Car un pays n'est pas une nation, ni une patrie, ni un État” (NANCY, “*Paysage avec dépaysement*”, 2003, p. 103).

O próprio ou o apropriado, apesar de não serem ainda o possuído ou o explorado, são confundidos com o que é ocupado pela ocupação. Mas, entendamos bem, para comodidade da exposição: não é assim tão fácil desembaraçar o próprio de todas as suas apropriações, expropriações e “depropriações”, ainda que possamos confundir-los. (Como se confunde aquilo que não podemos confundir? Essa é, talvez, uma questão geral concernente à paisagem: a questão de uma mistura generalizada entre o próprio e o inapropriável, do comum, partilhado [*partagé*], e do separado [*départagé*], isolado, delimitado... ou ainda: como a paisagem distingue o indistinto e “indistingue” (ou não distingue) o distinto?) (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102 – tradução nossa¹⁷).

Seguindo o raciocínio de Nancy, a paisagem põe em questão a mistura entre o que pode ou não ser alvo de uma apropriação, que pode ser ainda confundido com ocupação. Podemos pertencer a um país ou ocupar um pago, mas não pertencemos às paisagens. As paisagens se definem por um marco fluido, podemos apreciá-las, mas elas necessitam, para existir, de um horizonte onde o olhar se perca; elas colocam diante de nós o indistinto. A Amazônia preservaria seu sentido de paisagem, mesmo que tenha seus limites geográficos demarcados, pois o seu tamanho e a sua magnitude não param de nos remeter ao fato de que não se pode vê-la completamente, ou não se pode vê-la suficientemente, ou ainda, apesar de tê-la diante dos olhos, não se pode vê-la.

O sentido que Nancy quer construir de paisagem vem contraposto a outros sentidos:

¹⁷ No original: “Le propre ou l’approprié, pas encore le possédé ni l’exploité, se confond avec l’occupé de l’occupation. Mais bien entendu, c’est pour la commodité de l’exposition: il n’est peut-être pas si aisé de démêler le propre lui-même de toutes ses appropriations, expropriations et dépropriations, bien qu’on ne puisse pas confondre. (Comment se confond ce qu’on ne peut pas confondre? C’est peut-être une question générale quant au paysage: la question d’un emmêlement général du propre et de l’inappropriable, du commun, partagé, et du départagé, isolé, délimité... Ou bien encore: comment le paysage distingue l’indistinct et indistingue le distinct?)” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102).

O jardim é dominável; ele pertence à ordem do quintal, do pátio: a casa e as suas dependências dão para ele, mas ele não se dá, nem se abre, para nada. O paraíso é um jardim (que é o sentido original da palavra) porque ele é a morada comum do homem e de Deus. Por isso ele pode ser fechado para aqueles que foram dele expulsos, isto é, para aqueles cuja própria liberdade os levou para fora de seu domínio.

No jardim não pode existir paisagem. Pode existir apenas a postulação de lembretes, citações de certos tipos de paisagem (esse é um dos princípios do jardim chinês). Esta não é primeiramente nem unicamente uma questão de dimensão: é uma questão de relação com o longínquo, num sentido que não é somente aquele de uma distância. Existem jardins – parques, se preferirmos – de grandes superfícies, cujas perspectivas, regulares ou não, se estendem a perder de vista. Mas se a vista se perde, a consciência se mantém como uma consciência de um domínio e como uma confiança em relação ao que se captura no longínquo. Ali, não nos perderemos (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102-103 – tradução nossa¹⁸).

Para Nancy, tanto o jardim como o parque pertencem à ordem do domínio, o que não pode ser extensivo à paisagem. Os jardins ou os

¹⁸ No original: “Le jardin est domanial, il est de l’ordre de la cour: la maison et ses dépendances donnent sur lui, mais lui ne donne ni n’ouvre sur rien. Le paradis est un jardin (et c’est le sens premier du mot) parce qu’il est la demeure commune de l’homme et de Dieu. C’est du reste pourquoi il peut être fermé à ceux qui en ont été chassés, c’est-à-dire ceux que leur propre liberté a poussés hors du domaine. Dans le jardin, il ne peut pas y avoir de paysage. Il peut seulement s’y proposer des rappels, des citations de types de paysage (c’est un des principes du jardin chinois). Ce n’est pas d’abord ni uniquement une question de dimension: c’est une question de rapport au lointain en un sens qui n’est pas seulement de distance. Il existe des jardins – des parcs, si l’on préfère – de très grande superficie, et dont les perspectives, régulières ou non, peuvent aller à perte de vue. Mais si la vue s’y perd, la conscience s’y garde comme conscience du domaine et comme une assurance prise sur le lointain. On ne s’y perdra pas” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102-103).

parques têm seus marcos fixados, como nos atesta a etimologia de ambas as palavras. O parque vem do francês “*parc*”, significando uma “extensão de terra cercada onde são criados animais para caça” ou “um espaço delimitado onde se cultivam plantas”. A palavra deriva de “*parrīcus*”, do latim tardio, que significa “lugar fechado”. O jardim vem da expressão medieval “*hortus gardinus*”, em que o substantivo “*hortus*” se junta à palavra gótica “*garda*” para significar “lugar cercado onde fica uma plantação”.

Paraíso é uma palavra derivada do persa para o grego e depois para o latim, numa referência inicial aos parques e jardins dos reis persas, que eram cercados. Quando Euclides da Cunha se refere à Amazônia como um paraíso perdido¹⁹, devemos pensar por um momento sobre essa expressão. Por que a Amazônia seria um paraíso perdido? Por que um paraíso, sendo que o que mais se lhe apresenta ali é o próprio inferno? Por que um paraíso, que teria seus limites definidos, se a Amazônia lhe impõe tão frequentemente a dificuldade de vê-la, de compreendê-la, de cercear seus limites?

Se a Amazônia aparece, pelo menos no título do livro a ser escrito, como um paraíso, poderíamos pensar o paraíso como o quintal de Deus, onde ele cuida de seus afazeres, continua a criação – “Deus está sempre criando o criado”²⁰, como escreveu Antônio Vieira. Para Nancy, Deus só pode ser criação, “Deus não é nada senão esse ato, sendo sua criação o crescimento de todas as criaturas ou seres”²¹. Não obstante, Euclides apregoa: “Porque o que se me abria às vistas desatadas naquele excesso de céus por cima de um excesso de águas, lembrava (ainda incompleta e escrevendo-se maravilhosamente) uma página inédita e contemporânea do *Gênese*”²².

A Amazônia não poderia ser um paraíso, jardim fechado no sentido dos persas, a não ser paradoxalmente, para remeter a uma figura de linguagem tão cara ao próprio Euclides. Ela não poderia ser um parque ou um quintal, pois esses últimos, mesmo que se possa perder de vista os seus limites, possuem uma previsibilidade, um contorno

¹⁹ “Acha bom o título *Um Paraíso Perdido* para o meu livro sobre a Amazônia?” (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 268. Carta a José Veríssimo, datada de 10 de março de 1905).

²⁰ VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 426.

²¹ NANCY, *Arquívada: do sensciente e do sentido*. Tradução de Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro, 2014, p. 56.

²² CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 205.

delimitado. Na Amazônia, o risco de perder-se está sempre presente – perder-se na paisagem, perder-se na floresta, perder-se em (ou de) si mesmo, na loucura da desmesura do clima. Ainda que ali seja um jardim de deus, é um paraíso incompleto, pois está em construção, é sem limites, sem previsibilidade, sem fim.

O paradoxo assumido por Euclides da Cunha em sua expressão “paraíso perdido” tenta se firmar em um terreno arenoso, em que as estacas não poderiam se fixar. Ao mesmo tempo, o autor atribui a esse lugar noções que contradizem sua pretensa essência paradisíaca:

A terra ainda é misteriosa. O seu espaço é como o espaço de Milton: esconde-se em si mesmo. Anula-a a própria amplitude, a extinguir-se, decaindo por todos os lados, adscripta à fatalidade geométrica da curvatura terrestre, ou iludindo as vistas curiosas com o uniforme traiçoeiro de seus aspectos imutáveis (CUNHA, “O Inferno Verde”, 1966, p. 447).

O paraíso, para preservar sua etimologia, deve ter limites; mas a Amazônia vem anulada pela própria amplitude, sua grandeza ilude, mantém a sua aura de paisagem. A floresta não pode ser prevista, não pode ser entendida quiçá com o trabalho de uma vida inteira, pois, como nos fala Nancy, essa não é questão somente de medir um espaço.

Por outro lado, Euclides não perde o desejo de fechar esse espaço (torná-lo um paraíso, um quintal), até porque a sua função primeira ali era a de definir fronteiras. Se a floresta dilata o seu próprio mistério, ainda há a promessa de que um dia se consiga transformá-la; para usar as etimologias que viemos analisando aqui, Euclides não deixa de entrever a possibilidade do *paco*, do *pango*, do *pactus*, do *pacífico*, como podemos ver nas expressões utilizadas pelo próprio autor:

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 (...) 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 (CUNHA, “O Inferno Verde”, 1966, p. 447).

Euclides mantém a ilusão de que um dia hão de se fixar marcos nessa superfície líquida, barrenta e lisa, cuja própria natureza bambeia qualquer estaca. É uma campanha bélica, de pacificação, que fará a paisagem perder os seus véus. As linhas que recortam a Amazônia, no entanto, não conseguem transformá-la em um paraíso, ou em um jardim, ou em um parque; ela continua sendo paisagem. Avancemos um pouco mais no argumento de Nancy:

Nisso nós encontramos a questão da paisagem, isto é, a da representação do pago e do paisano, mas talvez também de estranhamento [*dépaysement*]²³. Duas ordens de representação são possíveis aqui. A ordem do paisano, propriamente falando, não nos dá aquilo que chamamos de paisagem. Ela nos dá cenas em que as personagens atuam. (...) Ainda que exista alguma coisa que se pareça com a paisagem – por exemplo, nas *Geórgicas* de Virgílio – é principalmente a atividade do paisano que vem para o primeiro plano, não o “pago” [*pays*], ou o canto de terra por ele mesmo: a atividade do paisano é situada entre as presenças divinas e a presença tutelar do império (NANCY, “Paysage avec *dépaysement*”, 2003, p. 110-11 – tradução nossa²⁴).

²³ A palavra “*dépaysement*” não possui um correspondente em português. Poderíamos traduzi-la como “desnaturalização” ou “expatriação”, talvez “desenraizamento” ou “desarraigamento”. O prefixo de-, em latim, indica um ponto de partida, trazendo a ideia de afastamento, separação, movimento de cima para baixo, privação, acabamento. No uso que Nancy propõe dessa palavra, poderíamos inferir que há uma ideia de afastamento, separação e privação do pago (*pays*), ou seja, o *dépaysement* seria referente a uma situação em que o paisano foi separado ou afastado de seu pago; ou ainda, o pago de origem passou por um processo em que forças exteriores o transformaram (movimento de cima para baixo), provocando um estranhamento, ou uma “desidentificação” daquele lugar como um pago para os seus paisanos nativos.

²⁴ No original: “C’est ainsi que nous rencontrons la question du paysage, c’est-à-dire de la représentation du pays et du paysan, mais peut-être aussi du *dépaysement*. Deux ordres de représentation sont ici possibles. L’ordre du païen, à proprement parler, ne nous donne pas ce que nous appelons un paysage. Il nous donne des scènes qui se jouent entre des personnages (...). Lorsqu’il y a quelque chose qui ressemble à du paysage – par exemple dans les *Geórgiques*

Desde o início do argumento de Nancy, as palavras “*pays*”, “*paysan*” e “*paysage*” são pensadas como declinações de uma mesma raiz, ou como casos, sintaticamente falando, no qual uma mesma realidade poderia ser declinada de acordo com a situação (pago), a ocupação (paisano) e a representação (a paisagem)²⁵. Se a paisagem, o paisano e o pago podem se declinar em casos, poderíamos pensar que os textos de Tastevin e Euclides produzem declinações dessas palavras. Uma declinação é o cenário em que o paisano aparece juntamente com os problemas da ocupação, da tutela do estado e das relações dentro da floresta. Ai encontraremos grande parte dos textos de Tastevin que, inclusive por sua atuação missionária, dedica-se muito à relação com os paisanos, os pagãos e os *dépaysés* (aqueles que foram retirados do seu pago, ou que tiveram seu pago invadido). Euclides também se debruça sobre os povoadores da Amazônia, compondo um quadro da “terra sem pátria”²⁶.

Uma outra declinação seria a da paisagem, a Amazônia. Para Nancy, a diferenciação entre pago e paisagem se dá pela presença:

Uma paisagem não contém nenhuma presença: ela mesma é toda a presença. Mas é também por isso que ela não é uma visão da natureza distinta da cultura, mas é apresentada juntamente com a cultura em uma dada relação (de trabalho ou descanso, de oposição ou transformação, etc). Ela é uma representação do pago [*pays*] como a possibilidade de dar lugar a um sentido, a uma localização ou a uma localidade de um sentido, que faz sentido apenas em sendo ocupada por si mesma, fazendo ela mesma o próprio recanto, esse ângulo aberto não para uma área oposta ou para

de Virgile –, c’est plutôt l’activité du paysan qui vient au premier plan, ce n’est pas le “pays”, ce n’est pas le coin de terre pour lui-même: l’activité du paysan est elle-même située entre les présences divines et la présence tutélaire de l’empire” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 110-111).

²⁵ “*Pays, paysan, paysage*: c’est comme la déclinaison d’un mot, ou plutôt celle d’une sémantème qui ne serait aucun de ces trois mots, chacun d’eux en formant un cas. Il y aurait ainsi le cas de la situation – *pays* –, le cas de l’occupation – *paysan* – et le cas de la représentation – *paysage*. Situation, occupation et représentation d’une même réalité” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 101).

²⁶ CUNHA, “Impressões Gerais”, 1966, p. 228.

um espetáculo já arranjado; mas é um ângulo aberto para si mesmo, fazendo uma abertura e assim fazendo *ver*, não como a perspectiva de um olhar sobre um objeto (ou como uma visão), mas como um surgimento, uma abertura e uma apresentação de um sentido que não se refere a nada além dessa apresentação (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 112 – tradução nossa²⁷).

Podemos somar ao argumento de Nancy o argumento de Hamacher: “O espaço não é um objeto. Ele não possui limites que o isolam de um outro espaço ou de um não-espaço”²⁸. Sem origem e sem orientação, o espaço não é divisível, por isso, a paisagem, como expansão, é ela mesma toda a presença. A presentificação da paisagem em um texto seria oposta à cena do pago₂, onde está o paisano. A paisagem abre uma visão, mas não é uma visão como a que se teria ao olhar um objeto, como seria olhar para um paisano, mas como uma afluência, uma coisa que pulula, que se levanta. O sentido que ela abre e apresenta não aponta para nada além dessa própria apresentação, o que traz a questão da representação para o centro da discussão sobre a paisagem. Se toda representação é também uma limitação, como limitar a paisagem que, em si, guarda a impossibilidade de limite? Como apresentar o sentido que aflui de uma visão? Como apresentar a abertura que a paisagem provoca? Como presentificar uma visão que nos afeta? Nancy sugere algumas respostas para essas perguntas:

²⁷ No original: “Un paysage ne contient aucune présence: il est lui-même toute la présence. Mais c’est aussi pourquoi il n’est pas une vue de la nature distinguée de la culture, et avec elle dans un rapport quelconque (de travail ou de repos, d’opposition ou de transformation, etc.). Il est une représentation du pays en tant que possibilité d’un avoir-lieu de sens, d’une localisation ou d’une localité de sens qui ne fait sens qu’en étant occupé à soi-même, se faisant “soi-même” en tant que ce coin, cet angle ouvert non pas sur une contrée ou sur un spectacle déjà disposé auparavant: mais un angle ouvert sur lui-même, faisant ouverture et ainsi faisant *vue* non pas comme perspective d’un regard sus un objet (ou comme vision) mais comme surgissement, ouverture et présentation d’un sens qui ne renvoie à rien qu’à cette présentation” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 112).

²⁸ Na versão em inglês, traduzida por Dana Hollander: “Space is not an object. It has no boundary to isolate it from another space or from non-space” (HAMACHER, “Amphora (Extracts)”, 1993, p. 40 – tradução nossa).

A paisagem abre para o desconhecido. Isto é, propriamente, o lugar enquanto abertura a um ter lugar do desconhecido. Não é tanto a representação imitativa de uma dada localização, mas a apresentação de uma ausência de uma dada presença. Se eu puder forçar um pouco a barra, eu diria que, no lugar de tomar um “pago” [*pays*] como um “endereço” [*endroit*], retrata-se como um avesso [*envers*]: o que se apresenta ali é o anúncio do que não está lá; mais exatamente, é o anúncio de que “lá” não existe presença, e ainda que não existe acesso a um “outro lado” que não “aqui”, no ângulo aberto para um pago [*pays*] ocupado apenas em se abrir a si mesmo (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 114 – tradução nossa²⁹).

O pago seria o avesso da paisagem; o outro lado seria uma superfície que se declina em um outro caso. Se perder de vista já era uma condição para “definição” de paisagem, perder de vista também implica desconhecer. Abre-se para um horizonte que não se pode perscrutar. Por isso, não se faz um retrato de uma paisagem, pois a paisagem precisa conter o que não se pode retratar. O que se pode, talvez, tentar retratar é um sentido que aflui a partir dela, mas que não deixa de apontar para uma terra que se abre e se fecha em si mesma; não pode ser uma locação, mas uma deslocação:

É por isso que a paisagem não é uma visão que “dá” para alguma perspectiva. É, pelo contrário, uma perspectiva que nos vem, que emerge do quadro (da imagem) e no quadro para se formar, isto é, para se conformar em relação a uma distância absoluta e de acordo com o espaçamento e o distanciamento de onde, preferencialmente,

²⁹ No original: “Le paysage ouvre sur l’inconnu. Il est proprement le lieu en tant qu’ouverture à un avoir-lieu de l’inconnu. Il n’est pas tant la représentation imitative d’un endroit donné, il est la présentation d’une absence de présence donnée. Si j’osais forcer le trait, je dirais qu’au lieu de peindre un “pays” comme “endroit”, il le peint comme “envers”: ce qui se présente là, c’est l’annonce de ce qui n’est pas là, ou plus exactement, c’est l’annonce de ceci, que “là” il n’y a nulle présence, et que pourtant il n’y a nul accès à un “ailleurs” que ne soit lui-même “ici”, dans l’angle ouvert sur un pays qui n’est occupé que de s’ouvrir en soi” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 114).

uma luz desconhecida “se dá” sobre nós, nos colocando não diante do quadro, mas dentro dele. Depois de Chateaubriand, Baudelaire dirá (num poema intitulado “Paisagem”): “Os grandes céus que fazem sonhar com a eternidade”. Sonho, pressentimento, aspiração vaga – esses compõem o que podemos chamar de “sentimento” ou de “sentido da paisagem” nos vários significados do genitivo (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 114-5 – tradução nossa³⁰).

A paisagem não abriria, então, qualquer perspectiva. O que vem até nós a partir dela é um sentimento vago, que pode se traduzir através de um estranhamento ou de uma dificuldade de reconhecimento e compreensão. É como se a paisagem não pudesse sofrer os efeitos do verbo *capio*, próprios do pago e do paisano; a paisagem não se declinaria no genitivo, ela não contém pertencimento. A distância e o espaçamento que a paisagem nos impõe não nos permite ficar diante dela, mas nos submete a ela, nos coloca nela. O sujeito do verbo *capio* pode ser ativo no pago; o pago se declina no genitivo, ele pode conter pertencimento. Na paisagem, o sujeito só pode ser passivo, só pode sofrer um efeito, sendo reduzido a uma distância que o conforma.

Consequentemente, o sentimento diante da paisagem passa pela ausência. Quando a Amazônia se abre como paisagem – não há linha vertical – mesmo o olhar para o alto não permite dela escapar, o alto é o céu, uma outra paisagem. A sua existência se apresenta não como uma possibilidade de representação, pois não se pode vê-la de fora sem ver também outra coisa, que não ela mesma. Da Amazônia só se pode falar como mais um elemento da paisagem³¹.

³⁰ No original: “C’est pourquoi le paysage n’est pas une vue qui “donne sur” quelque perspective. Il est au contraire une perspective qui vient à nous, qui monte du tableau et dans le tableau pour le former, c’est-à-dire pour le conformer selon le lointain absolu, selon l’espace et l’éloignement d’où c’est plutôt “sur” nous que “donne” une lumière d’inconnu qui vient nous placer en elle et non devant elle. Après Chateaubriand, Baudelaire dira, sous le titre de *Paysage*, “les grands ciels qui font rêver d’éternité”. Le rêve, le pressentiment, l’aspiration vague forment ce qu’on peut nommer le “sentiment” ou le “sens du paysage” dans les diverses acceptions du génitif” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 114-115).

³¹ Podemos pensar aqui no argumento de Deleuze sobre Foucault, contra a fenomenologia do olhar. A paisagem não traz um sentido: “como se as coisas visíveis já murmurassem um sentido que a nossa linguagem só precisaria

Se falamos da abertura da paisagem amazônica, a figura do viajante retorna. Na entrada da floresta – onde também nos encontramos agora – há uma suspensão: “Uma paisagem é sempre a suspensão de uma passagem, e essa própria passagem como um afastamento, um corte da cena ou do ser: não tanto uma passagem de um ponto para outro, mas o passo (ou o não) [le pas] da abertura de si mesma”³². A suspensão firma o passo, configura uma negação, um corte naquele que escreve. Adentrar a floresta faz com que ela se perca como paisagem, mas essa visão perdida, suspensa, impossível de se apreender, será um momento de pausa, pois se o passo se firma por um momento diante de uma amplitude inapreensível: “o viajante para e seu passo (ou a sua negação) se torna um compasso, o ângulo e a amplitude de uma disposição do espaço, em cujo passo (ou o não) – em seu limite, no seu ponto de acesso – um olhar se apresenta como um olhar”³³.

A abertura da Amazônia é um esvaziamento de uma cena prefigurada pelo próprio viajante, pois a paisagem não pode ser uma cena, ela não tem presença – por isso o desapontamento, sobre o qual Euclides e outros autores comentam – é o passo de abertura ou a

levantar, ou como se a linguagem se apoiasse num silêncio expressivo” (DELEUZE, *Foucault*, tradução de Claudia Sant’Anna Martins, 2013, p. 64-5). O desconhecimento que a paisagem escancara remete a uma das teses de Foucault “da diferença de natureza entre o visível e o enunciável (embora eles se insiram um no outro e não parem de se interpenetrar, compondo cada estrato do saber). Talvez seja esse o aspecto, o primeiro aspecto em que Foucault se une a Blanchot: “falar não é ver”. Mas, enquanto Blanchot insistia no primado do falar como determinante, Foucault, apesar das primeiras aparências, mantém a especificidade do ver, a irredutibilidade do visível como determinável. Entre os dois não há isomorfismo, não há conformidade, embora haja pressuposição recíproca e primado do enunciado. Mesmo *A arqueologia do saber*, que insiste no primado, dirá: nem causalidade de um a outro, nem simbolização entre os dois, e se o enunciado tem um objeto, é um objeto discursivo que lhe é próprio, que não é isomorfo ao objeto visível” (DELEUZE, *Foucault*, tradução de Claudia Sant’Anna Martins, 2013, p. 70).

³² No original: “Un paysage est toujours le suspens d’un passage, et ce passage lui-même comme un écartement, comme un évidement de la scène ou de l’être: même pas un passage d’un point à un autre, mais le pas de l’ouverture elle-même” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 118 – tradução nossa).

³³ No original: “Le marcheur s’arrête et son pas devient celui d’un compas, l’angle et l’amplitude d’une disposition d’espace sur le pas de laquelle – sur le seuil, sur l’accès de laquelle – un regard se présente en tant que regard” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 118 – tradução nossa).

impossibilidade do adentramento – é um olhar. Quando o passo se torna um compasso, uma medida, e a amplitude se dispõe num limite, pode-se fazer emergir uma linha vertical do horizonte, possibilitando uma orientação, ou um discurso, enfim, um *logos*.

Os versos iniciais da *Divina Comédia* podem ser lidos através dessa discussão impulsionada pelo argumento de Nancy sobre a paisagem. Perdido em meio a uma floresta escura, o narrador precisa encontrar uma estrada para prosseguir seu poema, mas não consegue ver os caminhos por onde andar. A disposição da vegetação provoca uma incerta difusão da luz não lhe permitindo ter uma referência acerca de onde se está. No meio da selva, o poema não pode prosseguir. Vejamos a solução que é encontrada:

Da nossa vida, em meio da jornada,
Achei-me numa selva tenebrosa,
3 Tendo perdido a verdadeira estrada.

Dizer qual era é cousa tão penosa,
Desta brava espessura a asperidade,
6 Que a memória a relembra inda cuidadosa.

Na morte há pouco mais de acerbidade;
Mas para o bem narrar lá deparado
9 De outras cousas que vi, direi verdade.

Contar não posso como tinha entrado;
Tanto o sono os sentidos me tomara,
12 Quando hei o bom caminho abandonado.

Depois que a uma colina me cercara,
Onde ia o vale escuro terminando,
15 Que pavor tão profundo me causara

Ao alto olhei, e já, de luz banhando,
Vi-lhe estar às espaldas o planeta,
18 Que, certo, em toda parte vai guiando.

Então o assombro um tanto se aquieta,
Que do peito no lago perdurava,
21 Naquela noite atribulada, inquieta

(DANTE, *A divina Comédia*, tradução de José Pedro Xavier Pinheiro. 1955, v. 1-21).

A entrada de Dante no inferno é precedida pela dificuldade de narrar a espessura da selva, pois a sonolência e a escuridão não lhe permitiam a visão do todo, dominavam a cena através da rigidez e amargor; não é possível narrar. O narrador se acerca de uma colina para fugir do pavor de estar mergulhado em tal profundidade, encontrando alguma orientação antes da orientação de Virgílio. Se o narrador em Dante tem a possibilidade de subir uma colina para se orientar, o que dizer de quem se vê em uma horizontal e imensa selva?

Nessa selva escura, tão pavorosa quanto o vale de Dante, outros poetas enfrentaram o desafio de se orientar sem qualquer referência vertical. Na Amazônia, os horizontes são tão vastos que rememoram, por oposição, a desorientação da profundidade do vale descrito no poema. Euclides da Cunha se sente desapontado, “sem um relevo onde o olhar descanse”³⁴:

Ao revés da admiração ou do entusiasmo, o que sobressalteia geralmente, diante do Amazonas, no desembocar do dédalo florido do Tajapuru, aberto em cheio para o grande rio, é antes um desapontamento. A massa de águas, é certo, sem par, capaz daquele *terror* a que se refere Wallace³⁵; mas como todos nós desde muito cedo

³⁴ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 255. Carta a Oliveira Lima, datada de 16 de janeiro de 1905.

³⁵ Alfred Russell Wallace (1823-1913) e Walter Henry Bates (1825-1892) chegaram a Belém do Pará em 1848, poucos anos depois da revolta da Cabanagem. Os dois planejaram juntos a viagem e chegaram a estudar por três meses as coleções do Museu de História Natural e do Jardim Botânico de Kew, uma vez que nenhum dos dois possuía formação acadêmica específica na área de ciências naturais. O financiamento da viagem ficou por conta dos próprios viajantes, que pretendiam se manter com a venda de duplicatas das coleções que constituíssem por aqui. Bates permanece na Amazônia por onze anos, de 1848 a 1859. As suas anotações de viagem tiveram “um circuito ampliado de distribuição, tomando-se como indicador disso a existência e o número de traduções e reedições” (PACHECO DE OLIVEIRA, “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 110): até 1895, foram sete reedições, a tradução para o português foi feita em 1864, o que é raro para publicações de tal gênero. Esse contexto permitirá que a obra de Bates circule por um amplo universo de leitores. Wallace permaneceu na região por quatro anos coletando

gizamos um Amazonas ideal, mercê das páginas singularmente líricas dos não sei quantos viajantes que desde Humboldt³⁶ até hoje contemplaram a *Hylae*³⁷ prodigiosa, com um espanto quase religioso – sucede um caso vulgar de psicologia: ao defrontarmos o Amazonas real, vemo-lo inferior à imagem subjetiva há longo tempo prefigurada. Além disto, sob o conceito estritamente artístico, isto é, como um trecho da terra desabrochando em imagens capazes de se fundirem harmoniosamente na síntese de uma impressão empolgante, é de todo inferior a um sem número de outros lugares do nosso país. Tôda Amazônia, sob êste aspecto, não vale o segmento do litoral que vai de Cabo Frio à ponta do Munduba.

É, sem dúvida, o maior quadro da terra; porém chatamente rebatido num plano horizontal que mal alevantam de uma banda, à feição de restos de uma enorme moldura que se quebrou, as serranias de arenito de Monte Alegre e as serras graníticas das Guianas. E como lhe falta a linha vertical,

espécies. Sua coleção foi totalmente destruída por um incêndio no navio em que estava a bordo, no percurso de volta para Inglaterra. Contando somente com alguns esboços e o seu diário de viagem, Wallace publica, em 1853, o livro *Palm trees of the Amazon and their uses*. Ele prossegue a sua carreira como naturalista, viajando por outras regiões do mundo para fazer coletas. Em 18 de junho de 1858, Charles Darwin recebe de Wallace uma carta que continha “an outline of the theory of natural selection” (WALLACE, Jeff, apud DARWIN, 1998, p. XIV). Darwin, que ainda não publicara *The origin of species*, é forçado a publicar o seu trabalho – as pesquisas se estendiam desde a viagem com o Beagle, concluída em 1836; o livro foi publicado em novembro de 1859.

³⁶ Alexander von Humboldt (1769-1859) foi um geógrafo, naturalista e viajante alemão. Na época da viagem de Humboldt “a corte portuguesa mantém-se ainda em sua atitude isolacionista, como comprova uma ordem-régia expedida em 1800 ao governador-geral do Pará, indicando que ‘seria sumamente prejudicial’ aos interesses políticos da Coroa se ‘um tal de barão de Humboldt, natural de Berlim’, estivesse percorrendo o território pertencente a Portugal” (PACHECO DE OLIVEIRA, “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 98).

³⁷ Segundo Gerd Kohlhep, “as florestas sempre verdes dos trópicos equatoriais foram denominadas de *Hylaea* (Hiléia) em 1808 por Humboldt que utilizou nomenclatura de Heródoto” (KOHLHEP, “Descobertas científicas da Expedição de Alexander von Humboldt na América Espanhola (1799-804) sob ponto de vista geográfico”, 2006).

preexcelente na movimentação da paisagem, em poucas horas o observador cede às fadigas de monotonia inaturável e sente que o seu olhar, inexplicavelmente, se abrevia nos sem-fins daqueles horizontes vazios e indefinidos como os mares (CUNHA, “Impressões Gerais”, 1966, p. 223).

Sobressalto, entusiasmo, admiração³⁸: as palavras usadas remetem a um movimento de fora para dentro. O dédalo florido do Tajapuru aberto para o grande rio deveria fazer surgir alguma coisa. E, aqui, o que vem de fora, o que sobressalta, é o desapontamento³⁹. A exaltação passaria por reconhecer na paisagem as descrições que outros dela fizeram, como Humboldt, como Wallace. Euclides quer ver o que não estava ali; a paisagem aponta para outro lado, desvia o alvo, anula o que foi escrito; anula até mesmo a imagem prefigurada. A síntese empolgante, que desabrocha da terra, é inferior a muitos outros lugares. O autor toma a foz pela Amazônia inteira, esboça uma Amazônia ideal, que não corresponde à medida do que teria imaginado, do que teria lido ou do que tinha diante de si.

³⁸ A palavra “sobressalto” é composta do prefixo “sobre” somado a “saltar”, significando “ser tomado”; “ser surpreendido”. As interpretações etimológicas da palavra “entusiasmo” geralmente fazem referência ao verbo grego *enthousiazein*, que significa estar inspirado ou possuído por um deus, o que é atestado pela formação *in-*, em, e *theos*, deus. Pode-se pensar que estar entusiasmado é estar preenchido por deus, num movimento que vem de fora para dentro. Plutarco nos confirma essa ideia, afirmando que na inspiração divina que promove o oráculo “não pertence ao deus a voz, nem o som, nem o estilo e nem o metro, mas à mulher. Aquele somente conduz as imagens e para a alma leva a luz em relação ao porvir. Pois assim é o entusiasmo” (*De Pythiae Oraculis*, 397C – tradução nossa). Admiração compõe-se do prefixo *ad-*, “em direção a, aproximação”, e da palavra *mirus*, “maravilhoso, espantoso”, numa acepção que pode ser tomada como um movimento de algo que vem de fora para dentro.

³⁹ Desapontar pode ter uma origem no inglês, *to disappoint*, no sentido de “iludir”, “decepcionar”. O verbo também tem uma origem latina, formado pelo prefixo *des-* e o verbo “apontar”, acepção que remete ao desvio do que estava previamente apontado, assinalado, marcado.

A expressão artística aparece mais de uma vez – o maior quadro⁴⁰ da terra, porém tem molduras quebradas, é impossível de se montar, de se definir:

A moldura ou a borda do quadro, é, em primeiro lugar, o invólucro externo de uma série de molduras ou de extensões que se juntam, operando contrapontos de linhas e de cores, determinando compostos de sensações. Mas o quadro é atravessado também por uma potência de desenquadramento que o abre para um plano de composição ou um campo de forças infinito. Estes procedimentos podem ser muito diversos, mesmo no nível da moldura exterior: formas irregulares, lados que não se juntam, molduras pintadas (...). Jamais o gesto do pintor fica na moldura, ele sai da moldura e não começa com ela (DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. e Aberto Alonso Muñoz, 2001, p. 241-2).

Como Deleuze e Guattari afirmam, se não se podem fechar molduras ou se a moldura se apresenta invariavelmente quebrada, é porque o desenquadramento se apresenta como a potência da paisagem.

⁴⁰ A ideia de “quadro” delineada logo nas primeiras linhas das “Impressões Gerais” provavelmente é emprestada de Humboldt. Conforme nos atesta Lucia Ricotta, a composição de um quadro era uma estratégia discursiva presente nos textos de Humboldt como “uma tentativa de experimentar até que ponto as cenas da natureza, dos diversos continentes, podiam ser descritas sem perder o efeito do natural e sem perder a força de evocação e a consistência material de um juízo perceptivo sobre a natureza” (RICOTTA, “A paisagem em Alexander von Humboldt: o modo descritivo dos quadros da natureza”, 2000, p. 97). Em *Quadros da Natureza*, Humboldt abre seus textos com as descrições dos aspectos gerais das paisagens. Nesse sentido, podemos identificar a influência das leituras de Humboldt na prosa euclidiana, assunto abordado por Lúcia Ricotta em sua dissertação de mestrado. Na perspectiva de compor um quadro de uma paisagem, juntam-se observação e a “imagem refletida na imaginação e no pensamento do homem” (RICOTTA, “A paisagem em Alexander von Humboldt: o modo descritivo dos quadros da natureza”, 2000, p. 98). Não seria somente uma observação fria e distante, mas uma observação que desse lugar também aos sentimentos e sensações que a paisagem provocasse no viajante. Talvez por isso, Euclides não desdenhe o seu desapontamento, mas o utiliza como mote para composição escrita da paisagem que tinha diante de si.

O campo de forças que ali se vislumbra só pode, por enquanto, apresentar linhas que não se encontram. Mas o gesto da moldura começara antes de chegar, de se postar diante da paisagem – nos livros e mapas lidos e estudados. Uma vez que a paisagem não se permite compor ou conformar dentro de uma única moldura, mesmo que ainda seja um quadro, o gesto do pintor – ou do escritor – fica sempre incompleto, aquém desse campo de forças infinito, e só reitera o desenquadramento.

A verticalidade, que auxiliaria o viajante a se movimentar na paisagem, não existe; cede-se, então, à monotonia, a um único tom, sem variedade. Depois de horas em que a paisagem só lhe desaponta, ou aponta para fora de si, o olhar se abrevia, se encurta, se resume. Não se pode ver a paisagem.

Tastevin, depois de muitas viagens pelos rios amazônicos, comemora quando vê montanhas:

Entrávamos na mesma longitude de Gibraltar ou até mesmo um pouco a oeste, porque de lá percebíamos perto de nós as Montanhas Azuis de Contamana, cuja lembrança tinha reanimado a nossa coragem mais de uma vez.

Havia oito anos que eu não via montanhas, eu que fico tão frequentemente extasiado em frente aos picos nevados dos Alpes (...). Todo um passado retornava, e o meu coração se enchia de uma amargura doce. Havia oito anos que, pela primeira vez, eu tinha botado os pés sobre a terra do Brasil, no seu extremo oriental, na desembocadura do Amazonas. Quantas vezes sulquei os rios a canoa! E hoje eu atingia o último ponto aonde eu poderia pretender ir (TASTEVIN, “No Môa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 89).

O sabor, expresso através de um oxímoro, completa a intensidade da sensação que se apodera de Tastevin. Uma memória involuntária, aguçada por esse sabor, faz reviver as emoções que o missionário sentia diante de outras montanhas. O gesto da moldura também começara antes da paisagem, mas o conjunto de sensações que ela provoca, reitera uma infinidade de forças que não podem ser enquadradas. Sobre a semelhança entre sensações, Deleuze e Guattari comentam:

O afecto não ultrapassa menos as afecções que o percepto, as percepções. O afecto não é a passagem de um estado vivido a outro (...). Não é uma imitação, uma simpatia vivida, nem mesmo uma identificação imaginária. Não é a semelhança, embora haja semelhança. Mas, justamente, é apenas uma semelhança produzida. É antes uma extrema contiguidade, num enlaçamento entre duas sensações sem semelhança ou, ao contrário, no distanciamento de uma luz que capta as duas num mesmo reflexo (...). Não é, diz ele, que um se transforme no outro, mas passa de um ao outro. Este algo só pode ser precisado como sensação. (...). É o que se chama de afecto (DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. e Aberto Alonso Muñoz, 2001, p. 224-5).

Contamana e os Alpes se assemelham apenas na medida em que provocam um êxtase, que se transfere de uma cadeia de montanhas para outra. Se pensarmos no argumento de Hamacher, vemos que o espaço se constitui também através desses perceptos, que se explicitam nesse atravessamento de um espaço por outro: “Se o espaço é uma junção de lugares, então não existe espaço contínuo, mas espaço contíguo (O espaço é uma série metonímica de lugares)”⁴¹. Numa horizontalidade absurdamente extensa, a dificuldade de percepção do todo é expressiva. Não se pode ver a Amazônia a bordo de uma canoa. Na produção de uma contiguidade entre duas percepções não semelhantes, a visão de um ponto de referência evoca uma compreensão da floresta e do tempo ali permanecido.

Mário de Andrade também fala sobre a horizontalidade amazônica em *O Turista Aprendiz*:

Que posso falar dessa foz tão literária e que comove tanto quando assuntada no mapa?... a imensidão das águas é tão vasta, as ilhas imensas por demais ficam no longe fraco que a gente não encontra nada que encante. A foz do Amazonas é

⁴¹ Na versão em inglês, traduzida por Dana Hollander: “If space is a jointure of places, then there is no space continuum; but there is a space contiguum. (Space is a metonymic series of places)” (HAMACHER, “Amphora (Extracts)”, 1993, p. 41 – tradução nossa).

uma dessas grandezas tão grandiosas que ultrapassam as percepções fisiológicas do homem. Nós só podemos monumentalizá-las na inteligência. O que a retina bota na consciência é apenas um mundo de águas sujas e um matinho sempre igual no longe mal percebido das ilhas. O Amazonas prova decisivamente que a monotonia é um dos elementos mais grandiosos do sublime. É incontestável que Dante e o Amazonas são igualmente monótonos. Pra gente gozar um bocado e perceber a variedade que tem nessas monotonias do sublime carece limitar em molduras mirins a sensação. Então acha uma lindeza os barcos veleiros coloridos e acha cotuba a morte dos pretendentes, se prende no horizonte plantado de árvores que a refração apara do firme das ilhas e ao livro de Jó. A foz do Amazonas é tão ingente que blefa a grandeza (ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 61).

Para Mário de Andrade, a monotonia da floresta é a prova de seu sublime. Perder de vista é monótono, e o viajante se refere aqui tanto à percepção fisiológica quanto intelectual. A paisagem o invade; é preciso torná-la monumento, uma obra artística; como nos diz Deleuze e Guattari, “o monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento”⁴². Marca-se a persistente sensação de perder a floresta de vista, de ser tomado e seduzido pela paisagem, mas, ao mesmo tempo, a necessidade de fixá-la, reduzi-la – torná-la monumento.

O autor faz um comentário irônico: a foz é monótona; é literária; diante dela comove-se tanto quanto se comove ao assuntar um mapa. No entanto, não é um mapa que se pretende fazer. Mesmo que se feche a monotonia em molduras, a referência cartográfica é diferente da referência literária. Na literatura a monotonia pode fazer gozar um bocado, como se pode gozar com a leitura de Dante, de Homero, ou mesmo da Bíblia -- a foz literária pode ser tão intensa a ponto de falsear uma vastidão que não se poderia perceber estando diante dela. Só através de molduras, literárias ou artísticas, poderíamos gozar, o que não acontece quando estamos diante desse mundo de águas sujas.

⁴² DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. e Aberto Alonso Muñoz, 2001, p. 229.

E Michaux também reclama: “Estreitas e numerosas passagens de um a dois quilômetros de largura, eis tudo. Mas onde está, então, o Amazonas? – nos perguntamos, e jamais o vemos. Deve-se subir. Precisa-se de um avião. Eu não vi, pois, o Amazonas. Não falarei mais”⁴³. Michaux também não consegue ver o Amazonas e prefere o silêncio. A paisagem só poderia ser vista se fosse possível olhá-la de cima, a bordo de um avião. Ter-se-ia, então, a dimensão de sua grandeza; mas olhar de cima também faria perdê-la de vista, manteria seu estado de paisagem.

Retomemos algumas expressões de nossos viajantes. Dante sobe a colina para ver do alto o vale em que se embrenhara. Subir ou descer para tentar escrever sobre uma paisagem nos remete à ideia de escala, à relação entre a configuração ou as dimensões de um desenho e o objeto por ele figurado. A palavra vem do latim, *scalae, -arum*, “escada”, que posteriormente passou a se referir também à escala musical e outros tipos de escala.

Euclides da Cunha reclama do relevo, da ausência de verticalidade, da dificuldade de orientação. A paisagem que só lhe traz monotonia obriga o olhar a se fechar, a olhar para outra coisa, pois ela mesma não aponta para nada. Tastevin, ao ver montanhas depois de oito anos, consegue ter uma compreensão do tempo que permaneceu na floresta, também vê e experimenta o que não estava diante de seus olhos, volta-se para suas memórias. Mário de Andrade olha para a paisagem através da lembrança de livros que teria lido, como Euclides também o faz, com a diferença de que os livros referidos por Mário rememoram não a paisagem, mas a sensação que ela provoca – a monotonia. Os autores a que Euclides se refere falam da (mesma?) paisagem, mas o autor não encontra correspondência entre o lido e o experimentado. Michaux não consegue ver a foz do Amazonas, mas gostaria de usar a tecnologia para poder fazê-lo.

Cada um dos viajantes se deparara com uma Amazônia marcada pela própria dificuldade de vê-la. Se a paisagem, como nos diz Nancy, implica uma suspensão da presença, inclusive de quem a observa, sua indefinição se expressa em uma negação, em uma suspensão do passo –

⁴³ No original: “D’étroits et nombreux passages de un à deux kilomètres de largeur, voilà tout. Mais où est donc l’Amazonie? se demande-t-on, et jamais on n’en voit davantage. Il faut monter. Il faut l’avion. Je n’ai donc pas vu l’Amazonie. Je n’en parlerai donc pas” (MICHAX, *Ecuador*, 1968, p. 169 – tradução nossa).

o passo adiante seria tentar ultrapassar a paisagem, escolher seus pontos e instrumentos de orientação, o compasso, uma vez que não basta a “horizontalidade do deslocamento, mas exige-se, fundamentalmente, a verticalidade da abstração, uma cartografia, uma ficção”⁴⁴.

Temos aqui dois extremos para atravessamento da paisagem: um é o da ciência, o outro é o da arte. Esses dois extremos implicam em uma abstração, que transformará o perder de vista inerente à paisagem. Se, por um lado, a abstração científica seleciona linhas gerais – atenta-se aos vestígios arqueológicos, são levantados pontos cartográficos para esboçar um mapa, por exemplo – por outro lado, a abstração artística procura manter a desmedida desse olhar que se perde. A ciência determina as referências, figura uma imensidão diminuída através de escalas. A arte faz com que a magnitude da paisagem desande em poesia, em imagem, em gozo.

As escalas diminuem ou aumentam o alcance da visão, mantendo uma promessa de apreensão do todo. A figuração do mapa renuncia ao perder de vista, ao mesmo tempo que nos ilude, pois pode se ver não só a foz, mas toda a Amazônia através de um mapa. Nos mapas, o enquadramento é uma condição, ou seja, não se traçará a sensação de desapontamento diante um horizonte infundável. Para quem os observa, os esboços fluviais curvilíneos não provocam a sensação de infinitude, mas a sensação contrária: os rios têm princípio, meio e fim; nós, leitores, podemos acompanhar o seu curso com o olhar, ou com a ponta dos dedos. A floresta, por outro lado, assume o seu aspecto indefinível: supomos a sua existência no espaço em branco que margeia os rios. O seu aspecto de paisagem, que suspende a presença, que não nos permite estar diante dela sem nos perder, é separado, delimitado, isolado, jogado para fora do mapa.

A ficção seria um recurso para cristalizar a experiência do indeterminado da foz; através dela, o momento em que a paisagem atinge aquele que pensa observá-la permanece como suspensão, como incógnita. Os horizontes absurdos passam para outra forma, são cerceados por molduras que tentam fixar o olhar, mas ainda apontam para o que está fora do quadro.

Lembremo-nos aqui de Borges, no pequeno conto “Sobre o Rigor da Ciência”⁴⁵. O conto fala de um mapa que perdeu sua escala. Mesmo coincidindo pontualmente com o Império representado, o mapa era

⁴⁴ ANTELO, “Mas, onde fica a viagem?”, 2012, p. 2.

⁴⁵ In: *Ficções*. Tradução de Davi Arrigucci Jr., 2007.

inútil, uma vez que sendo um mapa, seu propósito jamais teria sido coincidir exatamente com o que representava. No entanto, talvez seja necessário apontar para uma tentativa como a descrita no conto de Borges, a de produzir representações que pudessem ser confundidas com réplicas... essas tentativas só escancaram como falido o propósito mesmo de representar.

Se a floresta é paisagem e evoca repetidamente o abismático, o perigo da desorientação, os mapas sobre ela produzidos deveriam estabelecer com clareza suas escalas, para que não reproduzam a inclemência da desmesura ali encontrada, e não se tornem mapas errados, arruinados, espalhados pelo mundo. Porém, a ficção do mapa é diferente da ficção artística, como afirmam Deleuze e Guattari acerca dessa última: “Não se trata, porém, de uma semelhança produtora, primeira, figurativa, mas de uma semelhança produzida por meios não semelhantes, uma semelhança sensível, ‘mais profunda’, produzida ‘sensualmente’ pela sensação”⁴⁶.

Procura-se uma semelhança da sensação, o desenho de uma impressão subjetiva no texto. Esse desenho se dá tanto através do que é provocado sensualmente pela paisagem, quanto pelo que se tinha previamente, as leituras – são sensações distintas colocadas em contiguidade (lembramos que o reconhecimento em Mário é pela contiguidade de uma sensação, como acontece também com Tastevin), em uma prosa que não consegue apontar para além do desapontamento. Pois a paisagem não se impõe sensualmente evocando sensações positivas, mas se mostra reiterando uma falta.

Tanto Euclides, quanto Mário de Andrade nos falam de paisagens lidas em textos. Mas, uma vez diante da floresta, o que foi lido não é encontrado. Desaponta, para usar uma palavra de Euclides. Não encanta, para falar com Mário. Diante daquela grandeza que não se pode admirar, todos os planos de escrita se desviam – não se pode reconhecer o que fora lido antes sobre aquela paisagem. Em que medida a idealização de uma escrita não anuncia a sua própria falência? Em “Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível”, Deleuze e Guattari comentam sobre o plano, afirmando:

é próprio do plano que o plano fracasse. (...)
Então, o plano, plano de vida, plano de escrita,
plano de música, etc., só pode fracassar, pois é

⁴⁶ DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. e Aberto Alonso Muñoz, 2001, p. 243.

impossível ser-lhe fiel; mas os fracassos fazem parte do plano, pois ele cresce e decresce com as dimensões daquilo que ele desenvolve a cada vez (plenitude com n dimensões) (DELEUZE & GUATTARI, “Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia”, 2002, p. 59).

Tendo em vista a necessidade apontada por muitos autores de escalas ou molduras para observação da Amazônia, entende-se que os planos guardam em si o fracasso, pois para serem construídos devem escolher, destruir, transpor, diminuir, submeter um objeto, ou um espaço, que não poderia sofrer essas ações. Mas não se olha para a paisagem como se olha para um objeto, já nos disse Nancy; ou o espaço não é um objeto, como nos disse Hamacher, não se pode isolar o espaço do não-espaço.

O fracasso das tentativas de representação está dado: não se pode fazer um mapa do tamanho do mundo. Os processos de seleção, omissão, simplificação, classificação são procedimentos retóricos que apontam para a impossibilidade de recuperar uma experiência estética. A escritura a recupera como linguagem, na montagem de cenas, nos jogos de palavras; a paisagem é o trampolim, a fagulha. O que sobra do evento, da paisagem, do lugar, é necessariamente a sua ruína, o seu resto, a sua escritura.

Mas Euclides já previa, em seus ensaios, que a apreensão do universo amazônico era essencialmente incompleta e fragmentária; o plano da Amazônia desafia qualquer plano, como lemos neste trecho do prefácio que o autor escreveu para o livro *Inferno Verde*, de Alberto Rangel:

A Amazônia, ainda sob o aspecto estritamente físico, conhecemo-la aos fragmentos. Mais de um século de perseverantes pesquisas, e uma literatura inestimável, de numerosas monografias, mostram-na sob incontáveis aspectos parcelados. O espírito humano, deparando o maior dos problemas fisiográficos, e versando-o, tem-se atido a um processo obrigatoriamente analítico, que se, por um lado, é o único apto a facultar elementos seguros determinantes de uma síntese ulterior, por outro, impossibilita o descortino desafogado do conjunto. Mesmo nos recantos das especialidades realizam-se, ali, diferenciações

inevitáveis: aos geólogos, iludidos a princípio pelas aparências de uma falsa uniformidade estrutural, ainda não lhes sobrou o tempo para definirem um só horizonte paleontológico; aos botânicos não lhes chegam as vidas, adicionadas desde Martius a Jacques Huber, para atravessá-las à sombra de todas as palmeiras... Lemo-los; instruímo-nos; edificamo-nos; apercebemo-nos de rigorosos ensinamentos quanto às infinitas faces, particularíssimas, da terra; e, à medida que as distinguimos melhor, vai-se-nos turvando, mais e mais, o conspecto da fisionomia geral. Restam-nos muitos traços vigorosos e nítidos, mas largamente desunidos. Escapa-se-nos, de todo, a enormidade que só se pode medir, repartida: a amplitude, que se tem de diminuir, para avaliar-se; a grandeza, que só se deixa ver, apequenando-se, através dos microscópios: e um infinito que se dosa, a pouco e pouco, lento e lento, indefinidamente, torturantemente... (CUNHA, “Inferno Verde”, 1966, p. 446-7).

Os problemas aludidos aqui por Euclides dizem respeito à questão das escalas. A origem etimológica de escala remete ao verbo *scando*, *-is*, *-ere*, *scandi*, *scansum*, trazendo tanto a ideia de “subir” quanto a ideia de “escandir versos, medir, calcular”. O processo analítico deve passar pela escansão, que forçosamente fragmenta o conjunto e turva a visão geral. Só se pode compreender a amplitude ao cortá-la ou diminuí-la, ou quando sobre ela se projetam linhas verticais. O autor lança a possibilidade do uso de um outro instrumento, o microscópio, que, no limite, faz o macro e o micro se tocarem. Diminuir ou aumentar o foco são recursos complementares de uma mesma atitude, a de cortar, de escandir, de escalar. Ao mesmo tempo, vemos que Euclides imagina a possibilidade de descortinar a amplitude, como se entre a aparência da superfície e a sua essência, existisse uma cortina. Seria possível atravessar a superfície de modo a atingir o seu limite, abrir essa cortina?

Oficialmente, os dois viajantes aqui em questão tinham cargos e tarefas a cumprir: Euclides da Cunha viajara como representante do Ministério do Exterior. Tastevin fora encarregado da desobriga⁴⁷ na

⁴⁷ A desobriga consiste na realização das obrigações religiosas de um padre em uma comunidade. Na região amazônica, o padre costuma visitar as comunidades

prelazia⁴⁸ destinada à Congregação do Espírito Santo. A ambição de ambos, no entanto, ia além do trabalho oficial a se realizar. Antes de chegar, de ver, de confrontar a floresta, Euclides já constrói planos de um livro a se escrever, inspirado no *Paraiso Perdido*, de Milton⁴⁹. O livro, não concluído, é repetidamente anunciado. Para Euclides, a floresta era uma fronteira importante do Brasil, um novo sertão; dali poderia sair um livro arriscado, em que o autor poderia ser esmagado pelo assunto:

Se escrevesse agora esboçaria miniaturas do caos incompreensíveis e tumultuárias, uma miniatura formidável de vastas florestas inundadas e de vastos céus resplandcentes. Entre tais extremos está, com as suas inumeráveis modalidades, um novo mundo que me era inteiramente desconhecido... Além disso, esta Amazônia recorda a genial definição do espaço de Milton: esconde-se a si mesma. O forasteiro contempla-a sem ver, através de uma vertigem. Ela só aparece aos poucos, vagarosamente, torturantemente (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 268-9. Carta a Artur Lemos, sem data, escrita em Manaus, em 1905).

Euclides se refere aqui, novamente, à totalização do mapa em contraposição à fragmentação da arte, que nos daria somente vestígios, esboços. As miniaturas de florestas, ou os pagos com seus paisanos, apontam para uma microanálise, que se desprende da paisagem. Os céus resplandcentes, por outro lado, apontam para uma visão do alto, uma compreensão da paisagem como uma superfície mapeável, mesmo que

preferencialmente uma vez por ano para realizar batismos, casamentos, confirmações, comunhões e missas.

⁴⁸ A Congregação do Espírito Santo tinha sua prelazia territorial demarcada desde “as duas margens do Solimões até um pouco a jusante do Fonte Boa, começando a montante na boca do Coari, pega o baixo Japurá e todo o rio Tefé, o Jutai e parte do Juruá até São Felipe (hoje Eirunepé), no médio curso do rio. (...) O Alto Juruá, situado no Acre, fica, portanto, fora de sua jurisdição religiosa” (CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XII).

⁴⁹ *Paradise Lost* (1667), de Jonh Milton, é uma obra em versos que descreve a queda do homem na terra.

no mapeamento se percam os detalhes que só as imersões nos pagos permitiriam – esses dois extremos que se opõem, e que Euclides almeja combinar, reiteram a floresta como uma paisagem que se abre, mas não se deixa ver. Não se pode escrever, a não ser sob o risco de espalhar o caos em minúcias, mas que não darão uma visão do todo. A floresta ainda parece prometer a possibilidade de ser vista, mas isso se daria muito lentamente, de forma tortuosa, torta, torturante.

Tastevin enfrentava problemas parecidos com os de Euclides. Em certa viagem, o padre anuncia: “nada direi da viagem a vapor em um rio interminável, enquadrado por infindáveis florestas virgens”⁵⁰. Na seleção e ordenação do que escrever, a omissão é um componente importante, pois a abertura da floresta é para o infinito, para a observação sem limites que, por isso mesmo, deveria ser omitida, descartada. Ao mesmo tempo, Tastevin não omite que irá omitir, quer dizer, deixa escapar que há algo que sempre escapa – nos aprofundaremos nessa omissão de Tastevin mais adiante. Uma observação sobre seus métodos de escrita e atuação em campo viria a propósito de um naufrágio em uma viagem para o alto Tarauacá:

A minha distração durante esta viagem era a de levantar todos os acidentes do terreno, e de construir um esboço de rio e dos seus afluentes a partir das informações que me davam no próprio lugar os habitantes. Infelizmente perdi todas essas notas e muitas outras coisas num naufrágio subsequente no Jordão. Estou reduzido às minhas lembranças, porque na descida, desencorajado e doente, não tive coragem de recomeçar o mesmo trabalho (TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 174).

Observar a paisagem, registrar todos os acidentes, desenhar o curso do rio e de seus afluentes e completar suas observações com informações obtidas com a população local – eis o que ocupava o missionário durante as suas travessias. Ainda que não tivessem sido perdidas, como essas notas poderiam compor um texto contínuo uma vez que pretendiam ser um registro de tudo? Se inicialmente o padre tentava captar todos os acidentes do terreno, posteriormente o rio seria tomado em seus traços gerais, em seus contornos. A própria ideia de

⁵⁰ TASTEVIN, “Na Amazônia - viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 63.

construção de um esboço remete ao tipo de produção que estava em jogo no mapa: o mapa é um fracasso, pois não se pode ser fiel ao que se pretende mapear, sob o risco de se projetar um mapa do tamanho do mundo. Sempre se omite, e Tastevin já deixou isso escapar.

Ao mesmo tempo, o rio não se deixa anotar, muda o seu curso, se transforma, mantém o seu perene jogo de construção e destruição, como Euclides ressalta:

sempre desordenado, e revólto, e vacilante, destruindo e construindo, reconstruindo e devastando, apagando numa hora o que erigiu em decênios – com a ânsia, com a tortura, com o exaspero de monstruoso artista incontentável a retocar, a refazer e a recomençar perpetuamente um quadro indefinido... (CUNHA, “Impressões Gerais”, 1966, p. 229).

Enquanto Euclides relaciona o movimento do rio ao trabalho de um artista incontentável, sempre a recomençar um quadro que não possuirá definição, Tastevin almeja um enquadramento, mesmo que compreenda a indefinição da natureza dos rios, como comenta sobre o rio Muru:

Isto se explica pela natureza do terreno em que ele cavou o seu leito, ainda mal desenhado: é um terreno de argila e de areia, em geral muito pouco consistente, que desaba com o choque da correnteza depois de cada grande chuva e cada inundação. Todo desabamento leva consigo grandes árvores das margens: carvalho americano (cumarú), pau mulato (árvore de casca marrom), sumaúma (capock) etc., que obstroem o canal do rio e o obrigam a cavar nova passagem na margem côncava, indefinidamente (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 137).

Como vemos nas citações acima, os dois autores estão cientes das dificuldades de mapeamento dos rios, pois os seus cursos ainda estão sendo desenhados. Mapear toda a extensão de um rio, desde suas origens, é necessário para os deslocamentos dos viajantes e para a atuação política e econômica dos representantes do Estado na região.

Uma vez que a floresta se apresenta como uma superfície homogênea e inescrutável, naquela paisagem, os rios podem ser medidos e mapeados, ganhando uma importância maior do que os elementos que os cercam. Assim, a história dos mapeamentos amazônicos se constrói a partir deles. Mas nenhum dos dois autores conseguirá escapar do fracasso inerente a tal tipo de trabalho.

A questão que se coloca aqui é: como limitar o ilimitado? Como resolver a tensão entre a percepção e a expressão, a escritura? Nancy já nos colocou diante do ilimitado da paisagem e da suspensão que ela provoca. A paisagem nos atinge; não podemos observá-la como se observa um objeto, pois ela anula o sujeito, desfazendo a relação de objetividade. Qualquer proposição surgida a partir dessa suspensão da presença que a paisagem impõe, implica em dar um passo adiante ou dar um passo para trás. Ou se entra na paisagem, diminuindo o seu infinito até chegar a um pago, ou se recorta o horizonte, transformando-a em um quadro ou em um mapa.

Euclides parece brincar com esse momento de suspensão, ensaiando tentativas de enquadramento. Mas não se cansa de retomar o quadro sem molduras, indefinido, se construindo e se destruindo incessantemente. Tastevin, por outro lado, mapeia e dá um passo a frente, rumo ao encontro de seus pagãos; mas as omissões do mapa não escapam dos seus textos, a despeito de sua intenção de omiti-las.

Essas tentativas de mapeamento ou enquadramento podem trazer a ilusão ou a impressão de estabelecerem firmes em terras alagadas ou de que ali é possível construir algo novo. Mas não se pode perder de vista a destruição e a ruína que assombram os planos ali começados. Todo plano, e mesmo a superfície do mapa e da escritura, é ruína.

A partir do contato estético inicial, os dois autores tentaram escrever dentro de uma *episteme*⁵¹. Enquanto Tastevin se esmera em

⁵¹ A relação entre a percepção estética e a produção escrita passa pela experiência, pela *empeiria*. Interpretando Aristóteles, Spinelli afirma que a experiência poderia ser concebida em três níveis: “a) no da *aísthêsis*, do que é identificado pelos sentidos, primeira etapa do saber, o da *phantasia aísthêtikê*, o da representação ou imaginação sensitiva, em que se dá o discernimento (natural) promovido pela percepção (p. ex., do que é quente, frio, doce, salgado, etc.). A *aísthêsis* também ativa a memória e desperta uma consciência espontânea do tempo; b) no da arte (da *téchnê*), da habilidade comunicável (sempre uma certa habilidade especializada que se interpõe à *noêsis*, ao pensamento reflexivo); c) no da ciência <*epistêmê*>, da explicação teórica ou do conceito, e, portanto, do *logos* epistêmico, mediante o qual, da *phantasia aísthêtikê* advém a *phantasia logistikê* (raciocinante e deliberativa

documentar as bases físicas e topográficas da região, enveredando também pela documentação de pessoas, línguas e costumes, Euclides intenta produzir textos de teor ensaístico, que remontem uma interpretação da nação através da Amazônia.

O movimento da *aisthesis* à *episteme* vai acontecer de acordo com as limitações e os impulsos provenientes do projeto de escrita a se consolidar na obra dos dois autores. Quer dizer, se o projeto de escrita de Tastevin almeja as revistas científicas, seu desejo de pesquisa e observação o orienta para bases epistemológicas que, à época, estavam em processo de formação. Se o projeto de escrita de Euclides da Cunha almeja uma interpretação da floresta que contemple a sua especificidade dentro do cenário brasileiro, flertando com obras como o *Paraíso Perdido*, de Milton, e com a própria obra, *Os Sertões*, a tendência é que Euclides se debruce sobre autores que pudessem solidificar uma argumentação dentro desses moldes.

Há que se considerar, no entanto, a maneira através da qual essas bases científicas são utilizadas pelos autores aqui em questão. Leopoldo Bernucci, sobre *Os Sertões*, comenta que:

o cientificismo, com o qual Euclides procurou resolver a maioria dos “problemas” no livro, deixaria o nosso Autor melhor equipado e mais cômodo para defender suas idéias num terreno contíguo, por um lado, ao das ciências e, por outro, ao das artes propriamente ditas. Quer dizer, o cientificismo euclidiano estaria entre um e outro terreno, apropriando-se de ambos e mantendo-se nessa zona intermediária fronteira, como lugar que privilegia tanto os modelos empíricos e quantitativos, quanto as idealizações motivadas pelos fulgores da imaginação controlada (BERNUCCI, “Cientificismo e aporia em *Os Sertões*”, 2008, p. 24-5).

Segundo Bernucci, Euclides da Cunha oscila entre a arte e a ciência, o que leva alguns comentadores de sua obra a questionar a sua

<*bouleutikê*>) e a memória reflexiva, e o discernimento se estende para além da *dóxa* e da *phrónêsis* (desta que, para Aristóteles, é fonte de um saber essencialmente pragmático, condizente com o *éthos* relacional)” (SPINELLI, “Aisthêsis e nôêsis: de como filosofia grega rompeu com as aparências”, 2009).

interpretação científica. Falaremos mais sobre esse consórcio entre ciência e arte no capítulo “Um triste poeta pelo avesso”.

Tastevin é inicialmente colocado na posição de “etnólogo de campo”⁵², enviando informações para pesquisadores de gabinete interpretarem. A sua ambição acadêmica somada às excessivas coletas fazem com que ele comece a publicar individualmente seus artigos. Com a publicação desses artigos, alguns deles acompanhados por mapas, o autor condensava as informações coletadas, e reunia, em molduras cartográficas e em molduras “científicas” e religiosas, dados da hidrografia e ocupação – falaremos mais sobre isso no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”.

No entanto, se a base do que conhecemos como ciências humanas – a linguística, a etnologia, a antropologia, a sociologia – estava em processo de formação, não poderíamos exigir dos nossos autores uma acuidade anacrônica aos preceitos que hoje acatamos nessas áreas. Os dois só poderiam ser pesquisadores híbridos, pois é justamente esse tipo de pesquisador que existia então. Por outro lado, desde o século XIX, as ciências naturais já vinham marcadas por uma limitação e filtragem do visível, consolidando-se em uma linguagem classificatória:

A história natural é uma ciência, isto é, uma língua, mas fundada e bem-feita: seu desdobramento proposicional é, de pleno direito, uma articulação; a colocação em série linear dos elementos recorta a representação segundo um modo que é evidente e universal. Enquanto uma mesma representação pode dar lugar a um número considerável de proposições, pois os nomes que a preenchem a articulam segundo modos diferentes, um único e mesmo animal, uma única e mesma planta serão descritos da mesma forma, na medida em que da representação à linguagem reina a estrutura. A teoria da *estrutura*, que percorre, em toda sua extensão a história natural na idade clássica superpõe, numa única e mesma função, os papéis que, na linguagem, desempenham a *proposição* e a *articulação*.

⁵² Segundo Faulhaber, “na divisão estrutural de trabalho intelectual no campo etnológico, no início do século XX, prevalecia a diferenciação entre aqueles que coletavam textos e artefatos e os que produziam trabalhos de âmbito teórico mais abrangente” (FAULHABER, “Critizando Tastevin: o missionário e a tradução cultural”, 2009, p. 6).

É por aí que ela liga a possibilidade de uma história natural à *mathêsis*. Com efeito, ela remete todo o campo do visível a um sistema de variáveis, cujos valores podem ser assinalados, se não por uma quantidade, ao menos por uma descrição perfeitamente clara e sempre finita. Pode-se, por conseguinte, estabelecer entre os seres naturais o sistema das identidades e a ordem das diferenças (FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 187).

A estrutura discursiva da história natural permitiria um alcance aparentemente infinito em relação ao visível; os pesquisadores estabelecem suas classificações dentro de um conjunto coeso em que todos contribuem para aumentar a estrutura “num só movimento, uma *designação* certa e uma *derivação* controlada”⁵³. Porém, a ilusão de classificação do visível proporcionada pelo método⁵⁴ evoca o mapa do tamanho do mundo do conto de Borges.

Se é possível classificar e catalogar todo o visível em uma série linear de elementos, os naturalistas se empenham nessa tarefa e empreendem pesquisas de maneira que se todos os elementos não estão nela inseridos, podem ser pelo menos previstos. Desde o século XVII, a maioria das expedições feitas para a Amazônia são de catálogo, coleta e classificação de espécies, como se pode perceber nas expedições de La Condamine⁵⁵, Humboldt, Spix e Martius⁵⁶, Bates, Wallace, Agassiz⁵⁷ e

⁵³ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 191.

⁵⁴ “O método é imposto de fora, pelas semelhanças globais que aproximam as coisas; transcreve imediatamente a percepção no discurso; permanece, em seu ponto de partida, o mais perto possível da descrição; mas lhe é sempre possível trazer ao caráter geral que definiu empiricamente as modificações que se impõem: um traço que se acreditava essencial para um grupo de plantas ou de animais pode muito bem não ser mais que uma particularidade de alguns, desde que se descubram outros que, sem o possuírem, pertencem de maneira evidente à mesma família; o método deve estar sempre pronto a retificar-se a si mesmo” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 197).

⁵⁵ O cientista francês Charles Marie de La Condamine (1701-1774) realiza uma das primeiras expedições científicas pelo curso do rio Amazonas, financiada pela Academia de Ciências. O encargo do cientista era “medir na linha equinocial a longitude do arco de um grau do meridiano” (CONDAMINE,

tradução de Basílio de Magalhães, 2000, p. 16). A essa missão, o cientista acrescentou outras, como fazer uma carta do rio Amazonas, verificar a eficácia do curare, corrigir informações de outros viajantes, estudar as propriedades científicas do caucho e do quinino etc. A empreitada de La Condamine começa em Quito, em maio de 1743. O pesquisador atravessa os Andes, na região de Cajamarca, no Peru, onde o rio Marañón se torna navegável. Durante quatro meses, o cientista percorre toda extensão do rio Amazonas, “o que lhe permitiu levantar a carta do curso do Amazonas, desde as nascentes até à foz. (...) O seu mapa (...) consertou os defeitos do padre jesuíta Samuel Fritz, levantado em 1691” (CONDAMINE, tradução de Basílio de Magalhães, 2000, p. 22). O relato de La Condamine pode ser considerado uma transição entre as viagens de conquista de território e as expedições científicas, sem deixar de dialogar com os relatos dos primeiros viajantes, dissolvendo-lhes episódios pouco verossímeis, como as Amazonas e o “rio de Ouro”.

⁵⁶ O zoólogo Spix (1781-1826) e o botânico Martius (1794-1888) viajaram entre os anos de 1817 e 1820. *Reise in Brasilien, Viagem pelo Brasil*, foi publicado em três partes: o primeiro volume saiu em 1823; o segundo, em 1828; e o terceiro, em 1831. A primeira tradução para o português foi promovida pelo IHGB, em comemoração ao seu centenário, e publicada pela Imprensa Nacional em 1938.

⁵⁷ Louis Agassiz (1807-1873) chega ao Brasil em 1865, financiado por Nathaniel Thayer e apoiado pelos Estados Unidos, contando com o apoio do então Imperador, Dom Pedro II. A comitiva de Agassiz era numerosa; além de sua esposa, Elizabeth Cary Agassiz, a principal responsável pela composição do livro *Viagem ao Brasil (1865-1866)*, os acompanhantes de Agassiz eram: “Jacques Burkhardt, desenhista; John G. Anthony, conquiilólogo; Frederico C. Hartt e Orestes Saint John, geólogos; John A. Allen, ornitólogo e George Sceva, preparador. Nossa pequena sociedade foi aumentada ainda pela adjunção de alguns voluntários, Newton Dexter, William James, Edward Copeland, Thomas Ward, Walter Hunnewell e S.V. R. Thayer, cujo concurso, embora espontâneo, não deixou de ser ao mesmo tempo muito laborioso e eficiente. Não devo esquecer de mencionar também, no número dos meus auxiliares, Thomas G. Cary, meu cunhado” (AGASSIZ, *Viagem ao Brasil*, 1975, p. 10). A fixação por coletar espécies é particularmente impressionante: De animais a folhas, torrões de terra e até água -- tudo é coletado e estocado no navio da comitiva. Quanto mais extensa a coleta fosse, mais elementos Agassiz teria para provar a falsidade da teoria de Darwin, conforme podemos ler na explicação dada por Agassiz aos membros de sua comitiva: “Não podemos considerar a teoria do desenvolvimento como provado porque parece plausível a vários naturalistas; parece plausível a alguns, porém não está demonstrada por ninguém. Se lhes trago hoje essas questões, não é por querer que o adiram a uma ou outra teoria, por mais fortes que sejam as minhas próprias convicções. Quero simplesmente preveni-los, não contra a teoria do desenvolvimento em si, mas contra o método vago e descuidado que ela emprega. Seja qual for a opinião a que se atenham,

tantos outros... esses cientistas montam coleções extensas e abastecem os museus europeus e americanos: “Os ‘quadros’ que ela forma sob os olhos dos homens e que o discurso da ciência é encarregado de percorrer são os fragmentos da grande superfície das espécies vivas, de acordo com o que foi repartido, transmutado, imobilizado”⁵⁸.

Os quadros a que Foucault alude são diferentes dos quadros que a arte propõe. Mesmo que o discurso da ciência trafegue por fragmentos e restos do que se encontra na vivacidade da floresta e do mundo, ele almeja moldurar toda a superfície num grande quadro, de molduras abertas, não por suspeitar a sua própria impossibilidade, mas por não fechar espaço para novas séries, ou novos elementos em uma série já montada. A ciência da natureza, em seu furor classificatório, tenta, a seu modo, construir um mapa do tamanho do mundo, em que todas as espécies são ali contidas ou previstas, dentro de uma escala que tenta estar cada vez mais próxima da vastidão dos seres vivos. Há que se considerar, no entanto, que ela é uma linguagem e, como tal, tem uma capacidade articulatória restrita. Para falar com Barthes “a linguagem é uma legislação”⁵⁹, ela nos obriga a dizer:

Entre a linguagem e a teoria da natureza, existe portanto uma relação que é de tipo crítico; conhecer a natureza é, com efeito, construir, a partir da linguagem, uma linguagem verdadeira que descobrirá, porém, sob que condições toda linguagem é possível e dentro de que limites pode ter ela um domínio de validade (FOUCAULT, *As*

mantenham-se nos fatos e deixem de lado os outros argumentos. O que se necessita para resolver o problema não são raciocínios, mas observações e pesquisas...” (AGASSIZ, *Viagem ao Brasil*, 1975, p. 41). Mesmo que as filiações teóricas de Agassiz não fossem tão populares, uma vez que grandes nomes da ciência se rendiam à teoria evolucionista, Agassiz foi um cientista de grande reputação no meio acadêmico. Muitos questionamentos que propôs à teoria de Darwin foram essenciais para o desenvolvimento das pesquisas em torno dos problemas por ele encontrados na macroevolução. O sucesso de Agassiz e a sua acolhida pela corte brasileira podem ter contribuído para que o seu livro de viagem fosse traduzido para o português em 1880, em uma versão resumida (cf. PACHECO DE OLIVEIRA, “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 109).

⁵⁸ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 206-7.

⁵⁹ BARTHES, *Aula*, tradução de Leyla Perrone-Moysés, 1980, p. 12.

palavras e as coisas, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 224).

Enquanto Foucault se detém sobre os problemas da linguagem da teoria da natureza e o seu fazer crítico, ressaltando que, como toda linguagem, a classificação dos naturalistas também possui os seus limites, em *Aula*, Barthes pensa sobre essa legislação coercitiva e os mecanismos para dela escapar, entre eles, a literatura:

Entendo por *literatura* não um corpo ou uma sequência de obras, nem mesmo um setor de comércio ou de ensino, mas o grafo complexo das pegadas de uma prática: a prática de escrever. Nela viso portanto, essencialmente, o texto, isto é, o tecido dos significantes que constitui a obra, porque o texto é o próprio aflorar da língua, e porque é no interior da língua que ela deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é o instrumento, mas pelo jogo das palavras de que ela é o teatro. Posso portanto dizer, indiferentemente: literatura, escritura ou texto (BARTHES, *Aula*, tradução de Leyla Perrone-Moysés, 1980, p. 17).

Os autores sobre os quais nos debruçamos aqui atuam como pesquisadores entre séculos. Em que medida, poderíamos perguntar, eles também não tentam estabelecer uma classificação da floresta? Não são cientistas, mas tentam fazer ciência. Não são cartógrafos, mas fazem mapas. Em sua escritura esse intermédio entre campos se esboça. Sigamos suas pegadas, tanto pela afirmação do que se escreveu, quanto pelo desvio e pela ambiguidade. Nessas páginas, tentamos fazer pequenas molduras do estranhamento diante da paisagem, e da sensação de incompletude, de falta, de vazio que ela invariavelmente traz. Uma vez que é preciso dar um passo para sair dessa suspensão, vamos nos adiantar para compreender os olhos de quem vê, e como a sua escritura se propõe.

2.1 Escritura e testemunho

Esse homem que eu tinha era homem simples e rústico, o que é condição própria a tornar verdadeiro o testemunho, pois as pessoas finas observam com bem mais curiosidade, e mais coisas, mas glosam-nas; e para fazerem valer sua interpretação e convencer não conseguem deixar de alterar um pouco a história: nunca nos relatam as coisas puras; curvam-nas e mascaram-nas para adequá-las aos próprios pontos de vista; e para dar crédito a seu julgamento e atrair-nos, gostam de aumentar sua própria participação no assunto, ampliando-a e estendendo-a (MONTAIGNE, “*Sobre os canibais*”, tradução e notas de Rosa Freire D’Aguiar, 2010, p. 144).

Euclides da Cunha e Constant Tastevin se colocam em espaços de atuação híbrida, ambígua, muitas vezes trabalhando com interesses conflitantes. Poderíamos dizer que a escritura dos dois é motivada por esse tipo de atuação: pelo desejo de ir além do trabalho oficial, de produzir textos que escapassem do modelo ao qual estavam inicialmente restritos. Roland Barthes comenta sobre a produção motivada pelo desejo, relacionando-a à escrita etnográfica. O contato de Barthes com a alteridade oriental, promovida pelas viagens ao Japão, se aproxima das viagens de Tastevin e Euclides nessa volúpia de recolher informações, numa exploração instigada e impulsionada pelo desejo:

Quanto às coisas que me interessavam no Japão -- é por isso que eu falo de etnólogo --, eu estava absolutamente à cata de todas as informações que pudesse receber, e correspondia a todas. Se me falavam de um lugar que podia me instigar, mesmo de maneira vaga, eu não desistia antes de tê-lo encontrado. É a atitude do etnólogo: a exploração puxada pelo desejo (BARHTES, *O Grão da Voz*, tradução de Mario Laranjeira, 2004, p. 327).

O desejo impulsiona as viagens dos dois autores: Euclides deseja escrever seu novo livro, tendo já anunciado sua vontade de conhecer o Acre em cartas⁶⁰. Tastevin, através da Congregação do Espírito Santo, faz viagens apostólicas coletando informações para escrever artigos e receber o reconhecimento que desejava. Os dois autores estão intensamente interessados na região, mas se interessam mais ainda pela escrita, pois através dela dariam vazão aos seus anseios enquanto intelectuais.

Se na entrevista para Jean-Jacques Brochier, de fevereiro de 1975, Barthes condiciona sua exploração à uma voluptuosidade que escancara e reage aos estímulos que lhe atingem, em *O Império dos Signos*, seu impulso vem traçado mais intensamente:

O autor jamais, em nenhum sentido, fotografou o Japão. Seria antes o contrário: o Japão o iluminou com múltiplos clarões; ou ainda melhor: o Japão o colocou em situação de escritura. Essa situação é exatamente aquela em que se opera certo abalo da pessoa, uma revirada das antigas leituras, uma sacudida do sentido, dilacerado, extenuado até o seu vazio insubstituível, sem que o objeto cesse jamais de ser significante, desejável. A escritura é, em suma e à sua maneira, um *satori*: o *satori* (o acontecimento Zen) é um abalo sísmico mais ou menos forte (nada solene) que faz vacilar o conhecimento, o sujeito: ele opera um *vazio de fala*. E é também um vazio de fala que constitui a escritura; é desse vazio que partem os traços com que o Zen, na isenção de todo sentido, escreve os

⁶⁰ “Alimento há dias o sonho de um passeio ao Acre. Mas não vejo como realizá-lo. Nesta terras, para tudo faz-se mister o pedido e o empenho, duas coisas que me repugnam. Elimino por isto a aspiração – é que talvez pudesse prestar alguns serviços” (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 149. Carta ao Dr. Cruis, datada de 20 de fevereiro de 1903). Ou: “Para mim esse seguir para Mato Grosso, ou para o Acre, ou para o Alto Juruá, ou para as ribas extremas do Mahú, é um meio admirável de ampliar a vida, de torná-la útil e talvez brilhantíssima. Sei que farei muito. Aquelas paragens, hoje, depois dos últimos movimentos diplomáticos, estão como o Amazonas antes de Tavares Bastos; e se eu não tenho a visão admirável deste, tenho o seu mesmo anelo de revelar os prodígios de nossa terra” (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 208. Carta a José Veríssimo, datada de 24 de junho de 1904).

jardins, os gestos, as casas, os buquês, os rostos, a violência (BARTHES, *O Império dos Signos*, tradução de Leyla Perrone-Moysés, 2007, p.10).

O Japão é uma paisagem, não pode ser fotografada, mas coloca o autor na situação de escritura. Estar diante da paisagem abala, ou provoca a suspensão da presença, como nos diz Nancy. O sentido é transformado, revirado, questionado, almejado – mas ele não aponta para além do indefinível que a paisagem não cessa de propor. A suspensão da presença é também um tipo de *vazio de fala*; pode fazer com que o próprio aspirante à observação reflita sobre a sua posição, ou reflita sobre a possibilidade de presentificar, de trazer para escritura, de conformar a falta de sentido que a paisagem ilumina. Esse vazio, que abala as leituras anteriormente feitas, esse colocar-se diante da paisagem, sem nela encontrar o seu lugar, é o que impulsiona a escritura, o traçado, o esboço.

Se os ecos dos versos de Dante podem se fazer ler na dificuldade de narrar e se orientar em uma floresta absurdamente horizontal, há que se pensar que, assim como Dante, os viajantes que se embrenharam na floresta trafegavam como estrangeiros. Os viajantes que se embrenharam na Amazônia escolheram estar naquele cenário, mas precisavam de âncoras, molduras, montanhas ou linhas que orientassem o seu vagar. Por outro lado, tal como Dante entra e sai da floresta e do Inferno, Euclides, Michaux, Tastevin e tantos outros entraram nessa selva, e puderam entoar seus cantos com certeza de que existe um inferno, mas dele só participaram como testemunhas, como passageiros; a escritura pôde acontecer aí, no ir e voltar, não no permanecer.

No primeiro capítulo de *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben, pensando sobre os campos de concentração nazistas, tece seu argumento em torno do que torna uma pessoa testemunha. Ele observa que a palavra tem duas etimologias, *testis* e *superstes*. A primeira palavra faz referência a alguém que se põe como terceiro em um processo jurídico, quem faz um julgamento. A testemunha não poderia ser um terceiro, não lhe cabe julgar, pois não possui a isenção necessária para tal. A segunda “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso”⁶¹. Em grego, a

⁶¹ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, tradução de Selvino José Assmann, 2008, p. 27.

testemunha seria o *martis*, “mártir”, “testemunha”, palavra derivada do verbo *martireo*, significando “testificar”, “assegurar”.

Na composição de Agamben, montada com base nos livros de Primo Levi sobre os campos de concentração, a testemunha não pode ser quem morre, mas alguém que esteve perto da morte e que, por algum motivo, sobreviveu e teve condições de contar; os que foram ao inferno e voltaram, essas são as testemunhas. Elas testemunham por todos, mesmo por aqueles que pereceram, mas seu depoimento só pode ser, em essência, incompleto, pois atravessaram o evento até o seu final, mas não completamente. Testemunhar é estar, então, dentro e fora, no trânsito.

Poderíamos forçar a diferenciação entre o paisano e a testemunha. No caso dos viajantes aqui em questão, o paisano não poderia ser a testemunha, estaria mais na ordem da prova, do que foi visto. Quem testemunha é aquele que tenta trazer de volta o que foi experimentado na viagem, e esse presentificar de novo, ou tentar presentificar de novo, é o que produz a diferença, é o que conforma uma relação com a distância – é preciso lembrar de Nancy aqui, pois a paisagem interpela o viajante como uma impossibilidade de definir limites, de se orientar. Pode-se montar um quadro, definir uma escala, determinar um ponto de vista. Mas o momento de estar diante da paisagem traz à tona, invariavelmente, a dificuldade de se reconhecer dentro dela, e os viajantes tergiversam falando sobre a dificuldade de orientação.

Euclides da Cunha não poderia ser um *testis*. Envolvido em uma contenda entre o Brasil e o Peru, sua função era fornecer material para que se definisse a fronteira. Ele seria um *superstes*, viveu um evento, esteve na fronteira, viu quem lá morava e deu seu testemunho. Tastevin também é *superstes*, pois testemunha, encontra e dá notícia de quem estava nos confins da floresta. Ao mesmo tempo, como um padre, se comportava como um terceiro (*testis*) que amenizava conflitos e pacificava contendas oriundas da colonização.

Aquele que testemunha se transforma. Quem viu não é mais aquele que atesta, pois contar a experiência implica em diferença; deve-se reelaborar o vivido, recordar, construir de novo, criar. E nessa criação, que aqui se dá através da desterritorialização promovida pela paisagem e da escritura, torna-se outro:

Devir é se desterritorializar em relação ao modelo.
E quando Deleuze diz que numa linha de fuga há sempre traição, isso significa trair as potências

fixas, as significações dominantes, a ordem estabelecida – o que exige ser criador.

Quando se pensa a questão da literatura relacionando-a com o tema do devir, isto significa que escrever é um processo, uma linha de fuga: tornar-se diferente do que se é, como também pensava Foucault. E quanto Deleuze levanta a questão “O que se torna quem escreve?”, sua resposta é que, se escrever é tornar-se, trata-se de tornar-se outra coisa que não escritor, tornar-se estrangeiro em relação a si mesmo e à sua própria língua (MACHADO, *Deleuze, a arte e a filosofia*, 2009, p. 214-5).

Paisagem, pagãos e paisanos não se conformavam à ordem religiosa de Tastevin e ele constata apenas ruínas na superfície – vai tentar territorializar a paisagem, mas a desordem sempre emerge, traido o seu processo de mapeamento e classificação. Euclides quer descortinar os mistérios da Amazônia, mas o mistério promete estar sempre mais adiante, em um ponto em que ele não atingiu; é uma profundidade sempre traída pela própria superfície. Roberto Machado, através de Deleuze, afirma que escrever é tornar-se, é um processo em que se torna estrangeiro, é uma linha de fuga. E Deleuze, através de Foucault, propõe:

É a partir das “lutas” de cada época, do estilo das lutas, que se pode compreender a sucessão de diagramas ou seu re-encadeamento por sobre as descontinuidades. Pois cada um deles mostra como se curva a *linha do lado de fora* de que falava Melville, sem começo nem fim, linha oceânica que passa por todos os pontos de resistência e que faz rodar, entrechoca os diagramas, sempre em função do mais recente. (...) Daí a tripla definição de escrever: escrever é lutar, resistir; escrever é vir-a-ser; escrever é cartografar, “eu sou um cartógrafo...” (DELEUZE, *Foucault*, tradução de Claudia Sant’Anna Martins, 2013, p. 53).

Escrever, então, é um processo de luta, que coloca em confronto as pré-concepções e o que se testemunha. A escritura dos autores aqui em questão se monta em torno de uma experiência com um meio que

lhes é exótico, a linha do lado de fora, a superfície sem fim da floresta. O testemunho se constrói a partir de uma experiência que, em si, é única. Se a paisagem promove uma diminuição do sujeito que a observa, suas concepções também serão redimensionadas. Michaux comenta sobre o assunto quando esteve a vagar pelo Oriente:

Chego à Índia, abro os olhos e escrevo um livro. Os que se assombram me assombram. Como não escrever sobre um país que se apresenta com a abundância do novo e a alegria do reviver? E como escrever sobre um país onde se viveu por 30 anos, ligado ao tédio, à contradição, aos cuidados pequenos, às contrariedades, à rotina pessoal, e do qual já não sabemos nada? Fui exato agora em minhas descrições? (...)

O conhecimento não aumenta com o tempo. Faz-se omissivo às diferenças. A pessoa se acomoda, se entende. Já não se observa. Esta lei fatal faz com que os antigos residentes na Ásia, e as pessoas mais misturadas aos asiáticos, não sejam mais aptas a ter uma visão precisa e que um transeunte de olhos ingênuos possa, por vezes, colocar o dedo na ferida (MICHAX, *Un Barbaro en Asia*, 1986, p. 45 – tradução nossa⁶²).

Viajar pelo Oriente, no ano de 1931, promoveu em Michaux uma fluência escrita que ele alega não possuir com relação ao seu país. Seguindo sua argumentação, o conhecimento não aumenta com o tempo⁶³, uma vez que a vida cotidiana faz com que a faculdade de

⁶² Na versão em espanhol: "Llego a la India, abro los ojos, y escribo un libro. Los que se asombran me asombran. ¿Cómo no escribir sobre un país que se presenta con la abundancia de lo nuevo y en la alegría de revivir? ¿Y cómo escribir sobre un país donde se ha vivido 30 años, ligado al aburrimiento, a la contradicción, a los cuidados estrechos, a los reveses, a la rutina personal, y del que ya no sabemos nada? Ahora ¿he sido exacto en mis descripciones? (...) El conocimiento no progresa con el tiempo. Se hace caso omiso de las diferencias. Uno se acomoda, se entiende. Ya no se observa. Esta ley fatal hace que los antiguos residentes en Asia, y las personas más mezcladas a los asiáticos, no sean las más aptas para tener una visión precisa y que un transeúnte de ojos ingenuos pueda, a veces, poner el dedo en la llaga" (MICHAX, *Un Barbaro en Asia*, 1986, tradução de Jorge Luis Borges, p. 45).

⁶³ Se o conhecimento não aumenta com o tempo, isso reforça ainda mais a ideia do gesto impetuoso da produção escrita. Uma escrita não poderia melhorar,

observação dos paisanos e dos estrangeiros decline progressivamente, impede o olhar de permanecer livre. Por outro lado, aqueles que viajam podem se colocar diante do inédito, podem fazer voltar a experiência com todas as diferenças que isso implica. A percepção do exotismo dispara uma disponibilidade para o olhar, para o ouvir, para o tocar... estimula uma percepção da superfície, das sensações. Michaux vai associar diretamente esse tipo de percepção espontânea e sem esforço – uma percepção estética, no sentido etimológico da palavra – à produção escrita. O contato inspira e promove a *aisthesis* ou a própria literatura.

A percepção estética, potencializada pelo contato com a paisagem e com o pago de outros, posteriormente, se conforma como trabalho, como arte, como *poiseis*. Poderia também se conformar como *episteme*, como pensamento lógico e científico. Na ficção impulsionada pela *aisthesis*, como parece ser o caso das escritas motivadas pela viagem, cabe salientar que a percepção estética não seria somente um impulso inicial, mas um impulso que atravessa a escrita.

Nos artigos que Euclides publicara antes e depois da viagem ao norte, algumas diferenças são marcantes, como, por exemplo, entre “Contra os Caucheiros” (publicado primeiramente em *O Estado de São Paulo*, em 1904, depois reunido em *Contrastes e Confrontos*, de 1907) e “Os caucheros” (publicado em *À Margem da História*, em 1909). Enquanto em “Contra os Caucheiros” o autor alerta para o perigo de uma iminente guerra entre Brasil e Peru, profetizando que o domador do caucheiro será o jagunço, em “Os Caucheros” (notemos que, além do uso da palavra em castelhano, a palavra “contra” é suprimida) encontramos uma elaboração mais refinada, recheada de uma série de episódios presenciados pelo autor: um corpo mutilado e desnudo, abandonado em uma margem do rio; as incursões trivialíssimas que dizimavam completamente grupos populacionais são exemplos de descrições que só surgiram depois da viagem. Mesmo que os brasileiros não recebessem uma carga direta de responsabilidade sobre o que ali ocorria, o descaso e o abandono do governo em relação a tais

poderia apenas se compor de forma diferente cada vez que é retomada. Talvez por isso, Michaux não mude o seu relato ao revisitá-lo em 1945 e 1967, porque entende que a transformação do que foi dito significaria a composição de um novo relato e não um aprimoramento de um gesto que já estava completo. Sobre isso, o próprio Michaux comenta em seu prólogo de 1967: “Lo más que puedo es apartar, sacar, cortar, hacer algunas sisas, echar algo en un vacío de repente molesto, pero me está vedado cambiarlo o darle un nuevo viraje” (MICHAX, *Un Barbaro en Asia*, 1986, tradução de Jorge Luis Borges, p. 3).

localidades promoveria a impunidade; os caucheiros passam a condensar a capacidade de deslocamento na floresta, dando o impulso inicial tanto para o desbravamento, para a barbárie, como para a civilização e para a ruína – falaremos mais sobre isso no capítulo “A ficção do pago”.

Em Tastevin, podemos perceber um progressivo refinamento de suas impressões a partir dos artigos publicados depois da Primeira Guerra. Antes, seus artigos vinham ordenados pelo itinerário das viagens, e quase não há descrições da fauna e da flora; os rios recebem pouca atenção, a não ser quando é necessário que se relate algum impedimento de navegação. As curvas dos rios são contadas com pressa e as cabanas e postos habitados são descritos à medida que podem ser um pouso por uma noite ou uma referência para mais avançar. Depois da guerra, seus artigos começam a apresentar divisões temáticas – “fauna e flora”, “seringueiros”, “índios”, “navegabilidade” –, numa tentativa de sair do simples “relato de viagem” para a produção de artigos sobre as regiões visitadas; uma forma mais ordenada, almejando um rigor científico, cujas informações estivessem dispostas de maneira que pudessem ser utilizadas pela comunidade científica.

Os dois autores, então, como testemunhas, se encontram em um lugar estranho: a superfície líquida, barrenta e lisa, sobre a qual escrevem. Não podemos perder de vista, no entanto, que o próprio testemunhar implica em uma desterritorialização, sobre a qual se pode falar apenas do lado de fora, no limiar da superfície. A lacuna, o indizível, a incongruência, e a impossibilidade de testemunhar traem, constantemente, seus próprios testemunhos.

2.2 O Livro e o Álbum

Se há um desejo de viagem, há também um desejo de escritura. E nesse desejo desdobram-se diversos aspectos que merecem uma análise mais detalhada. Pensemos na Forma. Antes de se escrever, imagina-se como escrever. Em *A preparação do Romance*, Roland Barthes faz uma distinção entre o Livro e o Álbum, apresentando o livro como vemos abaixo:

O Livro é, em sua mais alta concepção (Dante, Mallarmé, Proust), uma representação do universo; o livro é homólogo ao mundo. Querer o Livro, “arquitetural e premeditado”, é conceber e querer um universo *Uno*, estruturado, hierarquizado (BARTHES, *A preparação do Romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 130).

O livro, em sua pré-elaboração formal, teria uma pretensão de abranger um todo, de dar a esse todo uma ordenação hierárquica. Por outro lado, o “*Álbum*”, à sua maneira, representa pelo contrário um universo não-uno, não hierarquizado, disperso, puro tecido de contingências, sem transcendência”⁶⁴.

Para Barthes, diante dessas duas formas, é possível recusar “essa dispersão, e por isso mesmo repelir o Álbum, o Diário, pois o Álbum é da ordem do ‘assim’, ‘do jeito que vem’, e implica, no fundo, que se acredite na natureza absolutamente contingente do mundo”⁶⁵. Ou pode-se “acomodar-se à glória dessa dispersão, dessa cintilação, recusando o mito do profundo oposto ao aparente”⁶⁶.

Uma vez que se escolhe escrever, é necessário, diz Barthes, decidir sobre a forma, a qual revelaria uma filosofia da composição ou seria a resposta à pergunta “em que acredito?”. Seguindo o seu argumento, Barthes afirma: “a ideia de Livro implica uma filosofia monista

⁶⁴ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 130.

⁶⁵ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 130.

⁶⁶ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 131.

(estrutura, hierarquia, *ratio*, ciência, fê, história); a ideia de Álbum implica uma filosofia pluralista, relativista, cética, taoísta etc.⁶⁷.

Tencionando o argumento de Barthes – ele mesmo reconhece que essa oposição entre livro e álbum é frágil, veremos adiante – em torno da produção dos autores que contemplamos aqui, façamos uma revisão de suas produções escritas, de maneira a refletir sobre as características formais de suas publicações.

O único livro de Tastevin, *La langue Tapihiya*, foi publicado em 1910, em Viena, “às expensas e cuidado da Academia Imperial do extinto imperio austro-hungaro”⁶⁸, como nos diz o próprio autor no prefácio à edição brasileira. Nesse prefácio, Tastevin nos informa sobre as razões que o levaram a publicar o livro em português:

A boa aceitação que teve no mundo científico, e o desejo de agradar aos meus amigos brasileiros, me levou a pedir a esse illustre corpo científico a licença de preparar uma edição portugueza da Grammatica e do Diccionario tupy. Foi-me gentilmente concedido o favor solicitado. O Director do Museu Paulista Dr. Affonso d’E. Taunay⁶⁹ se offereceu a custear o trabalho de

⁶⁷ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 131.

⁶⁸ TASTEVIN, *Grammatica da lingua Tupy*, 1922, p. 537.

⁶⁹ Os primeiros integrantes da família Taunay que chegaram ao Brasil são o pintor Nicolas-Antoine Taunay (1755-1830) e seu irmão, o escultor Auguste-Marie Taunay (1768-1824). Ambos participaram da Missão Artística Francesa, chefiada por Jean-Baptiste Debret (1768-1848) (para mais informações, cf. DEBRET, J.-B., *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, 1978; ou LEENHARDT, J., “Jean-Baptiste Debret: um pintor francês no Brasil imperial”, 2008). Nicolas-Antoine trouxe seus cinco filhos, que seguiram a carreira artística e intelectual do pai: Charles-Auguste Taunay (1791-1867) publicou o *Manual do Agricultor Brasileiro* (para mais informações sobre esse livro, cf.: ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. “Leituras de um manual agrícola oitocentista: Saberes e preconizações de um ilustrado no nascimento da nação brasileira”, 2009); Hippolyte Taunay (1793-1864) participou da expedição de Jean-Ferdinand Denis (1798-1890), com o qual publicou *Le Brésil, ou Histoire, mœurs, usages et coutumes des habitans de ce royaume*, em 1822 (cf. PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Imagens francesas do Brasil no século XIX: paisagens e panorama”, 2008); Aimé-Adrian Taunay (1803-1828) foi integrante da expedição Langsdorff, na qual morreu afogado tentando atravessar o rio Guaporé (cf.: COSTA, M.; DIENER, P. *Bastidores da Expedição Langsdorff*,

impressão, e o Padre Manoel Valencio d'Alencar, meu amigo e collega me ajudou no trabalho de tradução (TASTEVIN, *Grammatica da língua Tupy*, 1923, p. 537).

A edição⁷⁰ brasileira conta com a tradução do prefácio feito para a publicação francesa. Ali, o padre ressalta os aspectos inéditos de sua obra, afirmando que os autores que se debruçaram anteriormente sobre a língua Tupi não conseguiram desvendá-la a contento, conforme podemos ler na citação abaixo:

Digamol-o com franqueza: nenhum desses autores conseguiu descobrir o mecanismo, o segredo, tão simples e tão fácil, dessa bella língua, tanto no capitulo dos verbos, como no dos pronomes. Muito restava a fazer pois: salientar diversos pontos despercebidos, expôr noções novas,

2014); Theodore Taunay, publicou, em memória do irmão morto, *Idylles brésiliennes* (cf.: <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31436879r>>); e, Félix Émile Taunay (1795-1881), o Barão de Taunay, foi professor de Pintura e Paisagem da Academia Imperial, professor de D. Pedro II, e diretor da Academia Imperial de Belas Artes. Alfredo Maria Adriano d'Escragnolle Taunay (1843-1899), filho de Félix, honra o nome de sua família e seguiu atuante na política e na intelectualidade brasileira. Seu livro mais conhecido é *Inocência*, mas publicou outros livros, como *A retirada de Laguna*. Foi um dos fundadores da ABL, criando a cadeira número 13. Participou da Guerra do Paraguai como engenheiro militar, mas abandona sua carreira política quando a República é proclamada (para mais informações, cf.: <<http://www.academia.org.br/academicos/visconde-de-taunay/biografia>>). Seu filho, Affonso d'Escragnole (1876-1958), cursou a Escola Politécnica do Rio de Janeiro, tendo seguido uma carreira acadêmica e burocrática. Foi diretor do Museu Paulista a partir de 1917 e também foi membro da ABL, ocupando a cadeira número 1. Esse breve resumo que fizemos serve para demonstrar o engajamento da família Taunay tanto na documentação da paisagem brasileira, quanto na política imperial e republicana. (Cf. DIAS, Kelly Keiko Koti. “Affonso d'Escragnolle Taunay e a História como construtora da identidade nacional”, 2011; ANHENZINI, Karina. “Comemoração, memória e escrita da história: o ingresso de Afonso de Taunay no IHGB e a reintegração do pai”, 2011).

⁷⁰ Essa tradução foi publicada na “Revista do Museu Paulista” (São Paulo, tomo XIII), em 1923, dividida em três partes, a saber: “Gramática e vocabulário da língua tupi” (p. 537-579); “Vocabulário tupi-português” (p. 603-686) e “Nomes e plantas de animais em língua tupi” (p. 689-763).

asserções falsas a refutar e observações a rectificar.

Apresento hoje o resultado das minhas observações quotidianas, das minhas leituras, e das minhas confrontações. A confiança com que as apresento á crítica dos especialistas baséia-se unica e exclusivamente nas provas que as acompanham e me parecem irrefutáveis (TASTEVIN, *Grammatica da língua Tupy*, 1923, p. 539).

As considerações de Tastevin sobre o seu próprio livro demonstram a sua pretensão de ter revelado os aspectos estruturais da língua tupi. Como veremos posteriormente, esse livro foi bastante criticado em suas conclusões. Suas pretensões nos mostram uma perspectiva de que há um mistério escondido que precisa ser revelado, trazido à tona nessas concepções de Livro – a representação do universo, nos termos de Barthes – que ordenaram essa publicação.

Além desse volume, só temos artigos; eles saíram em várias revistas diferentes, em publicações que começaram em 1907 e se estenderam até 1955. O conteúdo dos artigos implicava na seleção, análise e reprodução de informações de acordo com o público receptor dos textos. Manuela Carneiro da Cunha, uma das editoras da obra de Tastevin no Brasil, em sua apresentação da coletânea de traduções de textos assinados pelo autor, comenta sobre a dubiedade de sua escrita, fato que ela atribui às características das convenções adotadas pelos meios em que ele publicou: “O Tastevin que se quer explorador ou linguista adota uma prosa totalmente diferente da do Tastevin missionário”⁷¹. Respeitando a divisão proposta pela editora dos artigos do padre no Brasil, teríamos dois grandes grupos das publicações de Tastevin: os artigos publicados em revistas apostólicas e os publicados em revistas não-apostólicas ou científicas.

Os textos destinados à comunidade católica foram publicados nas *Les Missons Catholiques*⁷²; *Annales Apostholiques*⁷³; *O Missionário*⁷⁴;

⁷¹ CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XVI.

⁷² Revista fundada em 1868, cujo objetivo principal era a propagação da fé, através da publicação de artigos sobre as missões realizadas pela Igreja católica. Em 1914, Tastevin publica ali o artigo “En Amazonie”; na mesma edição aparece o artigo “En Amazonie. Sur le Môa, aux limites extrêmes du Brésil et du Pérou”. Já depois da Primeira Guerra, em 1919, nessa revista, ele publica

*Bulletin de l'Oeuvre Apostolique*⁷⁵; *Amitiés Catholiques Françaises*⁷⁶ e *Le Lys de St. Joseph*⁷⁷. Nos artigos publicados nessas revistas, Tastevin dispõe informações sobre a população seringueira e indígena, seus costumes, censos, as circunstâncias envolvidas nas desobrigas, a execução das viagens e informações relativas à topografia dos rios visitados.

As publicações nas revistas científicas são mais numerosas. Tastevin publica nas revistas *Anthropos*⁷⁸; *Bulletins et Mémoires de la*

“Origines de quelques mots français empruntés à la langue tupy-guarany”. Em 1920, “Les indiens de l’Amazonie”. Em 1921, “Un course apostolique au fleuve Japourá-Caqueta”. Em 1922, dois artigos na mesma edição, um chamado “Amazonie” e outro chamado “Brésil. Dans la forêt amazonienne. Chez les ‘Singes à figure écarlate’”. Em 1924, ele publica seu último artigo da fase amazônica, “Chez les indiens du haut Juruá”. Ou seja, em dez anos, o padre publica nove artigos na revista.

⁷³ Revista fundada em 1886 pela Congregação do Espírito Santo. Em 1909, Tastevin publica o artigo “Une tournée de mission au Ménérua”. Em 1911, “Amazonie. Ce que nous faisons au pays des grandes fleuves”. Depois da Primeira Guerra, em 1920, “Le Baptême d’un hameau ‘Saint Joseph des Canamaris’”. Em 1922, “Une tournée dans le Bas-Juruá”. Em 1924, “Une scene d’incantation magique dans le Haut-Juruá”. Em 1925, “Les kachinawas Mangeurs de Cadavres”. Desde o primeiro artigo, em 1909, Tastevin publica seis vezes na revista.

⁷⁴ Tastevin publicou apenas dois artigos em um mesmo número (ano V, n.1) da revista *O Missionário*, de Tefé: “A necrophagia nos Cachinauas” (uma versão em português do artigo publicado em francês – “Les kachinawas Mangeurs de Cadavres” – em *Annales Apostoliques*, também de 1925) e “Os Índios da Prefeitura apostolica de Tefé”, de 1925.

⁷⁵ Em 1930, já depois de ter saído da Amazônia, Tastevin publica “Conférence à l’Oeuvre apostolique sur la Mission de Tefé”. O *Bulletin* foi fundado em 1873 como *Annales de L’Oeuvre Apostolique sous le patronage des Saint Femmes de L’Evangile*, torna-se em 1918, *Bulletin de L’Oeuvre Apostolique*.

⁷⁶ Depois de ter deixado a Amazônia, em 1931, Tastevin publica “Les fêtes brésiliennes du Christ Rédempteur”, nessa revista fundada em 1915, com o objetivo de “contribuer à rendre l’opinion mondiale favorable à la France”. A publicação existe até hoje (Cf. <<http://amities-francophones.catholique.fr/category/qui-sommes-nous-publications/>>).

⁷⁷ Em 1926, ano de sua saída da Amazônia, Tastevin publica “Sur les fleuves de l’Amazonie” na revista, fundada em 1889.

⁷⁸ *Anthropos* é uma revista de antropologia e linguística, fundada em 1906 por Wilhelm Schmidt. O nome da revista expressa seu propósito de publicação: o estudo das sociedades humanas nas suas dimensões culturais. A publicação ainda existe, sob a responsabilidade do Instituto Anthropos (cf.

*Société d'Anthropologie de Paris*⁷⁹; *La Géographie*⁸⁰; *Revista do Museu Paulista*⁸¹; *Journal de la Société des Américanistes*⁸²;

<<http://www.anthropos.eu/anthropos/>>). Tastevin publicou seis artigos nessa revista, a saber: “Deux notes philologiques sur les mots Tupana et Tapihiya de la langue Tupi”, em 1907; “Préface d’un dictionnaire de la langue tupihija, dite tupi ou néengatu”, em 1908; “De la formule de salutation chez les indiens du Brésil”, em 1909; “Le poisson symbole de la fécondité ou de la fertilité chez les indiens de l’Amérique du Sud”, em 1914; “La maison cabocle”, em 1915; “Noms génériques des Cours d’eau dans l’Amérique tropicale, avec une carte”, em 1927.

⁷⁹ Publicação fundada em 1859, os *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* tinham por objetivo dar notícia da atividade científica internacional no domínio da “história natural do homem”, compreendido como o estudo da origem e da diversidade da espécie humana (cf. <<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/bmsap>>). Aí Tastevin publicou dois artigos: “Note sur quelques mots français empruntés à la langue tupi du Brésil, au Galibi de la Guyanne, et à l’Aruac des Antilles”, em 1919 e, em 1920, “Quelques considérations sur les Indiens du Juruá”.

⁸⁰ A revista *La Géographie* é de responsabilidade da *Société de Géographie* francesa, fundada em 1821. Seu primeiro boletim sai em 1822 e desde então é reconhecido como um grande veículo de publicação de trabalhos universitários ou de escritores sobre as grandes questões da geografia contemporânea (cf. <<http://www.socgeo.org/la-societe/editorial/>>). Tastevin publicou, em 1920, “Le fleuve Juruá (Amazonie)”; em 1921, “Statistique du Japurá”; em 1924, “Délimitation des frontières du Brésil et du Pérou (d’une lettre)”, “La région de l’Autaz” e “Amazonie (d’une lettre)”; em 1925, “Le fleuve Murú: ses habitants, croyances et moeurs kachinaua” e “Le haut Tarauacá”; em 1927, “La région du Moyen Amazone ou Solimões (Brésil)”; em 1928, “Le ‘Riozinho da Liberdade’”; em 1929, “La delta du Japurá et Piuriny”. São dez publicações, incluindo mapas, artigos e fotografias, além do artigo que publica juntamente com Paul Rivet, em 1921, “Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá et des régions limitrophes”.

⁸¹ O primeiro número da *Revista do Museu Paulista* é datado de 1895 e publicado em 1897. A publicação é ligada ao Museu Paulista e pretendia ser um veículo para divulgar “estudos e estabelecer relações entre pares – cientistas e instituições, dando continuidade, por exemplo, a iniciativas anteriores, como as desenvolvidas pela Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (1886/1931) de mapeamento de território ou identificação de áreas com solo adequado às atividades agrícolas” (cf. BITTENCOURT, “*Revista do Museu Paulista* e(m) capas: identidade e representação institucional em texto e imagem”, 2012, p. 157). Tastevin publica “Gramática e vocabulário da língua tupi”, “Vocabulário tupi-português” e “Nomes e plantas de animais em língua tupi”, em 1922 e, em 1927, “A lenda do Jabuti” – todas essas publicações saíram na Revista enquanto Affonso de Taunay era diretor do Museu.

*L'Anthropologie*⁸³; *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*⁸⁴; *Revue de la Société d'Ethnographie de Paris*⁸⁵; *Revue Anthropologique*⁸⁶; e *Cahiers du monde nouveau*⁸⁷.

⁸² O *Journal de la Société des Américanistes* é uma publicação que existia em torno de “um corpo constituído de pesquisadores oriundos de áreas diversas reunidos em torno da *Société des Américanistes*. Esses mantêm contato através de reuniões e publicações regulares, no *Journal* que inicia sua publicação em 1896 (...). Essa mesma *Société* que funciona na base do voluntariado e conta com as anuidades dos sócios para funcionar, tem sua sede numa instituição pública: o Museu do Trocadéro que depende do Museu Nacional de História Natural (MNHM), recebendo subvenções do Ministério das Colônias e abriga as coleções americanistas [...] guardadas em expositores num corredor escuro do velho *Troca*” (CAVIGNAC, “O Americanismo visto do *Musée de l'Homme*: Etnografia e internacionalismo científico – o exemplo da Amazônia”, 2011, p.130). Cavignac ainda comenta: “O caráter amador e superficial das pesquisas realizadas no seio da *Société des Américanistes* até a Segunda guerra mundial é ressaltado de forma cruel por Eduardo Viveiros de Castro (1992:19): “O venerável *Journal de la Société des Américanistes* nunca ultrapassou as fronteiras da subespecialidade esotérica, onde arqueologia, linguística, antropologia e amadorismo esclarecido conviviam pacífica e obscuramente. Nenhuma monografia clássica, nenhum ensaio teórico relevante se refere privilegiadamente aos índios das terras baixas sul-americanas, vítimas de indigência antropológica” (CAVIGNAC, “O Americanismo visto do *Musée de l'Homme*: Etnografia e internacionalismo científico – o exemplo da Amazônia”, 2011, p. 131). Tastevin publica, juntamente com Paul Rivet, “Affinités du Makú et du Puináve”, em 1920, e “Les Langues arawak du Purus et du Juruá (grupe Arauá)”; em 1922, assume sozinho a publicação de “Les Pétroglyphes de La Pedrera, Rio Caqueta (Colombie), e, em 1923, “Les Makú du Japurá” (cf: <<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/jsa>>).

⁸³ A revista *L'Anthropologie*, de Paris, surgiu em 1890 e é publicada até hoje. É uma publicação sobre ciências pré-históricas e paleoantropologia. Tastevin publica apenas um artigo na revista, em 1923, “Les indiens Mura de la région de l'Autaz (Haut-Amazone)”.

⁸⁴ Oriunda de uma fusão entre a *Revue des traditions populaires*, fundada em 1885 por Paul Sébillot, e a *Revue d'ethnographie et de sociologie*, fundada em 1910 por Arnold Van Gennep, a *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* foi publicada entre 1920 e 1929, em dez volumes (cf. <<http://www.berose.fr/?La-Revue-des-traditions-populaires>>. Nessa revista, em 1925, Tastevin publica o artigo “La légende de Boyusu”.

⁸⁵ Na *Revue de la Société d'Ethnographie de Paris*, fundada pela *Société d'Ethnographie de Paris* em 1860, Tastevin publicou em 1928 o artigo “Communication sur les Indiens Katukina à la Société d'Ethnographie de Paris” e, em 1954, “Préparation et utilization du manioc dans la région du moyen Amazone et ses affluents”.

A maioria desses artigos aparece depois da Primeira Guerra. A ida de Tastevin à Europa, mesmo em serviço militar, teria facilitado o seu trânsito com pesquisadores franceses, principalmente com (e através de) Paul Rivet. Na bibliografia reunida por Manuela Carneiro da Cunha⁸⁸ sobre as publicações de Tastevin na Amazônia – bibliografia na qual me baseio – constam seis artigos de autoria de Tastevin e Rivet⁸⁹, além de um em que os dois escrevem com o padre Pierre Kok⁹⁰.

As viagens de descobrimento do padre eram fonte de informações que interessavam à rede de americanistas. Assim, através da publicação de seus artigos, Tastevin almejava receber prêmios por sua atuação em campo, sobre o que Manuela Carneiro da Cunha comenta:

Rivet percebeu que Tastevin poderia trazer uma contribuição importante à linguística do oeste amazônico brasileiro. A guerra mundial de 1914 a 1918 interrompeu os primeiros contatos, mas logo após o seu término, firma-se uma colaboração

⁸⁶ Na *Revue Anthropologique*, em 1955, Tastevin publica o artigo “Les merveilleux développements de l’agriculture toujours ‘pré-colombienne’ des indiens insoumis de l’Amazonie brésilienne”. A revista existiu entre 1911 e 1968, publicada pelos professores da *L’École d’Anthropologie de Paris*, filiados ao *Institut international d’anthropologie*.

⁸⁷ Em 1949, Tastevin publica o artigo “L’Hylea amazonienne” na revista *Cahiers du monde nouveau*, lançada em 1946 e que se tornaria posteriormente a revista *Monde nouveau paru*.

⁸⁸ A bibliografia reunida por Carneiro da Cunha teve por base a compilação do pe. espiritano Henrique Lennik, de 1986, e a compilação feita pelo pe. Berger, além de dados que ela mesma incluiu depois de suas pesquisas de arquivo.

⁸⁹ Rivet e Tastevin publicam, entre 1919 e 1924, o artigo “Les Langues du Purus, du Juruá et des régions limitrophes”, na revista *Anthropos*. Em 1920, publicam “Affinités du Makú et du Puináve”, no *Journal de la Société des Américanistes*. Em 1921, “Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá et des régions limitrophes”, na revista *La Géographie*. Entre 1927 e 1929, publicam “Les dialectes Pano du haut Juruá et du haut Purus”, na revista *Anthropos*. Em 1931, publicam “Nouvelle contribution à l’étude du groupe Kapanahua”, no *International Journal of American Linguistics*. Entre 1938 e 1940, publicam “Les Langues arawak du Purus et du Juruá (groupe Arauá), no *Journal de la Société des Américanistes*.

⁹⁰ Em 1925, Rivet e Tastevin publicam o artigo “Nouvelle contribution à l’étude de la langue Makú”, no *International Journal of American Linguistics*, junto com o padre monfortino Pierre Kok. O artigo se encontra disponível em: <<http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/463754>>. Acesso em abril de 2016.

entre Rivet e Tastevin, que consiste essencialmente em Rivet conseguir verbas para Tastevin, este lhe fornecer vocabulários indígenas e Rivet redigir, com base neles, uma série de artigos que assina juntamente com Tastevin, que confessa por escrito seu pecado de vaidade (CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrisier: algumas fontes espíritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XV).

Tastevin se queixava em seus textos da dificuldade logística e financeira para atingir os lugares em que os índios estavam. A parceria com Rivet aparentemente poderia resolver esse problema. Rivet era médico de formação e começou a se aproximar da temática indígena durante a sua viagem ao Equador na Missão Geodésica do Serviço Geográfico, que durou de 1901 a 1906. Ainda no Equador, participou de uma série de expedições de pesquisas arqueológicas na serra interandina, com o propósito de entender melhor o passado pré-colombiano da América. De fato, Rivet consagrou grande parte de sua carreira ao problema das origens do homem americano. Christine Laurière, uma das biógrafas de Rivet, que dedicou dez anos à pesquisas sobre esse eminente cientista francês, comenta que

a arqueologia representa, em seu percurso profissional, a fase intermediária entre a antropologia física e o estudo da vida material dos povos indígenas e a sua etnografia. Paradoxalmente, a arqueologia foi o ponto de equilíbrio que o levou a interessar-se pelas sociedades indígenas viventes, contemporâneas (LAURIÈRE, “Paul Rivet: hombre político y fundador del Museo del Hombre”, 2008, p. 485 – tradução nossa⁹¹).

O engajamento político de Rivet e suas concepções humanistas paulatinamente o desviam do viés racista da antropologia física e o

⁹¹ No original: “la arqueología representa, en su recorrido profesional, la interfase entre la antropología física y el estudio de la vida material de los pueblos indígenas y de su etnografía. Paradójicamente, la arqueología fue el punto de equilibrio que lo llevó a interesarse en las sociedades indígenas vivientes, contemporâneas” (LAURIÈRE, “Paul Rivet: hombre político y fundador del Museo del Hombre”, 2008, p. 485).

impulsionam em direção às pesquisas arqueológicas e à etnologia, ciência que, então, estava tomando seus contornos, com contribuições de outros renomados cientistas, tais como Marcel Mauss e Lévy-Burhl. Associado à *Société des Américanistes* desde 1907, permaneceu por muitos anos como secretário adjunto das publicações do *Journal de la Société des Américanistes*. A atividade política de Rivet aumentava os seus contatos e a correspondência com pesquisadores que estavam em campo, como nos conta Laurière:

Algumas das personalidades mais reputadas do americanismo publicaram no *Journal*. Além disso, Paul Rivet manterá com vários deles uma correspondência regular. Kaj Birket-Smith, Alexander Chamberlain, Jijon y Caamaño, Theodor Koch-Grünberg, Cestmir Loukotka, Curt Nimuendajú, Alfred Métraux, Erland Nordenskiöld, Paul Radin, Claude Lévi-Strauss, Jacques Soustelle, Robert Ricard, Paul Radin, Edward Sapir, Eduard Seler, William Thalbitzer, Max Uhle... são parte da impressionante lista de contribuintes. O *Journal* se abre para países como o Brasil, a Bolívia, a Colômbia, a América Central, e massivamente para a etnologia e para a linguística: sinal de sua notoriedade e de sua importância, a *Société* recebe cada vez mais obras para revisão e troca de revistas. De 24 em 1907, essas trocas passaram a 55 em 1920 (LAURIÈRE, “La Société des Américanistes de Paris: une société savante au service de l’américanisme”, 2009 – tradução nossa⁹²).

⁹² No original: “Quelques-unes des personnalités les plus réputées de l’américanisme publient dans le *Journal*. Paul Rivet entretiendra d’ailleurs avec plusieurs d’entre elles une correspondance régulière. Kaj Birket-Smith, Alexander Chamberlain, Jijon y Caamaño, Theodor Koch-Grünberg, Cestmir Loukotka, Curt Nimuendajú, Alfred Métraux, Erland Nordenskiöld, Paul Radin, Claude Lévi-Strauss, Jacques Soustelle, Robert Ricard, Paul Radin, Edward Sapir, Eduard Seler, William Thalbitzer, Max Uhle... font partie de l’impressionnante liste de contributeurs. Le *Journal* s’ouvre sur des pays comme le Brésil, la Bolivie, la Colombie, l’Amérique centrale, et massivement sur l’ethnologie et la linguistique: signe de sa notoriété et de son importance, la Société reçoit de plus en plus d’ouvrages pour recension et de demandes d’échanges de revues. De 24 en 1907, ces échanges passent à 55 en 1920”

O nome de Tastevin não aparece entre os nomes citados por Laurière. Ele, no entanto, publicou vários de seus artigos no *Journal*. Mesmo que a correspondência entre Rivet e Tastevin tenha sido curta, ele contribuía com Rivet em seu mapeamento das línguas e dos povos da América do Sul:

À partir de 1906, ele se põe a fazer uma revisão sistemática, ambiciosa e de longo fôlego, das classificações linguísticas em vigor na América do Sul. Ele se torna o mais eminente especialista em línguas ameríndias na França, colaborando no prestigiado manual dirigido por Marcel Cohen e Antoine Meillet, *Les langues du monde* (1924), escrevendo a primeira síntese em língua francesa no início do século XX sobre as “Langues américaines” (LAURIÈRE, “Paul Rivet (1876-1958), Le savant et le politique”, 2008 – tradução nossa⁹³).

As publicações conjuntas de Tastevin e Rivet são estabelecidas em torno das línguas faladas no sudoeste amazônico, área de atuação do missionário. Ele parece ter encontrado em Rivet um interlocutor apropriado tanto para o envio de informações como para obter alguma instrução no campo da antropologia. Rivet, como um político, que muitas vezes trabalhava nos bastidores, encontrando financiamento para pesquisadores, é importunado por Tastevin “em praticamente todas as cartas que lhe escreve para que este lhe obtenha condecorações várias. Rivet lhe consegue pelo menos duas!”⁹⁴ – uma do Ministério da Instrução Pública, em 1924, e outra em 1926, da Sociedade de Geografia. O missionário também publica artigos individualmente:

(LAURIÈRE, “La Société des Américanistes de Paris: une société savante au service de l’américanisme”, 2009).

⁹³ No original: “Dès 1906, il s’attelle à une révision systématique, ambitieuse et de longue haleine, des classifications linguistiques en vigueur en Amérique du Sud. Il devient le plus éminent spécialiste des langues amérindiennes en France, collaborant au prestigieux manuel dirigé par Marcel Cohen et Antoine Meillet, *Les langues du monde* (1924), en écrivant la première synthèse en langue française, au début du vingtième siècle sur les ‘Langues américaines’” (LAURIÈRE, “Paul Rivet (1876-1958), Le savant et le politique”, 2008).

⁹⁴ CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XV.

Publica mapas e descrições de vários rios – entre eles afluentes do Alto Juruá como o Muru, o Alto Tarauacá e o riozinho da Liberdade – que contêm também informações essenciais sobre as populações indígenas, sobre os seringueiros e padrões regionais. Os detalhados mapas de Tastevin, traçados com bússola nas múltiplas viagens de desobriga, ficaram, com justiça, famosos (CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XVI).

As relações de Tastevin e Rivet acabaram em 1946. Tastevin já estava como missionário na África e continuava suas pesquisas linguísticas, que lhe permitiram escrever o ensaio “Pequena Chave das Línguas Africanas”. Rivet⁹⁵ não apoia suas conclusões e o acusa de conservadorismo acadêmico.

Tencionando o argumento de Barthes em torno da produção de Tastevin, poderíamos dizer que há ali uma tendência ao álbum. Mesmo subordinado à hierarquia religiosa e com respostas que muitas vezes precediam as questões que encontrava em campo, a forma escolhida para transmitir suas experiências denota uma perspectiva contingente. Os seus artigos são resultado de encontros casuais e esparsos com alguns povos indígenas e comunidades seringueiras, de maneira que se têm informações sobre a ocupação de paisanos em determinados rios, num catálogo que poderia, com a progressiva expansão de suas viagens e sua longa permanência em campo, completar um quadro geral.

Se pensarmos que ele publicava artigos tendo em vista um mapeamento geral – lembremos do “Sobre o rigor da ciência”, de Borges – mesmo assim sua produção era essencialmente fragmentada, pois seus artigos eram publicados em várias revistas diferentes. Mesmo

⁹⁵ As relações de Paul Rivet com o Brasil não dependiam de Constant Tastevin. Como já foi dito, ele correspondia com outros etnólogos de campo, como Curt Nimuendaju e Koch-Grümbert. Rivet se torna amigo pessoal de Paulo Duarte, tendo vindo ao Brasil algumas vezes para fazer palestras, além de enviar arqueólogos para trabalhar nos sambaquis. O contato com Paulo Duarte faz com que Rivet publique na revista *Anhembi* e sirva como ponte para relações entre Brasil e França no campo da antropologia e da arqueologia. A revista *Anhembi*, inclusive, tem um número dedicado a Paul Rivet por ocasião de sua morte (cf. FRANÇA, “Paulo Duarte contra a correnteza: da pedra fundamental à origem vazia”, 2013. Ou DUARTE, *Paul Rivet por ele mesmo*, 1960).

a reunião de toda a sua produção é complicada, pois alguns de seus artigos são de difícil acesso (especificamente aqueles publicados no Brasil).

Assim, os artigos de Tastevin teriam um caráter de álbum, de uma escritura que se molda, principalmente em sua primeira fase, antes da Primeira Guerra, muito próxima do formato do diário. Mesmo depois da Guerra, quando seus artigos tomam uma feição de compêndio sobre os aspectos gerais de um rio e das populações que viviam ao seu redor, seus julgamentos, sua vaidade e seu monólogo religioso flertam com um impulso ordenador.

Sendo missionário, com longa permanência na Amazônia e conhecimento da região proporcionado por muitas viagens, Tastevin poderia almejar a composição de um livro, nos termos de Barthes, em que a sua crença religiosa trouxesse uma representação de um universo único, monológico. Ao mesmo tempo, a permanência do missionário na floresta foi longa, mas difusa, de maneira que ele ficou pouco em muitos lugares. Sendo assim, apesar de sugerir um caráter inédito e revelador das informações contidas em seus relatos, as relações que estabeleceu com seus informantes foram rápidas e superficiais. Ou seja, por mais que ele apregoe a profundidade de suas “escavações” na Amazônia, fez uma varredura da superfície. Ainda que ele não recuse “o mito do profundo oposto ao aparente”⁹⁶, como nos diz Barthes sobre o álbum, a própria dispersão de sua obra reitera extensão da superficialidade que alcançou.

Poderemos ver em “Atravessando as ruínas da fé” que, a despeito do caráter de álbum de sua produção -- numerosos artigos publicados em diversas revistas --, sua pretensão é a de responder com a religião à pluralidade de experiências vividas em campo. Em algumas circunstâncias, ele tenta fazer pesquisa científica, principalmente linguística e etnográfica, mas não consegue escapar de sua formação religiosa na redação de suas conclusões. Em suma, produz álbuns, mas almeja o livro.

No caso de Euclides da Cunha, poderíamos pensar que há, mais claramente, um impulso livresco. Mesmo antes de chegar à Amazônia, *Os Sertões* já se apresenta como um livro totalizador, que o assombra, tanto pelas ideias ali contidas, que se espalham pela paisagem amazônica, quanto pelo medo de não conseguir compor um novo

⁹⁶ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 131.

“sertões” na floresta. A esse livro, ele se dedicou com esmero, revisando as cópias impressas, e em vida, conheceu três edições de sua obra. Em carta a Agustín de Vedia, Euclides comenta:

A sua última carta deu-me, também, a notícia cativante, a encomenda de *Os Sertões*. Mas preciso dizer-lhe que não o mandei espontaneamente, porque aquele livro bárbaro de minha mocidade, monstruoso poema de brutalidade e de força – é tão distante da maneira tranquila pela qual considero hoje a vida, que eu mesmo às vezes custo a entendê-lo. Em todo o caso é o primogênito do meu espírito, e há críticos atrevidos que afirmam ser o meu *único* livro... Será verdade? Repugna-me, entretanto, admitir que tenha chegado a um ponto culminante, restando o resto da vida para descê-lo (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 384. Carta a Agustín de Vedia, datada de 13 de outubro de 1908).

Se Euclides considerasse *Os Sertões* como sua obra prima, depois dela, não lhe restaria senão a decadência. Era um livro escrito no fulgor de sua juventude, característica que não mais reconhecia em si – entre essa carta e a sua morte restariam apenas alguns meses. E o temor de não escrever outra grande obra está ali estampado: alguns críticos tomariam *Os Sertões* como sua única obra, mesmo que ele já tivesse publicado outros livros; porém, a forma dos seus outros livros é diferente da de *Os Sertões*. Para Barthes, *Os Sertões* entraria na ordem do livro, os outros seriam da ordem do álbum.

De fato, *Contrastes e Confrontos* foi montado a partir de textos que já tinham sido publicados como artigos de jornal. Ao que parece, a própria escolha dos artigos a se publicar teria sido feita pelo editor, talvez sob supervisão do próprio Euclides, como lemos nesta carta: “Um editor português (do Porto) resolveu reunir alguns artigos meus. Dei ao volume o título *Contrastes e Confrontos*. O trabalho está pronto em breve”⁹⁷. Nesta outra carta, Euclides dá a entender que o próprio título teria sido dado pelo editor:

⁹⁷ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 314. Carta a Firmo Dutra, datada de 30 de setembro de 1906.

Um editor português (com a mania do suicídio) reuniu uns vinte artigos meus, pespegou-lhes o título de *Contrastes e Confrontos*, pediu um prefácio ao Bruno – o fantástico Pereira de Sampaio⁹⁸ – e arranjou um livro que dentro de 15 dias aqui chegará. Não será bem um livro – mas agradeço ao Joaquim Leitão (o tal descabeçado) o pensamento. Tais artigos são uma espécie de filhos naturais do espírito, mais descuidados, talvez, porém às vezes mais dignos do nosso amor. Hei de mandar-te um exemplar (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 322. Carta a Escobar, datada de 31 de dezembro de 1906).

O editor português, Joaquim Antunes Leitão, era gerente da Empresa Literária Tipográfica do Porto. Nessa carta a Escobar, que era um dos grandes amigos e correspondentes de Euclides, em *Contrastes e Confrontos*, aparentemente, teria sido responsabilidade do editor a seleção dos artigos, o nome do livro e a encomenda do prefácio. Na “Nota Complementar”, que aparece na primeira e na terceira edição do volume⁹⁹, lemos:

Os vários capítulos de que se compõe o presente volume, são, em geral, artigos esparsos publicados no período de 1901-1904 em diferentes jornaes do Brasil.

As instancias de amigos do autor, que mui judiciosamente entenderam que estas joias litterarias não deviam ficar esquecidas nos periodicos onde tinham sido insertas, devemos a fortuna de poder apresentá-las, reunidas em volume, ao publico ilustrado de Portugal e Brasil. Ao Exmo. Sr. Dr. Euclides da Cunha agradecemos, penhorados, a deferencia que teve

⁹⁸ O escritor republicano português, José Pereira de Sampaio (1857-1915), usava como pseudônimo o nome Bruno, em homenagem a Giordano Bruno (cf. <<http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/rep6.html>>).

⁹⁹ Não consultei todas as edições do livro. A primeira edição está na Biblioteca Nacional e a terceira no Arquivo Nacional, onde pude verificar algumas transformações sofridas pelo livro que, em suas edições mais recentes, já não conta com a “Nota Complementar” e nem com o prefácio de Bruno Sampaio. Infelizmente não pude encontrar um exemplar da segunda edição para consulta.

para com a nossa modesta casa, preferindo-a para editora de *Contrastes e Confrontos*.

Porto, Dezembro de 1906.

Os Editores.

(CUNHA, E. *Contrastes e Confrontos*, 1913, p. 77).

Como podemos ler na nota acima, amigos do autor, juntamente com os editores, teriam selecionado estes artigos e teria cabido ao autor dar aval aos editores para publicação. Na primeira edição de *Contrastes e Confrontos* não temos o “Discurso de recepção” na Academia Brasileira de Letras que, na terceira edição, de 1913, aparece como o último artigo do volume. Uma vez que não foi possível ter acesso à segunda edição dessa obra, não podemos afirmar quando esse discurso passou a ser incorporado ao volume e se a sua incorporação teria partido de uma intenção do autor ou dos editores.

José Pereira de Sampaio, o Bruno, em seu prefácio, confirma que teria recebido a incumbência de prefaciar o livro, apresentando o autor, a quem já admirava desde a leitura de *Os Sertões*, ao público português:

Só por este motivo e com intuito de tal illucidação a meus conterraneos, é que eu acquiesci à honrosissima incumbencia que benevolamente me foi commetida, pois não me reconheço auctoridade para patrocinar perante os cultos quem, como o dr. Euclides da Cunha, de nenhum amparo carece, nem pelo que toca ao pensamento, autonomo, pessoal e proprio, nem pelo que diz respeito à forma litteraria, que é insignemente perfeita (SAMPAIO, J. In: CUNHA, E. *Contrastes e Confrontos*, 1913, p. 6).

Podemos concluir que a seleção de artigos não teria sido feita pelo autor, mas por ele avalizada; tem-se, então, a montagem de *Contrastes e Confrontos*. Na edição das *Obras Completas*, de Afrânio Coutinho, o prefácio foi suprimido e não há referência sobre quais edições teriam sido consultadas para a publicação.

Contrastes e Confrontos é qualificado por Euclides não como um livro, mas como produto de uma escrita mais descuidada, da qual o autor gostava. As diferenças entre *Os Sertões* e *Contrastes e Confrontos*, além de outros aspectos, passam por aí. Enquanto o primeiro livro foi submetido ao labor e dedicação próprios de uma escrita mais demorada,

em que a prosa se reunira de uma maneira mais coesa, o último, mesmo que tenha posteriormente tomado a forma de um livro, nasceu de uma escrita jornalística, de textos feitos para serem lidos separadamente e, por isso, sem coesão temática; são frutos de uma escrita mais apressada, sem o tempo necessário de revisão e maturação das ideias ali expostas, como Euclides comenta em carta a Agustín de Vedia: “Há dias enviei a V. Exa. um volume do meu último livro *Contrastes e Confrontos*, que tem o único valor de enfeixar artigos esparsos de três meses de jornalismo nos intervalos de minha engenharia trabalhosa”¹⁰⁰.

O outro livro de Euclides, *Peru versus Bolívia*, é também resultado de uma compilação de artigos publicados no *Jornal do Comércio*. Em carta ao editor português, Joaquim Antunes Leitão, Euclides comenta: “Breve enviarei a José Pereira Sampaio um livro (*Peru versus Bolívia*) que improvisei em um mês¹⁰¹ – e nessa ocasião saldarei com o meu bom padrinho, em Portugal, a minha velha dívida”¹⁰². Possivelmente, a dívida a se pagar era referente ao prefácio de *Contrastes e Confrontos* feito por Pereira de Sampaio. Em carta a Domício da Gama Euclides diz que esse foi um trabalho quixotesco:

Chegaram aí uns artigos, “Peru versus Bolívia”, que publiquei no *Jornal do Comércio*? É uma das minhas quixotadas. Constituí-me, por satisfazer à índole romântica, um cavaleiro andante da Bolívia, contra o Peru. Por quê? Talvez porque a Bolívia... é mulher. De qualquer modo, manda-me dizer a tua impressão sobre o lance (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 337. Carta a Domício da Gama, datada de 15 de agosto de 1907).

Mesmo que Euclides tenha sofismado em torno da defesa da Bolívia, forçosamente não poderia ter defendido o Peru. A posição diplomática do Brasil na contenda do Acre, à qual Euclides deveria se sujeitar, uma vez que era funcionário do Ministério do Exterior, tendo, inclusive, sido enviado à região em litígio, era favorável à Bolívia; o Brasil considerava que o território do Acre era originalmente

¹⁰⁰ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 379. Carta a Agustín de Vedia, datada de 27 de fevereiro de 1907.

¹⁰¹ Entre 09 de julho e 09 de agosto de 1907.

¹⁰² GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 334. Carta a Joaquim Antunes Leitão, datada de 04 de agosto de 1907.

pertencente à Bolívia e, por isso, ela poderia tê-lo cedido ao Brasil, como o fez. Nesse momento, no entanto, importa-nos que *Peru versus Bolívia* foi também fruto de publicações em jornal, ou seja, o livro é, assim como *Contrastes e Confrontos*, uma compilação de artigos. Por outro lado, *Peru versus Bolívia* possui uma coesão temática, uma vez que faz um apanhado geral das cartas geográficas produzidas no Peru sobre as suas fronteiras, chegando à tese final de que o litígio em torno da questão acreana não poderia ser levado a cabo por aquele país, uma vez que somente uma carta geográfica estendia os limites do Peru até as margens esquerdas do rio Madeira.

Na primeira edição de *Peru versus Bolívia*, consultada na Biblioteca Nacional, editada pela Typografia do Jornal do Commercio, em 1907, podemos ver que o livro contém dois mapas: Mapa I: esboço do Brasil com um enfoque na zona litigiosa e do território brasileiro do Acre e Mapa II: um estudo mais detalhado da zona litigiosa. Os dois mapas estão em preto e branco. O livro começa com uma epígrafe de Vitor Hugo: “... mais il est permis, meme au plus faible, d’avoir une bonne intention et de la dire”. Além disso, temos as “Notas adicionais indispensáveis” e o apêndice, que inclui os seguintes documentos: I- Protesta del Peru; II- Contra-protesta de Bolívia; III- Demarcação brasilio-boliviana no Madeira; IV- Demarcação definitiva no Javary (acta). O volume conta ainda com uma carta manuscrita de Euclides para seu amigo Coelho Neto, datada de 16 de novembro de 1903 e que foi editada por Galvão e Galotti na *Correspondência de Euclides da Cunha*¹⁰³.

Na segunda edição do mesmo livro, dirigida por Gilberto Freyre pela Olympio Editora, de 1939, com uma tiragem de apenas dois mil exemplares, temos ainda os dois mapas, sendo o primeiro colorido, a epígrafe, as notas adicionais e o apêndice. A edição vem acrescida da reprodução do artigo “Peru versus Bolívia”, de Oliveira Lima, publicado em *O Estado de São Paulo* em 16 de novembro de 1907, em que o autor faz uma resenha do livro:

O sr. Euclides da Cunha tem em si dois motivos de superioridade sobre o commum dos advogados de limites, que são sua proficiência profissional como engenheiro e a sua expressão empolgante como literato. Como engenheiro o lado technico, a

¹⁰³ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 189.

argumentação científica, a que um leigo é estranho ou que só pode utilizar como amador, oferece-lhe um terreno sólido sobre que assentar sua exposição política, evitando que ela se torne senão romantica, pelo menos puramente letrada. Como literato, o talento posto em semelhante exposição garante-lhe a somma de leitores que a aridez *physica afugentaria* (LIMA, O. In: CUNHA, E. *Peru versus Bolívia*, 1939, p. VIII).

A listagem desses detalhes de diferenças entre as edições, por mais enfadonha que possa ser para o leitor, mostra como *Os Sertões* parece ter sido considerado pelos editores a única obra de Euclides. Pois se temos acesso, por exemplo, às resenhas desse livro, tanto nas *Obras Completas*, como em volumes à parte (cf. *Juízos Críticos*), o cuidado nas edições dos outros livros do autor não se mostrou o mesmo¹⁰⁴. A resenha de Oliveira Lima, que citamos acima, atenta para uma contenda que tomou muito tempo e trabalho por parte de Euclides. O crítico, com efeito, faz um juízo muito pertinente do volume, ressaltando seu lado extremamente técnico, combinado com uma exposição sóbria de assuntos que, à época, exigiam muita delicadeza. E Euclides, em *Peru versus Bolívia*, faz uma defesa magistral da Bolívia no litígio que envolvia também o Brasil.

Há ainda uma outra edição de *Peru versus Bolívia*, consultada no Arquivo Nacional, que foi editada pela Livraria Francisco Alves, do Rio de Janeiro, também de 1907. Tal como a primeira e a segunda edição, essa edição brasileira contém os mapas, as notas adicionais e o apêndice, suprimindo apenas a epígrafe. Na edição das *Obras Completas*, organizada por Afrânio Coutinho, temos a epígrafe e as notas adicionais, mas não temos os mapas e o apêndice.

Talvez por causa dessa feição originalmente de cunho jornalístico tanto de *Contrastes e Confrontos* como de *Peru versus Bolívia*, Euclides da Cunha não se dê por satisfeito e suspeite que sim, os críticos teriam razão, e ele só publicara um único livro. Depois de *Os Sertões*, ele teria se tornado um autor de artigos:

¹⁰⁴ *Os Sertões* ganhou uma nova edição crítica, organizada por Walnice Nogueira Galvão, em 2016. Além de reproduzir as páginas das cadernetas de campo e imagens de Flávio de Barros, fotógrafo do conflito de Canudos, a publicação ainda reúne uma extensa fortuna crítica (cf. <<http://www.ubueditora.com.br/os-seratoes-edicao-comemorativa.html>>).

Que saudades do meu escritório de folhas de zinco e sarrafos, da margem do rio Pardo! Creio que se persistir nesta agitação estéril não produzirei mais nada de duradouro. Já fiz dois livros e não sei sair [*sic*] e ainda sou o autor, dos quantos artigos depois dos *Sertões*! (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 357. Carta a Escobar, datada de 08 de abril de 1908).

Claramente insatisfeito com a sua produção depois de seu grande livro, ele acusa a existência tumultuada e instável como responsável pela dificuldade de escrita. À época, o autor se dedicava à produção de um livro sobre a Amazônia que, como dissemos anteriormente, teria inspiração em *Paraíso Perdido*, de Milton. Mas o caso é que *À Margem da História* foi publicado postumamente e também com a utilização de artigos publicados em jornais: “Rios em abandono” foi publicado em 1908 no *Almanack Brasileiro Garnier*, com o nome de “Rio abandonado (o Purus)”; “Da Independência à República” foi publicado em 1906 na *Revista do IHGB*; “Brasileiros” foi publicado em 1907 no *Jornal do Comércio*; e “Martín García” foi publicado com o título de “Martín García, Juicios Criticos”, em 1908, em um volume organizado por Agustín de Vedia em Buenos Aires; no mesmo volume, sai o artigo “O primado do Pacífico”. Ou seja, dos doze artigos (ou capítulos) do livro, sete seriam inéditos.

No livro *À Margem da História*, de 1909, consultado na Biblioteca Nacional, editado pela Livraria Chardron do Porto, não há prefácio ou apêndice que nos informe melhor como teria sido feita a sua edição. Na segunda edição, de 1913, da mesma casa editorial, lemos o seguinte esclarecimento:

Quando se procedia à composição deste livro, feita sobre o original, a morte, tragicamente, abruptamente, veio roubar-lhe o carinho desvelado, que o autor lhe prestava na sua revisão, atenta a nova grafia da Academia Brasileira. Não podendo portanto ser totalmente feita pelo malgrado escritor, julgamos que a edição nada sofrerá em relação à grafia, não só pela orientação comunicada por Euclides da Cunha, mas também pela acurada atenção prestada à obra depois do fatal acontecimento, que tanto nos contristou. O malgrado escritor reconheceu o cuidado havido,

pois que na última carta¹⁰⁵ que nos dirigiu, datada de 25 de Julho de 1909, diz assim:

“Recebi ontem as provas do livro e hoje as devolvo revistas. Como verão, a nova grafia da Academia continua a perturbar-me grandemente na revisão. Devo aceitá-la por coerência; mas na realidade atraído por tantos afazeres, não tive tempo ainda de exercitá-la.

As minhas próprias cartas denotam esta desordem gráfica. Em geral, obedeço por hábito. É feição antiga. Felizmente o revisor de V.S. não procede mecanicamente, como quase todos; é realmente homem inteligente, e acautelado – como o demonstram as últimas provas que recebi...”

Os editores.

(CUNHA, E. *À Margem da História*, 1913, p. 26)

Nem a carta de Euclides nem o esclarecimento dos editores nos elucidam os critérios que teriam levado à seleção de tais artigos para a publicação desse livro. Na primeira parte, “Terra sem História (Amazônia)” há uma coesão dos temas abordados em torno da paisagem amazônica; o artigo “Judas-Ahsverus” aparece como excerto, o que corrobora a hipótese de que esse texto não entraria na compilação, conforme discutiremos adiante no capítulo “A ficção do pago”. A segunda parte do livro, “Vários Estudos”, a escala da argumentação de Euclides aumenta, e os textos versam sobre a América e o Pacífico. A terceira parte, “Esboço de história política”, volta-se o foco para o Brasil e os eventos históricos que aconteceram entre a independência e a proclamação da República. Na última parte, “Estrelas indecifráveis”, temos um artigo sobre astronomia e profecias bíblicas.

Sabemos da existência de um projeto de publicação de um livro, aos moldes do *Paraíso Perdido*, como lemos anteriormente nas explicações dadas em cartas pelo próprio autor. Esse projeto não se concretizou e *À Margem da História* versa sobre a Amazônia apenas em sua primeira parte. Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha comentam sobre uma versão manuscrita desse livro:

¹⁰⁵ Esta carta encontra-se também na compilação feita por Galvão e Galotti (cf. GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 417. Carta aos srs. Lello & Irmão, Livraria Chardron, Porto, datada de 25 de julho de 1909).

Na *Green Library da Universidade de Stanford*, seção *Special Collections*, há um caderno de tamanho escolar, com capa, sem pauta, com letra miúda mas legível, sem autor nem título geral, sem numeração de páginas e sem data, catalogado sob o nome “*À Margem da História/ Mss Codex 0002*”.

Indicado gentilmente por Mary Louise Pratt, professora da New York University, trata-se, sem dúvida, de um manuscrito de Euclides da Cunha, com versões preliminares de capítulos do livro de mesmo título, publicado postumamente em 1909 (ALMEIDA, M.; CARNEIRO DA CUNHA, M. “Em primeira mão”, 2009. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/em-primeira-mao>>. Acesso em outubro de 2016).

Conforme nos atestam os autores, o manuscrito contém estudos preliminares para o livro, além de outros três artigos que não foram incluídos na publicação final: “O último bandeirante”, “Regatão Sagrado” e “Alma Brasileira”. Uma vez que o autor participou das correções das provas, imaginamos que ele teria selecionado os textos a serem publicados e, possivelmente, teria abandonado (ou adiado) o projeto de escrever um livro vingador sobre a Amazônia, conforme ele confessa em carta que pretendia “vingar a Hiloe maravilhosa de todas as brutalidades das gentes adoidadas que a maculam desde o século XVIII”¹⁰⁶.

O livro organizado por Hildon Rocha, *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*, editado pelo Senado Federal em 2000, faz um cotejamento das primeiras edições das obras euclidianas, mas toma como base a *Obra Completa* organizada por Afrânio Coutinho. No intuito de reunir toda a produção euclidiana sobre a Amazônia, o organizador seleciona artigos que versam sobre essa temática em *Contrastes e Confrontos*, em *À Margem da História*, em *Peru versus Bolívia* e no Relatório da Comissão Mista que, na *Obra Completa*, recebe o título de “Rio Purus”. Além disso, temos uma entrevista, que fora publicada no *Jornal do Comércio*, em 29 de outubro de 1905; o artigo “Fronteira Sul do Amazonas, questão de limites”, que é um comentário ao livro, do mesmo título, de Manuel Tapajós e fora

¹⁰⁶ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 266. Carta a Coelho Neto, datada de 10 de março de 1905.

publicado em *O Estado de São Paulo* em 14 de novembro de 1898; o prefácio do *Inferno Verde* e o artigo “Entre os seringais”, publicado na revista *Kosmos* em 1906.

Sobre esse último artigo, cabe comentar que Plácido de Castro escreve um relatório em 1906, apresentado ao então Ministro da Justiça, Augusto Tavares de Lyra, no qual afirma:

Fomos nós, entre outros, quem lhe prestou o maior contingente para o trabalho depois publicado.

Em outubro de 1905, a bordo do vapor Rio Branco, da Companhia Amazônia, teve o Dr. Euclides da Cunha a franqueza de nos confessar a sua alheação dos nossos costumes e, nessa ocasião, pediu-nos, lhes forcessemos algumas informações, ao que nos promptificamos em acceder ao seu pedido, escrevendo em sua própria carteira de notas uma ligeira monographia, onde procuramos discriminar, sem preocupação de forma, a vida do singelo industrial – o extrator da borracha. Mais tarde vimos as nossas despretensiosas notas publicadas no *Kosmos*; vinham, então, revestidas de flores de estilo, numa linguagem burilada e castiça, mas, muito a pesar nosso, profundamente truncadas e extremamente adulteradas. Torceu-nos por completo o Dr. Euclides da Cunha as nossas informações para vir despertar a piedade do público com as vivas cores do quadro em que pretende descrever o proletariado, os indivíduos desfigurados, os cadáveres ambulantes torpemente explorados pelos proprietários – cruéis esbanjadores dos desgraçados seringueiros –. Só o nosso croquis da caprichosa distribuição das estradas de seringa escapou ileso à maldade do ilustre escritor (CASTRO, Plácido. “Relatorio apresentado ao exmo. snr. dr. Augusto Tavares de Lyra”, 1907, p. 17).

Mesmo que não se possa confirmar a acusação de plágio feita por Plácido de Castro, a forma desse plágio diz respeito à torção que Euclides teria realizado, tanto nas palavras quanto nos argumentos. De fato, para Euclides os padrões são os grandes exploradores, enquanto para Plácido de Castro, “proprietario e seringueiros são realmente

“indignadamente explorados”, mas pelo Governo Federal”¹⁰⁷. A prosa euclidiana enxertou “flores de estilo” nas notas de Castro, transformando os seringueiros em cadáveres ambulantes – voltaremos a esse assunto no capítulo “A ficção do pago”.

Resta-nos, ainda, comentar o “Relatório da Comissão Mixta Brasileiro Peruana de Reconhecimento do Alto Purus”, publicado pela Imprensa Nacional do Rio de Janeiro em 1906. O relatório é bilíngue, com exceção das “Notas Complementares”. Na edição da *Obra Completa*, Afrânio Coutinho comenta em nota sobre a edição:

Foram suprimidos, apenas, os primeiros parágrafos, relativos à organização e às instruções recebidas dos Ministros das Relações Exteriores de ambos os países, bem como as cartas geográficas, os desenhos topográficos, os quadros estatísticos e grande parte dos dados numéricos, que perderam sua atualidade e que nenhum interesse oferecem para o leigo (COUTINHO, Afrânio (org.). “O rio Purus”, 1966, p. 681).

Notemos que as supressões feitas pelo editor, e pelas edições seguintes, tal como a do Senado Federal, seguem um padrão diferente do que temos em *Os Sertões*. Enquanto esse livro segue sendo reeditado, cada vez com mais apuro em relação às edições corrigidas, as erratas, os mapas e os desenhos, o mesmo cuidado editorial não acontece na obra amazônica de Euclides. Não existe, por exemplo, uma edição das suas notas de campo, feitas durante a viagem ao rio Purus. A sua carta do Purus também não foi incluída em nenhuma edição póstuma. Essa falta de cuidado editorial está presente inclusive nos prefácios, resenhas e artigos que acompanhavam as primeiras edições de *Contrastes e Confrontos* e *Peru versus Bolívia*, como vimos acima.

Através dessa análise das publicações de Euclides, poderíamos dizer que o formato Livro, segundo a proposição de Barthes, teria sido alcançado somente em *Os Sertões*, uma vez que os dois livros posteriores são originários de publicações em jornais; sobre o livro póstumo não temos muitas informações de como foi editado, além de algumas menções em cartas a um livro sobre a Amazônia que teria outro título (e possivelmente outro formato). Os três livros, então, se aproximariam do formato do Álbum, onde vemos textos não

¹⁰⁷ CASTRO, P. “Relatório apresentado ao esmo. Snr. Dr. Augusto Tavares de Lyra, 1907, p. 18.

hierarquizados, muitas vezes independentes uns dos outros, originários de publicações dispersas e sob a influência de contingências da época.

Devemos considerar, no entanto, que os artigos publicados nos livros posteriores a *Os Sertões*, mesmo tendo o formato do álbum, não escapam de uma aspiração livresca. Em vários artigos, seja em *Contrastes e Confrontos* ou em *A Margem da História*, a aspiração a uma resposta única, a uma solução e uma conclusão definitiva em relação aos assuntos sobre os quais o autor se debruça é visível. Em suma, apesar de sua produção ter tomado o aspecto formal do álbum, seu conteúdo continua tendendo ao livro, tal qual Barthes o pensa em *A preparação do romance*.

Nesse sentido, as produções de Tastevin e Euclides se aproximam: os dois autores produziram diversos artigos, que posteriormente foram compilados em livros. A forma é a do álbum, mas o conteúdo e a pretensão de universalidade lhes garantem uma natureza livresca. Talvez isso seja mais perceptível nos artigos de Euclides: apesar de ter estado menos tempo na Amazônia, o conteúdo de seus textos quer atingir uma compreensão geral daquela paisagem, e dos paisanos nos seus pagos, na intenção de, pelo menos textualmente, integrar a Amazônia ao resto do país. Tastevin é mais cuidadoso, tecendo comparações entre os paisanos e pagãos e a ocupação dos pagos, restringindo-se à descrição dos numerosos encontros pontuais para paulatinamente desenhar as cenas de um quadro geral.

Como dissemos anteriormente, o próprio Barthes afirma que a oposição entre livro e álbum é frágil. Para o crítico francês, quando pensamos nessa oposição a partir do devir da obra – como é nosso caso aqui, inevitavelmente – a tendência é que mesmo os livros tendam a se tornar álbuns. Para explicar melhor esse ponto, Barthes cita Valéry:

“É estranho como a passagem do tempo transforma toda obra – portanto, todo homem – em fragmentos. Nada de inteiro sobrevive – exatamente como na lembrança, que não é mais do que cacos e só se torna precisa através de falsidades”. O Livro, de fato, está fadado a tornar-se destroços, ruínas erráticas; é como um torrão de açúcar derretido na água: certas partes se achatam, outras permanecem de pé, eretas, cristalinas, puras e brilhantes (BARTHES, *A preparação do Romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 133).

A grande maioria dos textos dos autores que estudamos aqui nasceu no contexto de publicações em periódicos; são curtas, datadas, pontuais. Feitas para serem lidas concomitantemente com outros textos de outros autores, sobre outros assuntos; estão imersas em edições sobre as quais se acumularam muitos outros textos e edições. Nosso trabalho implica em resgatar o contexto dessas publicações, mas também os retira desse contexto – nada de inteiro sobrevive, trabalhamos com cacós, ruínas erráticas, textos recortados. Barthes, com efeito, nos diz: “O que resta do Livro é a *citação* (no sentido muito geral): o fragmento, o relevo que é *transportado* alhures. (...) O que vive em nós, do Livro, é o Álbum: o Álbum é o *gérmen*; o Livro, por mais grandioso que seja, é apenas a *soma*”¹⁰⁸.

Uma vez que o nosso trabalho aqui é o trabalho de crítica, que, diante das obras a se analisar, fragmenta, arruína e reparte, assumimos, de antemão, que selecionaremos passagens, relevaremos alguns textos, mergulharemos em imagens... não pretendemos trazer uma resposta final e única, de formato livresco, para as obras dos autores aqui estudados. Contemplaremos alguns aspectos: a escritura, a paisagem, as cenas com os paisanos, as relações com o pago e com o país, mas exploraremos os textos implodindo-os, restaurando a sua forma de álbum. Como Barthes nos diz:

Escritura: liberdade vertiginosa. Essa liberdade de prática entra em conflito com a fantasia da obra, que é afirmação do desejo: a fantasia “lança” a obra, fazendo “vê-la”, “brilhar” ao longe como uma miragem; mas, naturalmente, já que não passa ainda de uma fantasia, o que é preciso ver não é a obra real: é, ao longe, uma imagem global, um tom, ou então pedacinhos de obra, aspectos, inflexões (BARTHES, *A preparação do Romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 148-9).

Impulsionados pelo conselho barthesiano, vamos nos debruçar sobre “pedacinhos” das obras dos autores, que podem nos trazer miragens: são pequenos aspectos, torrões de açúcar ainda não dissolvidos na água. Para refletir sobre a escritura dos autores, tomamos duas imagens para explorar mais detidamente: a do “triste poeta pelo

¹⁰⁸ BARTHES, *A preparação do Romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 134.

avesso”, em Euclides da Cunha, e a do “atravessando as ruínas da fé”, em Constant Tastevin.

3. Capítulo 1: Atravessando as ruínas da fé

Nossa proposta neste capítulo é nos dedicar à escritura de Tastevin. Mesmo que ele tenha tentado, em sua carreira, contemplar tanto a ciência como a religião, não é possível colocar a religião e o caráter missionário de seus textos em segundo plano. Como veremos nas páginas seguintes, o olhar de Tastevin sobre a floresta, e sobre as localidades onde encontra diferentes paisanos, é moldado por seu trabalho e formação religiosos.

Como falamos na introdução, Manuela Carneiro da Cunha propõe uma divisão dos artigos do padre de acordo com as revistas em que ele publicou, criando uma distinção entre as publicações em revistas missionárias e as em revistas científicas. Porém, durante as viagens, como se faria distinção entre “o missionário” e “o etnólogo” ou “o linguista”? Enquanto o linguista e o etnólogo variavam ao sabor das circunstâncias, e dependiam do tipo de encontro que ele tinha com os indígenas, o lado missionário era independente das circunstâncias.

A questão aqui não seria tanto discriminar as personalidades do padre. Ele dispunha de suas estratégias em campo, atuando como missionário, linguista e etnólogo, fazendo (talvez) uma separação mais rigorosa de suas observações durante a escrita, numa estratégia editorial que reunia informações de acordo com o público almejado; esse jogo duplo (ou triplo...) que se escancara ao se observar o conjunto de suas publicações, torna-se ainda mais interessante ao se levar em conta que a distinção entre as competências referentes a cada uma das “personalidades” do padre é fluida e coloca questões de limite: que tipo de informações são próprias para um texto destinado à comunidade católica? Essas informações não possuem também um viés antropológico? Que tipo de informações são próprias para um texto destinado à comunidade científica? Em que medida faz-se uma separação interessada do que informar e onde? Orientaremos nossa exposição pela divisão feita por Manuela Carneiro da Cunha, de maneira a verificar sua procedência.

Num primeiro momento, uma vez que o nosso foco é a sua escritura, nos deteremos sobre o missionário -- ser linguista ou ser etnólogo são circunstâncias posteriores, movidas pelo interesse de reconhecimento em outras áreas, pelo contato com Paul Rivet, e até pelo reconhecimento de que, como padre, com uma longa permanência na Amazônia – foram mais de duas décadas – ele tinha acesso a

informações e experiências que eram desconhecidas para os estudiosos da região.

No ensaio sobre Sto. Inácio de Loyola, Barthes reflete sobre a combinação entre o exercício religioso e a escrita: “A Literatura, cuja função é mundana, não é compatível com a espiritualidade; uma é enviesada, ornamental, velada, a outra é imediata e despida: por esta razão não se pode ser ao mesmo tempo santo e escritor”¹⁰⁹.

Se a literatura é incompatível com a espiritualidade, a vida espiritual deveria ser capaz de desnudar e clarificar os seus ornamentos. Se não se pode ser santo e escritor, não duvidaríamos da compatibilidade entre ser escritor e pregador. Porém, não poderíamos dizer que o escritor Tastevin é um pregador, tal como diríamos de Antônio Vieira, por exemplo. Cabe perguntar, então, utilizando a terminologia de Barthes: em que medida a pregação religiosa de Tastevin favoreceu a sua escrita? Se o conteúdo de seus textos não é religioso, quais são os recursos da literatura – enviesamento, veladura e ornamento – que competem em sua construção?

Entre Inácio de Loyola e Tastevin, ou mesmo entre Tastevin e Antônio Vieira, há um abismo de diferenças, a começar pela filiação a ordens religiosas diferentes: enquanto Loyola participou da fundação da Companhia de Jesus no século XVI e Vieira foi um grande pregador jesuíta no Brasil no século XVII, Tastevin entrou para Congregação do Espírito Santo (que existia desde o início do século XVIII) em 1900. Ainda sim, os três são membros de duas ordens católicas dirigidas para o cuidado dos pobres e para a difusão da palavra de Cristo. Loyola escreve os *Exercícios Espirituais*, um manual prático para que o exercitante se confronte com o próprio pecado e, através da meditação e da oração, se coloque diante da misericórdia divina. Antônio Vieira se esmera na composição de seus sermões, instrumentos argumentativos e poéticos para a pregação da fé. Os textos de Tastevin, por sua vez, não eram instrumentos para vivência ou difusão da fé, mas relatos motivados pelas viagens evangelizadoras, que não estavam presos somente ao universo religioso, como veremos adiante.

Os espíritanos chegaram à Amazônia em 1885, com o objetivo de trabalharem principalmente na formação sacerdotal. Depois de uma

¹⁰⁹ Na versão em espanhol: “La literatura, cuya función es mundana, no es compatible con la espiritualidad; la una es sesgo, ornamento, veladura, la otra es inmediatez y desnudez: por esta razón non se puede ser al mismo tiempo santo y escritor” (BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, traducción de Alicia Martorell, 2010, p. 54).

passagem por Belém e Manaus, os missionários se instalam em Tefé. Quando Tastevin chega à Amazônia, “É um homem com alguma formação filológica que chega e que começa a aprender nheengatu, a língua geral. No entanto, essa formação filológica e filosófica convive com preconceitos e clichês do catolicismo ultramontano e missionário da época”¹¹⁰.

As notícias apostólicas, os relatórios de viagens, os artigos em revistas acadêmicas europeias e os mapas eram os moldes de sua produção textual. Seus artigos denotam características das convenções adotadas pelos meios em que os publicou: não havia espaço para extensos parágrafos detalhando paisagens, longas digressões ou descrições minuciosas de espécies de plantas ou bichos. Nos espaços reservados à publicação de seus artigos, o padre deveria ser direto e surpreendente, de maneira a cativar seu público e angariar fundos para novas viagens e novas pesquisas.

O missionário fazia grandes viagens, que cobriam vastos territórios em pouco tempo. Para o exercício do sacerdócio nessas regiões, ele dependia de conjunturas políticas locais, aspecto que analisa em seus relatos:

Os grandes padrões são em geral elogiados e Tastevin tem suas lealdades divididas entre o cientista que almeja ser e o missionário que precisa do apoio dos seringalistas. Apesar desses vieses, os acontecimentos que narra falam por si, e frequentemente a história que contam está na contramão do relato oficial (CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XVII).

Vejamos, então, alguns dos artigos publicados por Tastevin em revistas apostólicas, tentando deles depurar imagens para refletir sobre a sua escritura. O primeiro artigo sobre o qual nos deteremos é “Na Amazônia (Viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo)”, publicado em 1914 na revista *Les Missions Catholiques*.

¹¹⁰ CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, pp. XII.

3.1 As publicações em revistas apostólicas

“Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”

Segundo o levantamento que fizemos, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo” é o primeiro artigo publicado na revista *Les Missions Catholiques* e é um dos primeiros artigos do padre; antes dele, conseguimos levantar apenas sete artigos publicados em outras revistas¹¹¹. A orientação do texto acontece de acordo com o deslocamento realizado nessa viagem, começando em Tefé e terminando em Cruzeiro do Sul. Anuncia-se, logo no primeiro parágrafo, que se escrevia a bordo de um vapor, na descida do rio, quase chegando de volta a Tefé. Talvez por ser o seu primeiro artigo para a revista, o texto é bem elucidativo, trazendo informações sobre as dificuldades da viagem e a dinâmica econômica da região:

Toda a região sofria de uma extrema escassez. Só havia para comer mandioca e feijão, e essa alimentação modesta ameaçava se esgotar. Em certos lugares não havia nem açúcar nem café, o que deve parecer surpreendente no centro do principal produtor de café do mundo; mas é preciso lembrar que esta é uma das regiões por excelência produtoras da borracha, onde todos os braços estão ocupados com a extração da goma. Tudo o que se come, tudo o que se bebe, tudo o que se veste é importado pelos vapores fluviais dos grandes centros de comércio, Manaus e Belém. De modo que quando, por uma razão ou outra, os vapores não chegam no tempo previsto, o espectro da miséria imediatamente aparece.

¹¹¹ Em 1907, Tastevin publica “Deux notes philologiques sur les mots Tupana et Tapihiya de la langue Tupi”; em 1908, “Préface d’un dictionnaire de la langue tupihija, dite tupi ou néengatu”; em 1909, “De la formule de salutation chez les indiens du Brésil”; em 1914, “Le poisson symbole de la fécondité ou de la fertilité chez les indiens de l’Amérique du Sud”, todos na revista *Anthropos*. Em 1909, publica “Une tournée de mission au Ménérua” e em 1911, “Amazonie. Ce que nous faisons au pays des grandes fleuves”, na revista *Annales Apostoliques*. Em 1914, no mesmo número da *Les Missions Catholiques*, ele publica “En Amazonie” e “En Amazonie. Sur le Môa, aux limites extrêmes du Brésil et du Pérou”.

Meu caráter sacerdotal me valeu não sofrer demais, pois tinham comigo todas as considerações. De resto, eu me havia prevenido antes de deixar o vapor que nos havia trazido. Pude até prestar um serviço a uns pobres diabos, que premidos pela fome e não ousando mendigar, vinham noturnamente aplacar suas crises de fome na minha canoa. Que tenham tido bom proveito! (TASTEVIN, “Na Amazônia”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65).

A dificuldade para obtenção de artigos de primeira necessidade aparece muitas vezes nos textos de Tastevin. A fome, que assolava a região, também atinge o padre. No trecho acima, ele explica porque, em uma região economicamente ativa, as pessoas são rondadas pelo temor da fome. Devido ao ciclo de vazante e cheia dos rios, as dificuldades de trânsito e transporte eram frequentes. Por ser padre, ele tinha um tratamento diferenciado nas localidades visitadas, o que lhe garantia comida, como ele mesmo comenta: “Quanto a mim, fui excelentemente tratado. Soube mais tarde que, na ocasião de minha passagem, o diretor havia matado suas últimas galinhas, seus últimos patos e duas grandes tartarugas que ele guardava para momentos de desespero”¹¹².

Na segunda parte do artigo, Tastevin conta sobre sua resolução de “visitar um afluente da margem direita do Tejo, onde nenhum padre havia penetrado e onde se encontravam algumas famílias com crianças ainda pagãs”¹¹³. A viagem se deu por terra, através da “cadeia de colinas argilosas que separa a bacia do rio Juruá e do rio Tarauacá”¹¹⁴. Nos três dias em que a travessia aconteceu, a chuva não parou e o padre, usando uma batina que pesava em seus “ombros como uma armadura de aço”¹¹⁵, passou fome e afirma: “Nunca chafurdei tanto na lama em minha vida”¹¹⁶ e ainda: “Também nunca levei tantas quedas”¹¹⁷. Depois

¹¹² TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65.

¹¹³ TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65.

¹¹⁴ TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65.

¹¹⁵ TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65.

¹¹⁶ TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65.

de tantas dificuldades e privações, finalmente chega às margens do igarapé Paraná, quando descreve:

Fiz o efeito de um fantasma: as pessoas não queriam acreditar nos seus olhos.

Um padre aqui! E nesse estado! É preciso coragem e ambição!

Essa última reflexão me entristeceu; mas essa pobre gente, não tendo outro móvel para suas ações além do interesse, não podem¹¹⁸ crer que se possa agir por simples dedicação (TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 66-7).

A imagem que um padre deveria ter certamente não combinava com o seu estado naquela situação. Por causa da comoção que teria causado nas pessoas, ele atribui a si mesmo o efeito de fantasma. A palavra “fantasma” deriva de *phaino*, *phós*, “luz”, derivada do grego, *phainein*, verbo que significa “fazer brilhar, fazer aparecer, fazer visível, fazer conhecer; indicar, revelar; pressagiar, denunciar; parecer, mostrar”. Desse verbo temos derivado o substantivo neutro *phántasma*, que traz a acepção de “visão, sonho, aparição; fantasma, espectro, aparência”. No latim, fantasma tem um significado parecido: “ser imaginário, falsa aparição, visão, fantasma, espectro”.

Para chegar a um ponto tão remoto era preciso coragem e ambição, como fica demonstrado pelo discurso direto atribuído aos paisanos pelo padre. Se havia um tom ambicioso em sua aventura, esse tom não vem explicitado pelo próprio padre, mas pelos outros que reconheceram nessa missão tal característica. Para diluir o peso da suposta constatação dos paisanos, o padre diz ter se entristecido com essa reflexão. Quem se movia por interesse e ambição eram os outros, não ele, que era dedicado e comprometido com a missão evangelizadora.

Mas, ao tergiversar sobre a ambição que se poderia identificar em tal aventura, talvez a ambição fique ainda mais explícita. A fagulha de seu interesse não estava somente no batismo daquelas crianças pagãs. O

¹¹⁷ TASTEVIN, “Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 65.

¹¹⁸ O erro de concordância é da tradução. No original: “Je fis l’effet d’un fantôme: les gens n’en voulaient pas croire leur yeux” (TASTEVIN, “En Amazonie”, *Les Missions Catholiques*, 1914, tomo XLVI, p. 21).

batismo era sua obrigação como missionário, mas tamanho deslocamento, em circunstâncias tão penosas, era uma forma de impressionar os seus fiéis e também impressionar os seus leitores com a sua dedicação e comprometimento. Estamos mais próximos, assim, da concepção barthesiana de viagem etnográfica: aquela da exploração puxada pelo desejo, a que se deve acrescentar ao menos uma dose de interesse.

Como vimos na primeira citação desse artigo, o espectro da fome ameaça retornar ocasionalmente, como uma realidade que já estivera entre os paisanos daquela região e poderia voltar em determinadas circunstâncias. Se pensarmos na auto-caracterização de Tastevin como um fantasma, poderia se dizer que o espectro ronda e retorna, enquanto o fantasma aparece, assusta e não volta mais?

Vejam os como Tastevin desenvolve a sua relação com a região e seus paisanos num outro artigo publicado no mesmo tomo da revista (tomo XLVI), dessa vez sobre a sua viagem ao rio Moa, que foi feita no final do mesmo ano, em 1913. O artigo é muito mais extenso que o primeiro, sendo também ordenando pelo deslocamento da viagem.

“No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”

Quando estive em Cruzeiro do Sul, no início do ano de 1913, o padre acertara com os patrões do rio Moa a realização da desobriga para o final do ano, de maneira que ele fez primeiro a desobriga no rio Tejo, nos meses iniciais de 1913, retornou a Tefé, e voltou a Cruzeiro do Sul em novembro. O padre descreve – sem dele fazer um juízo aberto – o regime de semiescravidão que se observa no modo de produção local; trabalha com essa contingência, inclusive, para que tenha organizada a desobriga, feita de maneira a contemplar a população que vivia no entorno de rios principais: na subida, angariava os fiéis e na descida parava para realizar os sacramentos. Como vimos na afirmação de Manuela Carneiro da Cunha, ele dependia dos patrões para ter a desobriga realizada. É o que o próprio Tastevin confessa na passagem abaixo:

é moralmente impossível ao padre ir de uma choupana até a outra ministrar os sacramentos. O serviço religioso só pode, portanto, ser feito na casa do patrão, que reúne para esse efeito todo o seu pessoal no dia marcado pelo missionário.

Isso causa uma certa despesa e um certo desconforto, já que não só o pessoal perde vários dias de trabalho quando vem de longe; mais ainda é necessário dar de comer e alojar todo mundo, e isto gratuitamente: dar de comer porque aqui, desde que não se pode caçar nem pescar, o único homem que tem provisões é o patrão, logo isto não deve durar muito tempo; alojar porque geralmente a casa do patrão está longe de qualquer outra residência. Frequentemente a multidão é tão grande que não há sequer a metade do lugar para que todos possam esticar as suas redes sob um abrigo habitável. E então, só há uma solução: passar a noite dançando para resistir ao sono. Era portanto natural que o padre consultasse os padrões do Moa a respeito da visita projetada e o seu parecer motivado fez com que a viagem fosse adiada para o fim do ano (TASTEVIN, “No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 73).

O trabalho do padre, como podemos ver, se concentra nos barracões, normalmente localizados nas margens dos rios. Não havia necessidade de se embrenhar no meio da floresta, como lemos na passagem sobre o igarapé Paraná; o missionário transita pela superfície, nas margens dos seringais. Além disso, ele trabalha com pressa, pressa para chegar, ministrar os sacramentos, pressa para sair. Como vimos na citação acima, ele tinha consciência da logística necessária para a realização das desobrigas: o deslocamento dos fiéis e a permanência nos barracões em condições excepcionais, o que resultava, muitas vezes, em uma mistura de missa e dança. Se, num primeiro momento, Tastevin aparentemente compreende as razões dessa mistura sacrílega, depois, no mesmo texto, ela é execrada:

– A missa, disse-lhes eu – não é um espetáculo ao qual se assiste para se distrair ou para adormecer os arrependimentos sem ter feito penitência. É um sacrifício do qual se deve participar pela oferenda ou pela comunhão, sobretudo quando não temos sequer, uma vez por ano, a chance de assisti-la, como é o caso de vocês. Vocês preferiram a embriaguez sensual da dança da noite às alegrias espirituais da comunhão; não pode haver aliança

entre Jesus Cristo e o demônio. Não estou nem um pouco contente com vocês, e não rezarei missa nestas condições.

Eles foram embora um pouco decepcionados (TASTEVIN, “No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 97).

Tastevin exerceu sua autoridade sacerdotal nessa situação: sem cerimônia, dissolveu o propósito que reunira ali aquelas pessoas, castigando-as. Os seringueiros foram embora um pouco decepcionados, talvez não muito decepcionados porque, ao menos, puderam aproveitar a embriaguez sensual da dança. Decepcionante é a conclusão da situação, pois, sabendo dos arranjos que eram necessários para a sua passagem, o padre se nega a realizar o que tinha o levado até ali.

Como não tinham onde dormir, os seringueiros dançavam a noite toda e participavam da missa de manhã. Além disso, o proprietário do barracão onde a missa aconteceria tinha “preparado uma grande festa por causa do batismo planejado para o seu filho adotivo”¹¹⁹. O que antes era condição para realização da missa, passa a ser motivo para que ela não aconteça. Não pode haver aliança entre Jesus e o demônio, diz o padre; mas o que ele esperava que os seus fiéis fizessem? Dormissem ao relento, sem acomodação adequada? Permanecessem em silêncio enquanto estavam todos reunidos numa circunstância em que haveria uma festa? Provavelmente, essas pessoas que atendiam à missa eram conhecidos, vizinhos ou parentes, e tinham, naquela ocasião, oportunidade de estarem juntos. Quer dizer, se não fosse pela missa e pelo batismo, aquelas pessoas estariam em casa. Assim, para que o planejado acontecesse, a embriaguez sensual da dança aconteceria, como o padre já afirmara no início de seu artigo.

Nas comunidades visitadas por ele no rio Moa, há muito não se via um padre e quando, finalmente, um aparece, ele não recebe seus fiéis de braços abertos, mas os acusa de viver na heresia e no pecado. Essa situação provoca conflitos, já que os seringueiros não aceitam serem assim excluídos da comunidade católica; o padre é questionado, desafiado. Em certa ocasião, o conflito atinge o seu ápice, quando um homem resolve dar-lhe uma sova porque ele se recusava a permitir que uma criança fosse apadrinhada por pessoas em débito com as funções na

¹¹⁹ TASTEVIN, “No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 96.

igreja. Depois desse conflito e da missa não realizada por conta da dança na noite anterior, o padre se diz “atravessando as ruínas da fé”¹²⁰. De fato, pelas próprias circunstâncias da migração dos nordestinos e do abandono e da miséria que ali se instalaram, a ruína se torna uma imagem frequente na descrição dos seringais. A fé dos ribeirinhos, mesmo que nunca tenha sido propriamente construída pelos moldes litúrgicos da Igreja católica, compõe-se, para Tastevin, de um palimpsesto de instrumentos e práticas, assumindo um aspecto arruinado. O padre, porém, cumpre à risca o seu dever, vem com a sua fé construída e bem alicerçada por anos de estudo; por outro lado, os seringueiros, mesmo dotados de uma fé arruinada, mantêm a tenacidade de sua fé.

Se o padre exige a retidão dos fiéis a despeito dos caminhos tortuosos pelos quais a fé chegou até eles, essa exigência não se volta para ele mesmo. Ele viaja para batizar, rezar a missa, casar, mas a sua viagem é fracassada, pois ele se nega a fazer o que tinha o levado até ali. Ele acusa a ruína, mas não se cobra por não ser capaz de construir alicerces para uma cristandade praticante, como podemos ver no comentário abaixo:

Doze apóstolos mudaram a cara do mundo. Se os nossos 52 católicos praticantes do Moa souberem desempenhar bem o seu papel, eles farão triunfar um dia Nosso Senhor no território banhado por este pequeno rio perdido no fundo do Brasil. O que é necessário para isto? É necessário que o padre não os abandone, que ele os visite, os fortaleça, os encoraje todos os anos. Quando o rebanho é bem cuidado, os lobos permanecem longe. Mas quando está só, como se defenderia? Nossa gente não tem conhecimento suficiente para fazer respeitar a sua fé e confundir o erro. Quando um sofista a ataca, fica sem responder, com a dúvida no coração. A fé de muitos deles já naufragou; mas ainda há bastantes destroços e um missionário zeloso e capaz conseguiria certamente reanimar as cristandades, com a condição de que se estabeleça perto deles, em Cruzeiro, por exemplo (TASTEVIN, “No Moa, nos limites

¹²⁰ TASTEVIN, “No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 96.

extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niyemi Campanário, p. 103-4).

No relato dessa viagem, Tastevin demonstra preocupação com a condução da catequese na região do Juruá. Ele sugere a criação de uma base em Cruzeiro do Sul, onde o padre estaria mais perto de seu rebanho e poderia ministrar os sacramentos com uma regularidade maior. Seu discurso se constrói com alusões às parábolas e ao trabalho apostólico, prevendo uma estratégia de conquista bélica dos fiéis, mas não se sabe quem seria o agente desses verbos. Poderia ser ele a cuidar do rebanho, assim como poderia ser um outro missionário.

A fé dos seringueiros naufragara, diz o padre, e seus destroços ainda são visíveis, podendo compor novamente uma religião coesa. O missionário só vê ruínas, desvios, heresias. Crianças pagãs, padrinhos pagãos, casamentos sem sacramento. Distantes da sede das práticas cristãs, os habitantes da região não tinham outro caminho a não ser exercer a fé ao seu modo, sem padre, sem Igreja, sem missa: adaptando a crença à necessidade diária da vida. Não é possível esperar um padre para realizar um casamento; as crianças nascem independentemente de batismos; o fluxo de distorções do credo cristão à região vem mascarado como legítimo.

O padre atravessava as ruínas da fé, atingia seus confins, ia aonde nenhum padre tinha ido; a partir das ruínas se poderia reerguer uma fé que já teria sido fundada, mas que devido à falta de cuidado dos próprios representantes da Igreja, se esfacelara. Porém, ao contemplar as práticas religiosas de seus pretensos fiéis, ele se restringia a observar, relatar os casos aos seus superiores e, sem se sentir obrigado ou condicionado a acolher aquelas pessoas com misericórdia; o cristianismo chega através do padre na forma do castigo.

Ao negar-lhes a missa, eles ficaram somente com a dança, com a embriaguez sensual, com o demônio. Se os destroços foram reconhecidos, como reanimar-lhes a cristandade? Negando a missa, negando os batismos? Nessa circunstância, poderíamos dizer que o padre contribui com o arruinamento da fé. Compreende e não compreende as necessidades locais para realizar a missa; menospreza os esforços dos fiéis para participar da desobriga e vai embora — através dele se percebe um cinismo corrosivo. De fato, atravessou as ruínas da fé.

Se o padre é aquele que viria para iluminar, para dissolver as trevas, ele não consegue fazer com que a fé que viera promover deixe de assombrar. Quando ele se nega a realizar a missa, os destroços da fé

permanecem na superfície. O padre por ali passa somente para acusar, sem que sua fé mova o seu desejo de reunir aqueles destroços – tudo é superfície: a fé do padre, que não ilumina, mas impõe uma sombra passageira; a fé dos seringueiros que, mesmo depois de uma noite passada na embriaguez da dança, se aprestam para receber a missa de manhã.

Como resultado de sua viagem, em um mês, visitando os ribeirinhos do rio Moa, consegue o seguinte resultado: “Ministrei 52 batismos, celebrei doze casamentos, distribuí a santa comunhão a 55 pessoas e preguei vinte vezes. Cinquenta e cinco confissões numa população de 1.200 almas, de que um terço poderia ter aproveitado a minha passagem: isto indica apenas dez por cento de católicos praticantes”¹²¹.

O padre reconhece o fracasso de uma de suas missões, mas esse fracasso é atribuído somente aos fiéis. Ele não fracassara, pois a sua viagem ao rio Moa não estava restrita ao resultado da pregação; o motivo oficial era fazer a desobriga no rio Moa, que não havia sido visitado por nenhum missionário francês. Ele reportava à Congregação do Espírito Santo a situação de sua prelazia, produzindo documentos que serviriam para orientação de outros missionários e para orientação das estratégias de atuação da própria Congregação. Além disso, temos como resultado o artigo publicado, em 1914, na revista *Les Missions Catholiques*, um pequeno censo populacional, e a coleta dos pontos cartográficos que posteriormente seriam somados a outros, obtidos em outras viagens, para a composição do “Mapa do alto Juruá”, traçado a bússola pelo padre, produzido entre 1908 e 1925 e publicado em 1928, na revista *La Géographie*.

Missão e Omissão

Atingir um rio ainda não visitado onde se encontravam crianças pagãs é a missão de uma dada ocasião. Note-se que a razão final da difícil aventura é o batismo das crianças, mas o meio – o rio, o caminho – é igualmente importante. É uma soma conveniente: a exploração que resultará na catequese. Um domínio territorial somado a um domínio populacional. A missão do padre parece se dividir nestas duas frentes: a da exploração, ou meio de se atingir o fim, e a da catequese. Mas para que as duas frentes sejam contempladas, é necessário que o fim se

¹²¹ TASTEVIN, “No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 103

esgote em si mesmo: uma vez batizadas aquelas crianças, não há mais razão para se aventurar de novo naquelas paragens. Sempre existem mais rios e regiões mais remotas para conhecer – o padre segue atravessando as ruínas da fé.

A missão de Tastevin aproxima-se do sentido etimológico da palavra “missão”, derivada do verbo latino *mitto*, *-is*, *-ere*, *mīsi*, *missum*, que traz o sentido de “deixar ir”, “deixar partir”; “largar”, “lançar”, “atirar”. Mas em sentido figurado esse verbo também pode trazer o sentido de “omitir”, “silenciar”, “pôr de lado”. E ainda: “enviar”, “mandar”. Do verbo são derivadas as palavras *missiō*, *-ōnis*, substantivo feminino, que quer dizer “despedida”, “libertação”, mas também “envio”, “fim”, “conclusão”; “missionário”, em que se junta o sufixo *-ário* ao verbo, e tem como referência aquele que trabalha para divulgar. A palavra “missa” também tem sua origem no particípio desse verbo, consolidando-se através da expressão *missa est*, que quer dizer a “palavra”, ou “a oração ter sido enviada”; ou ainda, “ação de deixar ir ou de enviar”; “arremessar”, “atirar”.

Todas as palavras derivadas do verbo *mitto* trazem um sentido de movimento, geralmente com o transporte de alguma coisa. A missão da palavra de Cristo não deixa de ter seu significado atrelado a uma dimensão bélica que passava pela conquista e pela cristianização. Ao mesmo tempo, temos o verbo *omittō*, que tem quase o mesmo significado, talvez com uma dimensão bélica não tão forte, que se consolida no sentido de “renunciar”, “abandonar”, “deixar escapar”, “omitir”. A palavra “omissão”, originária também de *omittō*, com as mesmas desinências de *mitto*, tem um sentido parecido: “deixar partir”, “deixar ir”, “largar”; e em sentido figurado, “omitir”, “renunciar”, “abandonar”, “deixar de lado”. Seu particípio passado forma o adjetivo *omīssus*, *-a*, *-um*, com o significado de “negligente”, “descuidado”.

A palavra “pregador” possui uma acepção parecida com “missionário”, porém com um sentido mais amarrado com enviar a palavra. Deriva de *praedīcō*, *-as*, *-are*, *-aui*, *-atum*, “proclamar”, “publicar”, “elogiar”, que origina a palavra *predicador*, *-oris*, “pregoeiro”, “arauto”, “preconizador”. O pregador, então, é aquele que proclama a palavra de deus, mas não necessariamente sai para fazê-lo, enquanto o missionário é aquele que partiu para enviar a palavra. O missionário estaria entre a ação de lançar ou renunciar, atirar ou omitir, atacar ou deixar partir, enviar ou passar em silêncio.

Sob esse viés, uma das diferenças fundamentais entre a obra de Loyola, de Vieira e de Tastevin se faz visível: os exercícios espirituais de Loyola tentavam fazer com que a palavra divina fosse incorporada à

vida dos fiéis; “e o verbo se fez carne e habitou entre nós”, como prega o evangelho de João. A palavra deveria se materializar e se converter em práticas diárias de devoção e fé. Quando Tastevin atravessa as ruínas da fé, sua palavra não se torna carne, é fantasmática, missionária, paíra sem se materializar, transita entre o lançamento e o silêncio, pelo menos para os seus fiéis, tratados com negligência. Ele atravessa os pagos, realizando as desobrigas sem se deter, com omissão, desobrigando os fiéis e a si mesmo da dedicação religiosa. Sua coragem e ambição são expostas nesse efeito de fantasma ao atravessar as ruínas da fé.

O espanto provocado pela aparição de Tastevin no igarapé Paraná permanece na superfície de seu próprio texto, “pois aquilo que o fantasma impõe é o escritor tal como podemos vê-lo em seu diário íntimo, é *o escritor menos sua obra*: forma suprema do sagrado: a marca e o vazio”¹²². Sua passagem mantém a ambiguidade entre o atirar, o lançar, mas também do deixar ir, do pôr de lado, do silêncio, do omitir. É uma marca essencialmente vazia. Como um fantasma, Tastevin oferece aos fiéis uma religião inacessível, que não poderá ser praticada como se almejaría, uma vez que ele próprio, em aparições surpreendentes e rápidas, assombra seus possíveis fiéis sem alicerçar as bases de uma prática religiosa condizente com os moldes da Igreja católica¹²³.

Por outro lado, as informações, que ele colhe através de seus informantes, são transportadas para um outro meio, a escrita, para uma outra língua, o francês, para outro continente, a Europa. As ruínas da fé, testemunhadas pelo padre, são paisagens pelas quais se atravessa, assim como o próprio trabalho do padre como catequizador é essencialmente arruinado pelas condições em que acontece. A sua obra religiosa é vazia, mas possibilita a sua passagem; o padre viaja, visita, aparece, e disso sobra a marca, a escrita: “cria-se assim um espaço duplo, desencaixado, escalonado, no seio do qual uma voz (...), como no andamento de uma

¹²² BARTHES, *Roland Barthes por Roland Barthes*, tradução de Leyla Perrone-Moysés, 2003, p. 92.

¹²³ Tastevin reconhece em alguns momentos a falta de condições para o exercício da fé cristã nas regiões por onde passa. Além dos problemas relativos à atuação dos chefes da catequese, que permaneciam na capital, seus serviços por vezes ficavam sem pagamento: “Apresentei-me ao intendente geral de todos os barracões do Tejo, mostrando a ele as ordens de pagamento que os seus clientes me haviam dado para me remunerar pelos meus serviços. Ele declarou que não podia me pagar. Essa conclusão, que eu havia previsto, tornou, penso eu, minha viagem mais meritória. (TASTEVIN, “Na Amazônia, viagem ao alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W.B. Almeida, p. 68).

fuga, se coloca em posição de *indireto*: algo *se trança*, e é, sem caneta nem papel, o começo de uma escritura”¹²⁴.

Poderíamos dizer que esse efeito de fantasma de Tastevin, atuando superficialmente como padre, mas com ambições acadêmicas, lhe dá essa posição indireta, torta, promove a sua escritura. Tanto as suas ações quanto a sua escritura estão fortemente ligadas com o movimento, com o transporte, com o envio, com a omissão e a veladura. São os ornamentos lançados em seus textos. Se ele fosse somente um padre, lidando com as dificuldades da pregação, ou se ele fosse somente um etnólogo de campo, colhendo material para oferecer aos antropólogos de gabinete, ele assumiria uma posição única, monológica; a atuação como missionário, mas com ambições acadêmicas, torna a sua prosa ambígua, pois ainda que tente se comportar como “cientista” em determinados textos, o seu caminho missionário é o fundamento de sua própria ficção.

Como se pode ver até agora e como dissemos na introdução, o trabalho de Tastevin está mais ligado ao mapeamento dos pagos e à catequização dos seringueiros e dos índios, pagãos e paisanos. Quando Tastevin se diz atravessando as ruínas da fé, reconheceria o caráter arruinado dos locais por onde transitou. Os seringueiros trazidos do nordeste, criando uma relação com o pago em que estão agora; os índios dizimados ou expulsos de seus territórios, em adaptação à colonização dos pagos em que viviam – são personagens de uma paisagem em ruínas. Mesmo que os seus artigos versem sobre localidades pontuais (o Môa, o Alto Juruá, o Tejo, o Muru, o riozinho da Liberdade, por exemplo), todas elas têm em comum o seu aspecto arruinado, pois sofreram, de forma mais ou menos parecida, os impactos da colonização e da migração, o *dépaysement*.

Nesse sentido, poderíamos dizer que a paisagem em Tastevin se espalha em seus textos. Não encontraremos uma passagem que almeje a contemplação da Amazônia como um todo, ou a tentativa de retratar uma terra, uma localização – o que se vê é uma des-locação. Como nos diz Nancy, a paisagem começa com uma noção vaga e confusa, aproximando-se do pago, que escapa de qualquer determinação clara. O que une esses pagos visitados por Tastevin é a paisagem arruinada, conformada tanto pelo seu deslocamento quanto pelo deslocamento daqueles que ali viviam. A constatação das ruínas se espalha pelos seus textos: a brutalidade da colonização se choca diretamente com os seus preceitos cristãos, sua nacionalidade francesa, sua formação – ele não

¹²⁴ BARTHES, Roland *Barthes por Roland Barthes*, tradução de Leyla Perrone-Moysés, 2003, p. 101.

poderia senão atravessar as ruínas da fé, se reconhecendo como um fantasma, pois, não pertencendo àquela desordem, consegue ver somente a destruição, a ruína, a fé mal arrumada.

Por isso, talvez, mesmo que a sua produção tenha assumido a forma do álbum – como vimos anteriormente em “O Livro e o Álbum”, através das especulações apresentadas por Barthes –, haveria uma tentativa de ordenar o *dépaysement* em torno de um livro: mapeando as ocupações, realizando censos, tratando do contexto histórico da colonização dos pagos... É uma forma de organizar a desordem e encerrá-la em uma série de compilações que, reunidas, possam dar um aspecto geral, um pouco menos arruinado, a esses lugares que ele atravessou. É uma reunião de destroços. Mesmo que ele tenha atuado como um fantasma, seus relatos posteriormente poderiam ser usados como base para a atuação de outros missionários, de outros pesquisadores, de pessoas que, a partir daquelas ruínas, consigam se orientar nesses pagos estranhos.

“Entre os índios do Alto Juruá”

Manuela Carneiro da Cunha cita uma carta de Tastevin para Rivet, datada de 1924, em que o padre diz ter sido instruído a coletar histórias indígenas:

Tastevin escreve a Rivet queixando-se de que o superior de sua Congregação, Mgr. Le Roy, lhe pedira que escrevesse sobre as idéias religiosas dos índios: “É muito árduo. Se têm [idéias religiosas], não o deixam entrever... falta-me sobretudo leitura: sou muito ignorante. Que acha o Sr. da “Rama Dourada” de Frazer?” (Tastevin a Rivet, Teffé, 7/11/1924)” (CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009. p. XVII).

Podemos ver que Tastevin acata a recomendação de seu superior e tenta escrever sobre os povos indígenas que conhecera, como podemos ler em “Entre os índios do Alto Juruá”, artigo publicado em 1924 na *Les Missions Catholiques*. O artigo começa com uma orientação espacial,

descrevendo o percurso realizado para chegar aos índios Katukina; uma vez entre eles, é preciso descobrir quem eles são:

Mas será que eles eram realmente Katukina? Eu estava ansioso para sabê-lo. Os verdadeiros Katukina, os Atekena, não se tatuam com cores indelévels (sic). Eles cobrem o corpo inteiro de desenhos vermelhos e negros, mas são desenhos que duram no máximo quinze dias e que eles têm o cuidado de renovar e mudar a cada manhã. Isto dá mais trabalho, mas é bem mais elegante. Depois de quebrar o gelo, abordei a grave questão: – Vocês são realmente Katukina? Que tipo de pessoas são vocês?

– Nós somos Katukina!

– Então por que vocês falam a língua dos Kachinaua? Não seriam vocês Kachinaua?

– Nós, Kachinaua? Mas os Kachinaua são nossos inimigos. Os Kachinaua são comedores de homens, assassinos, ladrões, preguiçosos. Nós somos pessoas boas, não fazemos mal a ninguém e somos trabalhadores: olhe os nossos campos, o nosso milho, a nossa mandioca, as nossas bananeiras!

– Mas por que vocês não falam a língua dos outros Katukina? (...) A qual dyapa pertencem vocês? Vocês não respondem? É porque vocês não são Katukina. Não seriam vocês Huni-kui (verdadeiros homens) como os Kachinaua?

– Não, padre, nós nos chamamos Nuke, os homens.

– Tudo bem! Mas será que vocês não teriam outro nome como os Kachinaua (vampiros); os Poyanawa (sapos); os Chipi-nawa (saguís); os Kapanawa (esquilos); os Mari-nawa (cotias) etc.?

Encurralados assim até a sua última trincheira, Mame me admitiu que era um Wani-nawa e que a sua tribo se reclamava da palmeira (*guglielma speciosa*) (...). Este grupo étnico não era portanto Katukina sob nenhum título: o seu nome genérico era Nouke e o seu nome específico era Wani. Por que se diziam Katukina? Supõe-se que para evitar a perseguição dos brancos (TASTEVIN, “Entre os índios do Alto Juruá”, 1924, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 113).

Como veremos, Tastevin relata várias vezes a profusão dos nomes de grupos indígenas que não coincidiam com a denominação que lhes era dada pelos colonizadores. Ele interpela seus informantes na tentativa de descortinar quem eram de fato, mas seus questionamentos não levam em consideração as suas próprias concepções do que seria um povo. Certamente, os Katukina não poderiam ser equiparados aos franceses ou aos espanhóis. A noção de grupo, de pertencimento a um povo, entre os indígenas, deveria ser, no mínimo, diferente. Isso fica explícito nas tentativas de catalogação de Tastevin. Ao interrogar os indígenas que estariam diante de si, quer encontrar a verdade, quem eram aquelas pessoas realmente. Esse problema – a proliferação um tanto quanto descontrolada de etnônimos que visa consolidar o par nome-sociedade – tem sido bastante discutido entre antropólogos. Ele é renitente, uma vez que, através dele, estão agenciadas relações que se estabelecem não só entre os grupos indígenas e os pesquisadores, como entre os próprios indígenas. O antropólogo Oscar Calávia Sáez escreveu um artigo refletindo sobre o problema das denominações dos grupos indígenas nas Terras Baixas da América do Sul:

esse “na verdade” nunca era uma conclusão, mas o anúncio de que por trás de qualquer identidade que se venha a estabelecer haverá sempre outra “mais real”.

Os etnônimos aos quais se refere, é bom dizer, aparecem sempre *depois*. Ou seja, quase nunca se oferecendo como uma descrição canônica, antes como uma espécie de versão lateral ou oculta, remetendo a uma realidade que se intui *mais* efetiva (SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 161).

Estamos diante, então, de uma série de equívocos voluntários e involuntários que se misturam numa tentativa de classificação. O nome dado pelos colonizadores não corresponde àquele povo; mas aquele povo também se denomina com outros nomes que, ao mesmo tempo em que produzem um efeito (que Tastevin buscava) de “na verdade”, não resolvem o equívoco inicial, pois ainda que se denominassem de outras maneiras, a proximidade com os seus inimigos Kaxinawá não é dissolvida, pois a língua permanece a mesma. Além disso, se eles fossem “na verdade” Kaxinawá, teriam interesse em admiti-lo, uma vez

que a imagem que os Kaxinawá tinham (dada pelos colonizadores e por outros grupos indígenas) era uma imagem difamatória? Por hora, deixemos essas questões na superfície, pois discutiremos esse assunto mais detidamente em outros momentos dessa tese.

Outro aspecto que fica evidente quando Tastevin tenta enquadrar os grupos indígenas em torno de um nome é a variação na forma de registro. Sobre esse assunto, Manuela Carneiro da Cunha comenta:

a grafia dos nomes indígenas usada por Tastevin é altamente variável. Podemos encontrar por exemplo Kaxinawa, Kachinaua, Kachi-naua e Cashinaua. Lembremos que a grafia de nomes indígenas só foi normatizada pela Associação Brasileira de Antropologia várias décadas mais tarde. Devo acrescentar que essa normatização deixa a desejar já que exotiza as grafias com profusão de letras k, y e w e ignora grafias anteriores. Afinal Capistrano de Abreu, já havia desde 1914 inscrito a grafia caxinauás no léxico português (CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XIX).

Manteremos as grafias originais de Tastevin em seus artigos, mas utilizaremos os etinônimos da maneira em que são grafados hoje em dia. Essa seria, talvez, uma solução ainda equivocada para esse problema, a princípio, gráfico. Ao assumir uma grafia “correta” dos etinônimos não estaríamos também pretendendo que eles seriam univocamente determinados?

Nessa visita, o padre encontra uma abertura para estabelecer com os índios uma conversa sobre religião:

À noite, à luz da lua, eu os fiz se agachar em volta da rede imunda que me servia de assento, e conversamos sobre religião. Que ninguém imagine que é mais fácil instruir ignorantes sobre a nossa santa doutrina do que desenvolvê-la frente a pessoas informadas. Eu nunca fico tão embaraçado ao explicar os mistérios das nossas origens e dos nossos dogmas como quando tenho índios na minha frente. Ainda mais porque o espírito deles não é exatamente uma tábula rasa. Eles também têm a sua teoria, a sua explicação do

mundo e quão diferente da nossa ela é! Eles acreditam no poligenismo, no espiritismo, na metempsicose. Para eles não há nada de comum entre o branco e o índio, pelo menos não mais do que entre a anta e o queixada.

Tínhamos, portanto, bastante necessidade das luzes do Espírito Santo. Eu, para me expressar, eles, para me compreender, e eu o invoquei no meu coração. Expliquei a criação, não como Einstein, mas como Moisés, no Gênese; a formação do homem, de um só homem, pai de todas as nações, o que nos torna a todos irmãos; o primeiro pecado e o castigo que se seguiu; a multiplicação dos homens e a corrupção generalizada no tempo dos gigantes; o dilúvio... Neste momento Mame me interrompeu para dizer aos outros: “Escutem bem! Agora ele diz a verdade!”

Fiquei interdito um momento, e como que sufocado; mas enfim, já que anunciavam que eu diria a verdade, era preciso aproveitar sem desconfiar. Expliquei os preceitos da lei primitiva indignamente violados pelos antediluvianos, assim como por outros às vezes, e descrevi o castigo e a sobrevivência de Noé como Moisés o fez, que é bem diferente da deles. Para eles o dilúvio se explica por um desarranjo da terra: ela se soltou do céu e foi coberta pelas águas do firmamento. No lugar da grande maloca em que os humanos moravam então se formou um lago profundo, de onde saía, testemunha trágica do cataclisma, um pedaço do grande poste que sustentava o telhado. Todos os homens morreram. Sobre a terra só sobrou Pinotyé, cujas lágrimas fecundas, já vimos, deram nascimento aos Wani-nawa e aos Kama-nawa.

Sem levar em conta esta lenda, lhes falei dos três filhos de Noé, da dispersão de sua descendência, e da chegada de Nosso Senhor Jesus Cristo, de quem Pinotyé poderia ser um pálido reflexo ou uma caricatura. Aquele que acredita nele¹²⁵ e se

¹²⁵ Cabe deixar aqui o texto original para consulta dos leitores. Falaremos sobre a ambiguidade na utilização desses pronomes mais adiante: “Sans tenir compte de cette légende, je leur parlai des trois fils de Noé, de la dispersion de leur

faz batizar irá para o céu depois da morte, os outros não o verão mais (TASTEVIN, “Entre os índios do Alto Juruá”, 1924, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 115).

Ainda que, oficialmente, Tastevin estivesse entre os índios para catequizá-los, ele confessa o seu incômodo em estabelecer com eles uma conversa religiosa. Sente-se embaraçado para explicar os mistérios da criação e traça as suas estratégias. Não explicaria a criação como Einstein; contar a criação segundo Moisés apresentava a vantagem de estabelecer todos os homens como irmãos, ou seja, era uma história que criava laços entre o padre e os seus ouvintes, além, é claro, de ser a história que Tastevin pretendia contar desde o início. Se, para o indígena, segundo o padre comenta, brancos e índios eram tão semelhantes como um queixada e uma anta, a criação, segundo aparece no Antigo Testamento, poderia ser uma tentativa de dissolução dessas diferenças, transformando todos em antas ou em queixadas.

O informante do missionário, Mame, é identificado como o cacique. Segundo o relato, a conversa é interrompida por Mame que anuncia que, de certo momento em diante, Tastevin falará a verdade. Se no início do relato, o missionário afirma que os índios eram ignorantes, mas tinham a sua explicação de mundo, cria-se uma contradição: Mame teria sua teoria sobre o mundo, mas atribui o caráter de verdade à história contada pelo missionário. Nessa atribuição de ignorância e sagacidade para os indígenas reside um problema antigo da catequese indígena. Se os índios tinham sua própria teoria sobre o mundo, isso não os impedia de ouvir outra e, inclusive, de aceitá-la como verdade, como nos diz Viveiros de Castro:

Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os ‘brasis’ oferecessem ao Evangelho em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos eis que

descendance, et de la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont Pinotyé pourrait être un pâle reflet ou une caricature. Celui qui croit en lui et se fait baptiser ira au Ciel après sa mort, les autres ne le verront jamais” (TASTEVIN, “Chez les indiens du Haut Juruá”. *Les Missions catholiques: bulletin hebdomadaire de l'Oeuvre de la propagation de la foi*. Juin 1868-1950 [I, n 1-3446]. 1951 [n. s. I, n 1]-. 1924, p. 80).

recalcitravam, voltando ao “vômito dos antigos costumes” (Anchieta, 1555: II, 194, apud: VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 190)

No ensaio “A inconstância da alma selvagem”, Viveiros de Castro reflete sobre as dificuldades de catequização dos indígenas. Se, inicialmente, o gentio brasileiro se mostrava receptivo a receber os ensinamentos cristãos, com a mesma facilidade que recebiam esses ensinamentos, voltavam aos seus velhos costumes. Os missionários passam, então, a problematizar a cultura indígena, principalmente a guerra, o canibalismo e as beberagens. Se os indígenas se mostravam abertos a receber tudo dos brancos, expressando por vezes o desejo de ser como eles, isso não era um facilitador da catequese. Pelo contrário, os indígenas se mostravam reiteradamente inconstantes. Se fosse um problema de falta de fé, bastaria lhes infundir uma devoção monoteísta; os missionários, de fato, tentaram “traduzir” essa devoção na figura de Tupã, entre os Tupi, mas tal empreitada também se mostrou infrutífera, uma vez que a própria relação que os indígenas tinham com Tupã era articulada de uma maneira bem diferente da que articulava a relação dos cristãos com deus. Como nos diz o antropólogo:

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônoda ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma. A sociedade era ali, literalmente, um “limite inferior da predação” (Lévi-Strauss 1984: 144), o resíduo indigerível; o que a movia é a relação ao fora. O outro não era um espelho, mas um destino (VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 220).

Segundo o que nos afirma o antropólogo, a relação com o outro era fundamental para a própria sociedade indígena, no caso dos tupinambá. Sem querer espalhar esse comportamento para todos os

índigenas, numa generalização totalizante, cabe ponderar, entretanto, que muitos dos problemas levantados por Tastevin esbarram em questões parecidas¹²⁶. Talvez, o problema dos Katukina estivesse na deficiência de seus próprios costumes. A rede imunda, a facilidade com que eles mentem sobre a sua própria identidade, a facilidade com que eles reconhecem a verdade no outro – tudo isso, com efeito, deixa Tastevin sufocado, pois a “aceitação entusiástica, mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, a recusa em seguir até o fim o curso desse discurso, não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia”¹²⁷. Para o missionário, não era possível ter sua própria crença e aceitar outra. Talvez por saber da inutilidade daquela conversa sobre religião que, para os índios, provavelmente se esgotaria ali, ele se sentisse embaraçado. E, de fato, como estratégia discursiva, propositadamente tenha embaraçado a gênese cristã a uma explicação dos índios para o dilúvio. Ele se assenta na rede imunda, deixando transparecer o seu incômodo com aquela situação e o seu juízo sobre as pessoas que o ouviam: eram ignorantes, não conheciam a verdade, mas, ao mesmo tempo, haveria necessidade de trazer para o público europeu algo daqueles ignorantes – a história da queda da terra – sem perder a oportunidade de fazer com que um outro reconheça a nobreza de sua missão. No relato, é Mame que atribui a veracidade à sua fala, assim como no igarapé Paraná, são os seringueiros que dizem que o padre é corajoso e ambicioso.

Ainda que tenha narrado resumidamente a queda da terra, o padre diz não levar em conta essa lenda – ele não poderia levar em conta, afinal, já tinha a sua própria crença, e não poderia aceitar outra, a não ser como lenda. Sendo um missionário, mesmo que conte outra gênese, essa outra história necessariamente precisa receber um *status* inferior, lendário, falso. Não se poderia dizer, entretanto, que a explicação dos índios não tenha sido levada em consideração. Ela aparece no texto misturada às explicações cristãs, logo após uma sufocante anunciação de uma pretensa verdade, e em seguida, uma personagem da história indígena é inserida na gênese cristã, não como uma personagem verdadeira, mas como um reflexo, ou uma caricatura.

Tastevin coloca lado a lado juízos bem diferentes sobre Pinotyé. Se fosse um reflexo pálido de Cristo, Pinotyé seria uma reprodução, ou

¹²⁶ Pretendemos fazer mais considerações sobre o assunto no capítulo “A ficção do pago”, principalmente no que concerne ao canibalismo, que é relatado por Tastevin entre os Kaxinawá, que comiam os próprios mortos.

¹²⁷ VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 191.

um esboço de Cristo entre os índios, não tão perfeito ou poderoso como Cristo seria na gênese cristã, mas exercendo um papel parecido entre eles. Se, por outro lado, Pinotyé fosse uma caricatura de Cristo, ele seria uma deformação excessivamente grotesca ou exagerada, risível. Trazer a história de Pinotyé para o relato, atribuindo-lhe o papel de um reflexo, numa correspondência deformada com a história cristã é, de certa forma, um procedimento caricatural.

As histórias não fazem parte de um mesmo universo, e Tastevin tensiona a indígena, tentando fazê-la se adequar ao cristianismo. Isso funciona se Pinotyé for um reflexo de Cristo, mas principalmente, se Pinotyé for uma caricatura. A etimologia da palavra vem de *carrus*, *-i*, substantivo masculino, “carroça”, que no latim tardio se transforma em *caricare*, que quer dizer “carregar, transportar, pesar sobre, agravar, exagerar”. Essa é a operação de Tastevin: ele transporta a figura de Pinotyé, pesando sobre ela a criação do Antigo Testamento.

O missionário traduz as crenças indígenas para um vocabulário europeu: “eles acreditam no poligenismo, no espiritismo, na metempsicose”; traduz a gênese cristã para os indígenas; traduz a queda da terra para o público francês. É um relato híbrido, recheado de traduções mal formuladas, que nos induz a pensar na própria impossibilidade de tradução. O transporte é de mão dupla: assim como a história de Pinotyé é transportada para o lado dos leitores num agravamento, num exagero burlesco, as histórias da Bíblia também são transportadas para os índios – e talvez pese sobre elas um artifício de explicação, uma vez que o público (tanto o indígena como o francês) não era uma “tábula rasa” e possuía “a sua explicação para o mundo”. Explicar a doutrina cristã para os índios provoca em Tastevin um embaraço que requer a invocação das luzes do Espírito Santo.

O Espírito Santo, terceira figura da trindade, é fundamental na congregação espiritana. Tastevin fala desde o início da dificuldade de instruir os índios, de sua falta de leitura. O sufocamento ou o embaraçamento que sente ao ter de explicar para eles a criação poderia ser revertido pela inspiração do Espírito Santo que, muitas vezes, vem representado como um sopro, ou como um vento, podendo inflar um coração para que a palavra divina possa ser recebida. Na situação de catequese dos índios, o missionário tem diante de si todo um arcabouço evangélico sobre esse tipo de pregação, assunto que é explorado por Antônio Vieira no *Sermão do Espírito Santo*. Antônio Vieira é jesuíta,

uma ordem cristã voltada para a segunda pessoa da Trindade¹²⁸; os jesuítas tentavam se espelhar na figura de Cristo para orientação de suas ações, enquanto os espiritanos dedicavam-se ao Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, como inspirador de sua ordem.

Diante de uma nação inculta e bárbara, disposta a ouvir as palavras do missionário, as luzes do Espírito Santo deveriam iluminar o seu coração. As línguas de fogo aparecem para instrução dos ignorantes, em contraposição à instrução daqueles que já compunham uma nação fiel e política e seriam ensinados pelo filho de Deus. O Espírito Santo seria, efetivamente, o melhor inspirador para o missionário na situação: diante de nações com línguas bárbaras, desconhecidas, a missão da palavra de Cristo misturava-se à conquista, ao ato de lançar ou deixar passar, pregar ou omitir. Em sua argumentação, Vieira fala sobre a distribuição dos discípulos pelo mundo: “A S. Pedro coube-lhe Roma e Itália; a S. João, a Ásia Menor; a São Tiago, Espanha; a S. Mateus, Etiópia; a S. Simão, Mesopotâmia; a S. Judas Tadeu, o Egito; aos outros, outras províncias, e finalmente a Santo Tomé esta parte da América em que estamos, a que vulgar e indignamente chamaram Brasil”¹²⁹.

A missão de São Tomé tem a ver com o tamanho de sua incredulidade, “justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar a crença aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo”¹³⁰, como argumenta Viveiros de Castro. Se pensarmos no sentido de missão estabelecido anteriormente, Santo Tomé foi um missionário, pois lançou a palavra de deus, mas esta deixou-se ir, silenciou-se, foi largada de tal maneira que dela não sobrou nada, “mas rasto, nem memória da fé que

¹²⁸ Vieira atenta inicialmente para a diferença, na Santíssima Trindade, entre a segunda e a terceira pessoa: “A segunda Pessoa, o Filho, e a terceira, o Espírito Santo, ambas vieram ao mundo a ensinar e salvar almas; mas a missão do Filho foi a uma nação fiel e política, e a missão do Espírito Santo foi principalmente a todas as nações incultas e bárbaras. A missão do Filho foi só a uma nação fiel e política, porque foi só aos filhos de Israel, como o mesmo Senhor disse: *Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*. A missão do Espírito Santo foi principalmente às nações incultas e bárbaras, porque foi para todas as nações do mundo, que por isso desceu e apareceu em tanta diversidade de línguas: *Apparuerunt dispertitae linguae*” (VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 419).

¹²⁹ VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 422

¹³⁰ VIVEIROS DE CASTRO, “A Inconstância da Alma Selvagem”, 2002, p. 185. O antropólogo utiliza a imagem do mármore e da murta de Vieira para pensar sobre a natureza selvagem e mutável dos indígenas.

pregou Santo Tomé, nenhum acharam nos homens”¹³¹, como nos conta Antônio Vieira.

Apesar do *Sermão do Espírito Santo* estar focado na pregação para as nações incultas e bárbaras, deve-se considerar que Tastevin lidava com, pelo menos, duas situações diferenciáveis: a dos seringueiros, que possuíam uma fé cristã arruinada, e a dos índios, nos quais não se reconhecia fé alguma. Entre o mármore e a murta, para usar uma imagem que Vieira traz nesse mesmo sermão, haveria toda uma série de materiais intermediários. Tomando o europeu e cristão como o mármore, que depois de talhado se transforma em obra prima, e o índio como a murta, que sob constante poda se transforma (sabe-se lá em que), onde estariam os seringueiros, que participam dos extremos do mármore e da murta, sem ser nenhum dos dois?

Os seringueiros se encontram nesse lugar de uma fé mal construída e que não é constantemente “aparada” pela presença de representantes da igreja. Eles se prendem aos restos de uma fé que teria sido instituída anteriormente, via o batismo ou o casamento, mas ainda necessitariam de aparos regulares, como o próprio Tastevin observa. Além de estarem distantes das obrigações religiosas como cristãos, eles ainda se misturam aos índios. Mas eles já conheciam minimamente os sacramentos. Entre eles, Tastevin reconhece que o seu efeito seria o de um fantasma: anteriormente os representantes da fé eram presentes, mas essa presença se dissolvera, e retornava, fantasmática, através de Tastevin. Os seringueiros precisariam acreditar nos próprios olhos ao receber um padre coberto de lama, acreditar que mesmo sujo e maltrapilho ainda se tratava de um padre, mas poderia haver um reconhecimento. Os indígenas, por outro lado, não sabiam o que era um padre, ainda haveria o trabalho de construir-lhes a fé cristã. Para usar uma imagem de Vieira, por mais que se talhe e domestique a murta, ela deve sempre ser aparada:

são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados;

¹³¹ VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 422.

outra vez, que lhes decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos (VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 425).

A estratégia de Tastevin arditosamente invoca o Espírito Santo, numa alusão à missão evangelizadora. Enquanto Vieira aconselha que se “cerceie o que vicejam as orelhas”, ou seja, que se corte pela raiz, se menospreze, diminua as fábulas dos antepassados, o missionário, apesar de dizer não levar em conta a lenda, não corta a sua raiz, mas a associa à própria gênese de uma maneira em que Pinotyé, o único homem a sobrar depois do dilúvio, poderia ser um reflexo ou uma caricatura de Cristo. Mas é uma operação forçada pois, se por um lado, carregar a figura de Pinotyé com o peso de Cristo poderia render numa conversão por associação – adoraria-se Cristo como se adorava Pinotyé –, por outro lado, não fica claro, mas podemos suspeitar, que Pinotyé não era adorado pelos indígenas como Cristo é adorado pelos cristãos. A literatura dos missionários e dos antropólogos já se deteve bastante sobre isso: “o *génie du paganisme*’ não fala a língua teocrática da crença”¹³², como afirma Viveiros de Castro.

No final da citação de Tastevin, esse problema fica ainda mais claro, quando nos deparamos com um problema de referência dos pronomes. Tastevin diz: “Aquele que acredita nele e se faz batizar irá para o céu depois da morte, os outros não o verão mais”. A quem esse “nele” estaria se referindo? A Pinotyé ou a Cristo? Podemos pensar, primeiramente, que a referência é a Cristo, e quem acredita nele e se batiza irá para o céu. Pode ser também Pinotyé: aquele que acredita em Pinotyé, mas se batiza, também poderá ir para o céu.

Se Vieira apregoa que os índios são inconstantes, mas podem ser moldados se estiverem sob constante poda, Tastevin, nesta referida situação, parece utilizar de outra técnica de jardinagem, o enxerto. Utilizando as bases de uma planta já vicejante, mas que não produz uma forma tal qual se espera, associa a ela outra planta, ou outra história, ou outra gênese, que poderá futuramente produzir um híbrido.

¹³² VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 219.

Textualmente é o que se dá: misturada à gênese cristã, temos uma história da gênese indígena. Se a catequese funcionou dessa maneira, é questão que não nos concerne no momento. As histórias tiveram uma associação forçada, num jogo que talvez não tenha dado outro fruto que o trecho do artigo em questão. Para os objetivos do missionário, esse enxerto é eficaz para dar a conhecer uma situação de pregação e uma história da gênese indígena; o envio está feito: *missa est*, a palavra missionária foi enviada, tanto na escolha dos termos e na forma como se reportar aos seus leitores, quanto nas escolhas feitas para se dirigir aos índios.

Nessa situação, podemos ver que o caráter missionário de Tastevin não se despreza de sua função de envio, a missão e a omissão se encontram e se alternam. Ele não pode fazer como Vieira aconselha, pois se assim o fizesse, não haveria o que se apresentar ao público europeu.

Dividido entre a pregação e o pedido do superior de sua congregação para escrever sobre as ideias religiosas dos índios, o missionário assume esse caminho híbrido, atendendo ao pedido de seu superior, mas sem recursos para fazê-lo da maneira que desejaria. Essa história que ele reproduz aparece como resto, cortada e enxertada à outra, em que a personagem indígena apareceria como caricatura ou reflexo de personagens de outras histórias.

O procedimento discursivo que Tastevin utilizou aqui não é um recurso utilizado sempre. Em outros casos, como veremos adiante, o padre relata mitos sem enxertar-lhes histórias cristãs. Esse recurso pode ter sido utilizado por se tratar de uma publicação em uma revista apostólica, em que se deveria ressaltar os conflitos na divulgação da fé; possivelmente, poderíamos dizer o mesmo da situação em que o padre se recusa a proferir a missa para os seringueiros. Como tratamos aqui de artigos publicados para um público religioso, que provavelmente seriam lidos pelos superiores da Congregação do Espírito Santo, o missionário talvez se sentisse constrangido a escrever sobre as dificuldades e os conflitos vivenciados em suas missões de catequese, conflitos que não aparecem nos artigos publicados em revistas científicas.

As estratégias discursivas utilizadas por Tastevin nos seus artigos religiosos levantam questões que discutiremos com mais profundidade nessa tese. Por hora, vemos que sua argumentação utiliza procedimento retóricos que, apesar de tentarem deixar certos aspectos velados, acabam por clarificá-los. O uso do discurso direto, por exemplo, faz com que certas questões que estavam em jogo na atuação do padre apareçam, mas atribuídas ao juízo dos outros. Ele não se diz corajoso e ambicioso, os

seringueiros dizem isso dele no igarapé Paraná. Ele não diz trazer a verdade, Mame diz isso durante uma conversa na beira da fogueira. Apesar de não estar satisfeito com nenhum desses comentários, alegando que a sua pregação não acontecia por interesse, ou que apenas “conversava” com os indígenas, sem tentar lhes impor uma verdade, sua ambição e sua missão evangelizadora permanecem na superfície de seus textos. Seus conflitos com a fé (ou a falta de fé, no caso dos indígenas, na concepção de Viveiros de Castro) ficam evidentes. Entre os seringueiros ele faz o efeito de um fantasma, que assombra e castiga os que misturam o cristianismo com a dança. Os indígenas são como uma atração exótica; através deles, se pode alimentar o público estrangeiro com histórias estranhas, mas o padre não consegue disfarçar o seu incômodo e a sua dificuldade de tratar com pessoas que não compartilham da ordem monoteísta que o constitui. A veladura e o ornamento, nos artigos de Tastevin, funcionam pelo avesso e revelam mais do que escondem.

3.2 As publicações em revistas científicas

Como foi dito na seção anterior, os artigos científicos deveriam mobilizar outras estratégias discursivas, principalmente no que concerne aos registros das línguas e dos mitos indígenas. Nesses textos, não veremos mais as ordenações temporais e espaciais das viagens; eles passam a ser divididos em seções que contemplam tanto as características físicas do entorno dos rios visitados, quanto a constituição da população, com censos e história migracional. Além disso, parece haver uma prioridade maior em relação aos indígenas, em detrimento das descrições das desobrigas realizadas entre os seringueiros.

Os registros que Tastevin faz dos mitos indígenas, dos Kaxinawá, Katukina, Yawanawa, são um dos primeiros registros dessas histórias. Beatriz Protti Christino, em sua tese de doutorado sobre a rede de interlocutores de Capistrano de Abreu, comenta sobre o assunto:

quanto mais inacessível a região visitada, maior relevo ganhavam os resultados científicos obtidos e, conseqüentemente, maior era o prestígio de que se investia o pesquisador-viajante. Por conta disso, a alusão a territórios dantes pouco ou nada explorados desempenhava papel importante nos textos de divulgação científica (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku--i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 56).

As viagens realizadas por Tastevin lhe possibilitavam acesso a diversas etnias em diversas localidades. Se, por um lado, esse conhecimento amplo da região em que realizava as desobrigas lhe permitia um mapeamento mais geral, por outro lado, as suas passagens pelas comunidades eram rápidas. Manuela Carneiro da Cunha comenta sobre isso em relação às viagens do padre: “Tastevin missionava sobretudo entre os brasileiros vindos do nordeste e só ocasionalmente conseguia estar entre os índios. Não se propunha aprender as línguas indígenas da região e sim simplesmente registrar vocabulários que

permitted classificá-las em famílias linguísticas”¹³³. Conforme podemos ler na citação de Christino sobre as recomendações de von den Steinen para Koch-Grünberg, haveria entre os americanistas uma preferência por longas estadias em um mesmo povo:

Para aquele grupo de especialidade, careciam de crédito os pesquisadores-viajantes que se limitavam a realizar passagens rápidas pelos povoados indígenas e optavam por mencionar generalidades acerca de numerosas etnias. O ideal corresponderia a conhecer em profundidade poucas tribos ou mesmo uma única. Tal concepção ficou explícita na “Reise-Instruktion für Herrn Dr. Theodor Koch” [instrução de viagem para o Sr. Dr. Theodor Koch], documento redigido em 20 de fevereiro de 1903 por von den Steinen para formalizar os procedimentos que seu subordinado deveria seguir, de modo a honrar o financiamento do Museu Etnológico de Berlim. Dentre outras informações detalhando os objetivos da expedição, pode-se ler no ofício: “Wollen Sie unter allen Umständen dem längeren Aufenthalt bei einem einzigen Stamm den Vorzug geben vor flüchtigem Besuch einer Anzahl von Stämmen“ [Queira o Sr., sob qualquer circunstância, dar preferência a uma mais longa permanência em uma única tribo a visitas apressadas a uma quantidade de tribos.] (Autos do MEB referentes à viagem do Dr. Koch, Vol. IB 44, apud CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku--i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 138-9).

Tastevin se encontra numa situação privilegiada de contato em campo com grupos indígenas, mas, como dissemos anteriormente, conheceu e esteve por pouco tempo entre vários grupos, sem se dedicar por muito tempo a um grupo específico. Além disso, faltaria-lhe conhecimento, ou estudo de gabinete para embasamento de seus dados em torno de um modelo teórico. Essa deficiência poderia ser diminuída

¹³³ CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XVIII.

pelo contato com os antropólogos de gabinete, principalmente através de Paul Rivet. Ainda sim, os problemas do missionário nesse aspecto não estavam totalmente resolvidos, uma vez que a própria coleta de dados exigia conhecimentos técnicos para ser bem executada e utilizada pelos pesquisadores da rede de americanistas:

Ainda que as expedições ‘sérias’ a lugares desconhecidos trouxessem inegável prestígio aos autênticos pesquisadores-viajantes, as viagens não chegavam sequer a constituir uma condição necessária para que um intelectual figurasse no primeiro time da Sul-Americanística dos anos 1890-1929. Isso porque, a forma de tratamento dos dados assumia então, no julgamento da relevância científica de um trabalho, maior peso do que a recolha *in loco* dos mesmos. Dito de outra maneira, dados de segunda mão tratados com rigor mereciam mais respeito do que dados coletados no campo pelo próprio pesquisador, mas não submetidos a um procedimento julgado confiável de análise (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku~i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 67).

Se nas revistas apostólicas a insuficiência de leituras de Tastevin no campo da linguística e da etnografia era irrelevante, nas revistas científicas esse é um obstáculo para o seu reconhecimento como pesquisador. Para que ele deixasse de ser somente um pesquisador de campo, era fundamental que se aprofundasse nas leituras e nos requisitos técnicos para coleta, tanto de palavras e expressões, como de histórias tradicionais indígenas. A pesquisa de campo e o acesso a grupos indígenas relativamente desconhecidos não lhe trariam o reconhecimento que pretendia:

Biografias como a de Hestermann tornam patente que, para fazer jus ao reconhecimento dos que publicavam artigos, por exemplo, no *Journal de la Société des Americanistes* de Paris, não era preciso obrigatoriamente passar longas temporadas em meio aos índios. Por outro lado, só mereciam sanções positivas da comunidade dos

sul-americanistas aqueles que dominavam a literatura específica e adotavam os conceitos e procedimentos de análise consagrados. Dessa maneira, carecia de verdadeiro valor o trabalho de campo que não fosse complementado por um trabalho de gabinete respeitável (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku--i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 68).

Talvez por conta disso, Tastevin tenha buscado instrução sobre a coleta de mitos indígenas, como podemos ver no trecho da carta que Koch-Grünberg lhe enviou:

Sehr wichtig sind Aufzeichnungen von Indianer-Mythen und -Erzählungen im Urtext mit genauer (Interlinear-) Übersetzung. Nur in diesen Erzählungen, die sich wörtlich vom Vater auf den Sohn vererben, kann man die wirkliche, grammatikalische Sprache des betreffenden Stammes kennen lernen.

[Muito importantes são os registros de mitos e narrativas indígenas na versão original com exata tradução (interlinear). Somente nessas narrativas, herdadas, literalmente, de pai para filho, pode-se conhecer a verdadeira gramática da língua da tribo em foco] (carta de Theodor Koch-Grünberg a Constantino Tastevin, de 13 de julho de 1921, Série “Correspondência”, Pasta 31, ATKG, apud CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku--i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 125).

Essa carta, juntamente com a carta já citada de Tastevin para Rivet, corroboram com a hipótese de que o missionário se sentia em débito com as leituras e os procedimentos técnicos das áreas científicas com as quais pretendia dialogar. Registrar mitos e listar vocabulários para publicar em revistas especializadas requeriam um certo domínio teórico que estava, pelo menos inicialmente, aquém de suas competências. No caso da linguística, era necessário coletar palavras de

“valor primário”, ou um grupo específico de vocabulário que poderia ser comparado com outras línguas:

Na categoria de “palavras de valor primário”, as “Wörter primären Werthes”, incluíam-se as denominações para as partes do corpo, elementos da natureza (como água, madeira, fogo), corpos celestes (caso de lua, sol), relações de parentesco e tipos humanos (a exemplo de homem, mulher, menino, anciã, cacique) (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku-~i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 83).

As listas de palavras eram fundamentais para os americanistas, pois através delas se poderiam identificar línguas de uma mesma família e mesmo a influência de um grupo linguístico em relação a outro:

a comparação de listas de palavras em busca de parentesco linguístico representava uma das principais atividades em lingüística sul-americana (cf., por exemplo, Adam 1893, Rivet e Beuchat 1909, Rivet 1910, Tavera-Acosta 1921: 228, Moreira e Silva 1932). Também se construíam vocabulários comparativos para línguas de uma mesma família, como em Koch-Grünberg (1910a). Por meio desse procedimento, os pesquisadores buscavam identificar que línguas tinham sido mais ou menos influenciadas por tribos vizinhas, pertencentes a outros grupos linguísticos. Mais ainda, empenhavam-se na descoberta da língua mais ‘pura’ e ‘conservadora’ da família. (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku-~i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 104).

No caso do registro de mitos, o trabalho dos pesquisadores também se dividia em duas frentes: a de coleta e tradução, preferencialmente interlinear, como vimos na recomendação de Koch-

Grünberg a Tastevin, e o estudo das relações entre os mitos de um mesmo grupo e mitos de grupos diferentes:

No campo dos estudos culturais, os sul-americanistas reconheciam uma diferenciação entre a etnografia e a etnologia. Enquanto a primeira tinha como tarefa a descrição de uma sociedade, em particular, ou do modo de vida em uma área restrita do globo, a segunda assumia um caráter geral, oferecendo explicações que sistematizavam as observações etnográficas (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do *rã-txa hu-ni-ku--i* em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 102).

Outra consideração a se fazer é sobre a relação pesquisador-informante. Já dissemos que Tastevin esteve muitos anos em campo e tinha oportunidade de se relacionar com os indígenas nas aldeias e nos seringais em que viviam. Mesmo que esses indígenas fossem *dépaysées*, uma vez que não viviam mais em seus pagos de origem e, segundo Tastevin nos conta, mudavam frequentemente de lugar e de denominação, mas ainda estavam em sua paisagem de origem. Conforme vimos pelas citações de Beatriz Protti, o contato com os indígenas não era garantia de valorização do trabalho do pesquisador; a análise de dados de segunda mão poderia render mais prestígio do que as labutas em campo. Essa perspectiva influi diretamente na figura do informante escolhido para auxílio do pesquisador. Nesse sentido, importava menos onde tinha acontecido a pesquisa do que quem teria auxiliado o pesquisador.

Como podemos perceber até agora, as publicações do padre nas revistas científicas traziam, pelo menos, dois tipos de problemas: o primeiro era relativo à sua atuação em campo. Viver na Amazônia era um aspecto relevante de seu trabalho. Por outro lado, sua atividade missionária fazia com que ele viajasse muito, o que era vantajoso, mas fazia com que ele se detivesse pouco tempo nas localidades, o que poderia ser um indício de que as informações que fornecia fossem superficiais. O segundo problema é relativo ao seu conhecimento técnico e científico. Todos esses problemas somados poderiam fazer com que o missionário desistisse de tais publicações. No entanto, não é o que acontece. Suas publicações em revistas científicas são mais

numerosas. Podemos inferir daí que, mesmo com os problemas engendrados por sua condição missionária, seus relatos tinham algum grau de apreciação na rede de americanistas. Uma outra inferência é que Tastevin valorizava sua própria experiência: o contato direto e variado com os indígenas e a longa permanência em campo lhe permitiam um mapeamento amplo, ao mesmo tempo em que lhe permitiam um conhecimento do *dépaysement* que influía sobre as informações que coletava.

Vejam os como esses aspectos aparecem em alguns artigos do missionário publicados em revistas científicas. Começamos com o “*Quelques considérations sur les indiens du Juruá*”, cuja tradução em português ainda não existe, publicado em 1919 no *Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris*.

“*Quelques considérations sur les indiens du Juruá*”

O artigo começa com uma explanação geral sobre a origem das informações catalogadas:

As notas que aqui se seguem não possuem qualquer pretensão de esgotar o assunto, que será, para um homem da profissão, melhor compreendido e relativamente fácil de se estudar. É certamente lamentável que a ciência etnológica e linguística, que inspirou ações admiráveis de heroísmo e de esforços sem precedentes para se colocar em contato com os índios do Japurá, do Xingu e do Tapajós, não esteja ainda preocupada com aqueles que andam na bacia do Juruá e que são de fácil acesso.

As informações que vou colocar aqui foram recolhidas nas viagens que fiz no rio de 1908 a 1914, desde as nascentes do Tejo, no décimo grau de latitude sul e aquelas do Moa, até a foz do Juruá no rio Amazonas. Meus meios não me permitiram permanecer entre os índios, mas eu batizei pessoas domesticadas de todas as tribos, sobre as quais vou falar. Os “seringueiros” estavam frequentemente em contato com eles, dando informações, as quais registrei, sobre as suas localizações e seus hábitos. Infelizmente lhes escapam muitas coisas, cujo discernimento poderia ser feito somente por um profissional,

uma vez que os seus estudos exigem muito conhecimento e serenidade de julgamento. Seria desejável que as sociedades de americanistas não demorassem mais a conseguir meios de conhecer os índios da bacia desse rio, que é salubre, fértil, abundante em recursos, fácil de percorrer em vapor, em canoa, em jangada, a cavalo, e que é explorado por pessoas muito hospitaleiras que vivem nessa terra. (TASTEVIN, “Algumas considerações sobre os índios do Juruá”, 1919, p. 144 – tradução nossa¹³⁴).

Tastevin reitera o desconhecimento dos americanistas sobre a região do Juruá, o que é uma forma de valorizar o seu trabalho e de alertar para o ineditismo de seu artigo. Ao mesmo tempo em que enaltece as informações coletadas, elas parecem ter sido feitas principalmente entre os seringueiros. Provavelmente, também nas viagens de desobriga para o rio Moa e o rio Tejo, sobre as quais já comentamos anteriormente, o missionário procurava informações sobre os povos indígenas da região; seus informantes, no entanto, eram pessoas sem conhecimento científico e sem capacidade de julgar o que é

¹³⁴ No original: “Les notes qui suivent n'ont aucunement la prétention d'épuiser le sujet qui serait, pour un homme du métier, très étendu et relativement très facile à étudier. Et il est vraiment dommage que la science ethnologique et linguistique qui a inspiré des actes admirables d'héroïsme et des efforts inouïs pour se mettre en contact avec les Indiens du Japurâ, du Xingû et du Tapajoz, ne se soit pas préoccupé davantage de ceux qui par courent le bassin du Juruá et qu'il serait si facile d'atteindre. Les quelques renseignements que je vais donner ici ont été recueillis au cours des voyages que j'ai faits sur ce fleuve de 1908 à 1914, depuis les sources du Tejo, au 10e degré de latitude Sud et celles du Môa, jusqu'à l'embouchure du Juruá dans l'Amazone. Mes moyens ne m'ont pas permis de faire un séjour au milieu des Indiens, mais j'ai baptisé des sujets domestiqués de toutes les tribus, dont je vais parler, et les « seringueiros » étant assez souvent en relation avec eux donnent sur leur localisation et leurs habitudes des renseignements- qu'on peut enregistrer. Malheureusement beaucoup de choses leur échappent que seul un professionnel saurait discerner; car ces études exigent beaucoup de connaissances et de sérénité dans le jugement. Il est donc à désirer que les Sociétés américanistes ne tardent pas davantage à prendre les moyens de connaître les Indiens du bassin de ce fleuve, qui est salubre, fertile, abondant en ressources, facile à parcourir en vapeur, en canot, en radeau, à cheval, et qui est exploité par le peuple le plus hospitalier qui soit sur terre” (TASTEVIN, “Quelques considérations sur les indiens du Juruá”, 1919, p. 144).

ou não relevante para pesquisa científica. Além disso, diz ter batizado “pessoas domesticadas” de todas as tribos, ou seja, através delas também poderia ter colhido informações.

Se, como vimos, entre os americanistas, a permanência em campo era valorizada, nesse artigo, Tastevin dá indícios de não ter feito sua pesquisa em uma situação ideal. Tem um conhecimento amplo e variado da região, mas esse conhecimento é superficial, seja porque não esteve entre os índios em seus pagos, seja porque viajou muito e sem longa permanência nos lugares visitados. Além disso, o missionário reconhece que os pesquisadores de gabinete aproveitariam melhor as informações por ele coletadas. A sua atuação em campo, os seus informantes e o seu conhecimento teórico se revelam, assim, problemáticos desde o início do artigo, como Tastevin parece perceber ao escrever sua introdução.

Depois desses parágrafos introdutórios, o artigo vem dividido em seções: “Situação”; “Condições sociais”; “Costumes”; “Armas”; “Casa”; “Nome das tribos” e “Tatuagem e deformações”. O artigo traz, de forma geral, informações muito variadas. Nessas seções, o missionário não se dedica a nenhum povo especificamente, mas faz uma espécie de *pot-pourri* desses aspectos em diversos povos. Ele compara uma lista de povos que eram fornecidos para trabalho escravo, que aparece no relato de 1775, de Francisco Sampaio, intendente geral da Capitania do Rio Negro, com os nomes de povos que recolheu, afirmando:

Só podemos, então, conhecer esses nomes de povos pelo ouvir dizer: como é muito difícil ter informação sobre o estado exato de um índio, mesmo civilizado, nós não sabemos muito o que pensar dessa enumeração. Em todo caso, é bom conhecê-la para poder fazer uma comparação com o estado atual: nós veremos através disso como os índios desapareceram rapidamente e como é urgente que a ciência do passado os estude sem mais atrasos (TASTEVIN, “Algumas considerações sobre os índios do Juruá”, 1919, p. 145 – tradução nossa¹³⁵).

¹³⁵ No original: “On ne pouvait donc connaître ces noms de peuples que par ouï-dire: et comme il est très difficile d'avoir un renseignement sûr et exact d'un Indien, même civilisé, nous ne savons trop que penser de cette énumération. En tous cas, il était bon de la connaître pour faire la comparaison avec l'état actuel: on verra par là combien les Indiens disparaissent rapidement et combien il est

A comparação dos povos sobre os quais ele tem notícia com o relato de Francisco Sampaio poderia ser até questionada: o rio Negro e o rio Juruá são distantes e não há qualquer nota explicativa sobre a fonte consultada, então não se sabe muito bem a que trecho do relato Tastevin estaria se referindo. Note-se que ele mesmo não sabe o que pensar dessas enumerações que faz, mas segue reiterando a urgência de pesquisas na região o que, mais uma vez, é uma forma de valorizar o seu próprio artigo, mesmo que esse esteja repleto de informações superficiais e provenientes do “ouvir dizer”.

A referência ao que se ouviu dizer é frequente na prosa do missionário. Antes de descreditar essas informações ou tomá-las como um boato, talvez seja mais proveitoso tomá-las pelo seu excesso e compreendê-las através da própria contingência em que foram recolhidas. O antropólogo Oscar Calavia Saéz, em um artigo sobre os etnônimos do sudoeste amazônico, reitera que a “multiplicação dos etnônimos teve seu ápice numa época de etnógrafos de passagem, que em extensos e rápidos percursos por uma região multiplicavam os povos nominados pelo número dos povos nominadores”¹³⁶. Com efeito, esse rótulo de pesquisador itinerante cabe muito bem a Tastevin.

No entanto, ainda que a proliferação de nomes fosse oriunda de métodos de pesquisa questionáveis e não escapasse do colonialismo que se infiltrava na relação entre pesquisadores e pesquisados, deveríamos, simplesmente, ignorar o ruído que ela produz?

O realismo ingênuo com que outrora se procuraram referentes para tantos nomes tem levado, por reação, ao seu descrédito. Os conjuntos de etnônimos, que alguma vez aspiraram a constituir uma informação muito valiosa, passaram há muito tempo a ser considerados como um “ruído”, capaz de dar alguma pista sobre questões secundárias, mas nocivo para uma investigação ordenada das essenciais. Ruído que, de resto, tingia-se de colorações morais negativas, porquanto ele era gerado, ou pelo menos amplificado, pelos

urgent pour la science du passé, de les étudier sans retard” (TASTEVIN, “Quelques considérations sur les indiens du Juruá”, 1919, p. 145).

¹³⁶ SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 155.

processos coloniais e por estratégias duvidosas de pesquisa (SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 153-4).

Esse ruído que Sáez identifica (ou ouve?) na proliferação dos nomes se sobressai na prosa tasteviniana. Não podemos ignorá-lo: o padre voluntariamente buscava uma determinação clara dos povos indígenas e dos seus nomes, e essa busca resulta numa confusão da qual ele não consegue escapar, pois não era uma busca sem contrapartida. Os seringueiros e os indígenas lhe forneciam mais nomes, e o missionário embarca nesse ouvir dizer, deslizando através desse ruído sem conseguir contê-lo ou descobrir de onde ele vem.

Como o artigo se constrói dessa maneira, não temos mitos ou histórias indígenas relatadas, informações que seriam úteis para a etnologia. Por outro lado, o padre angaria uma série de palavras e expressões em diversas línguas, fazendo, inclusive, voos teóricos um pouco arriscados, como podemos ver abaixo, no trecho extraído da seção “Nomes das tribos”:

Agora observemos que os nomes das tribos acompanhadas do sufixo *-nawa*, no Juruá, recebem o sufixo *-bo* no rio vizinho, o Ucayali: os *kaxinawa* se tornam *kasibos* (*kasi*, vampiro, disse Olivier Ordinaire); os *sipinawa* são os *shipibo*; quanto aos *yaminawa*, eles se tornam *yamius*. Aparece, então, como evidência, que os sufixos *-bo*, *-nawa* e *-u*, não fazem parte do nome específico de uma tribo, mas são uma designação genérica, talvez intercambiável. Isso nos permitirá, então, ligar à família dos *Nawa* os *Konibo*, do Ucayali, e os *Tsakobo*, do Guaporé. Isso nos permitirá, talvez, aproximar o nome dos *ketsua* e aquele dos *kaxinawa*. O *-a* final é apenas o nome genérico sob uma forma especial, como o *-u* entre os *yamius*; e assim, a grande raça dos *ketsua*, civilizados, ou mesmo escravizados pelos Incas e pelos espanhóis, não passa de um ramo dos *nawa*, seus vizinhos.

Mas sigamos nosso raciocínio: se o termo *nawa* é genérico, compreendemos que uma tribo o abandona para manter apenas seu nome específico: é assim que os *kampa* seriam, me

parece, um povo ligado aos *kapanawa*, ou *kampanawa*, que vivem próximos às suas fronteiras. Eles, ao menos, têm o mesmo nome específico, como é o caso do *ketsua* e dos *kaxinawa* (TASTEVIN, “Algumas considerações sobre os índios do Juruá”, 1919, p. 152 – tradução nossa¹³⁷).

As considerações de Tastevin falam quase por si. Embalado pelo “ouvir dizer” e tentando encontrar sustentação nesse ruído constante, o missionário se deixa levar ainda mais por esse ruído. De fato, o sufixo *-nawa* é somado ao nome de diversas etnias Pano. A aproximação entre os *Kaxinawá* e os *Quíchua*, no entanto, nunca teria sido considerada plausível. Esse tipo de generalização, provenientes de um “ouvir dizer” poderia resultar em raciocínios tal qual vimos na citação acima, em que aproximações são feitas de maneira um tanto quanto arbitrárias – mas essas arbitrariedades não seriam uma derivação previsível nessa recolha de ruídos?

Essas generalizações parecem não levar em consideração os dêiticos que são envolvidos em classificações dessa natureza. A pergunta, que Tastevin não faz, é: quem se diz o quê para quem? Pelo que teria sido exposto no artigo, a principal fonte de informações do missionário teriam sido seringueiros, sem conhecimento e serenidade

¹³⁷ No original: “Maintenant remarquons que les noms de tribus accompagnés du suffixe *nawa* au Juruá, portent le suffixe *bo* dans le fleuve voisin, l'Ucayali: les *Kasinawas* deviennent des *Kasibos* (*Kasi*, vampire, dit Olivier Ordinaire); les *Sipinawas* sont des *Sipibos*; quant aux *Yaminawas*, ils deviennent des *Yamius*. Il apparaît donc avec évidence que les termes *-bo*, *nawa*, *u*, ne font pas partie du nom spécifique de la tribu, mais sont une désignation générique, peut-être interchangeable. Cela nous permettrait donc de rattacher à la famille des *Nawas* les *Konibos* de l'Ucayali et les *Tsakobos* du Guaporé. Cela nous permettra encore d'identifier peut-être le nom des *Ketsua* et celui des *Katsinawas*. L'a final ne serait que le nom générique sous une forme spéciale, comme l'*u* chez les *Yamius* ; et ainsi la grande race des *Ketsuas*, civilisés ou plutôt esclavisés par les Incas puis par les Espagnols, ne serait qu'une branche des *Nawas*, leurs voisins. Mais poursuivons notre raisonnement: si le terme *nawa* n'est que générique, on comprend qu'une tribu le délaisse pour ne garder que son nom spécifique: c'est ainsi que les *Kampas* doivent, me semble-t-il, être rattachés aux *Kapanawas*, ou *Kampanawas*, sur les frontières desquelles ils habitent. Ils ont au moins le même nom spécifique, comme les *Ketsua* et les *Katsinauas*” (TASTEVIN, “Quelques considérations sur les indiens du Juruá”, 1919, p. 152).

para julgamento, o que teria sido complementado por informações dadas por índios batizados oriundos, por sua vez, de “todas as tribos” – mais uma generalização complicada. Se, em 1919, Tastevin se presta a teorizações genéricas construídas através de leituras mal feitas e informações mal arrançadas, em 1910, ele já teria sido criticado por causa disso, tal como podemos ver na citação abaixo:

Em tal contexto, fica fácil entender a exasperação de Koch-Grünberg em sua resenha a *La langue Tapihya*, de Tastevin (cf. Tastevin 1910). Ainda que tenha reconhecido muitos méritos na obra, o sul-americanista alemão julgou inadmissível a separação simplista, ali presente, entre Tupis e Caribes e censurou o silêncio acerca do “grande” grupo Aruak, assim como sobre os grupos Gê, Pano e Betoya. A filiação, por Tastevin, dos Umáua do alto Japurá, tribo a que o pesquisador alemão tinha dedicado atenção especial (cf. Koch-Grünberg 1908) ao grupo Tupi, e não ao grupo Caribe, motivou o seguinte comentário, revelador da intenção, da parte de Koch-Grünberg, de se mostrar identificado a uma nova maneira de fazer ciência:

Die Umáua des oberen Japurá würde Verfasser nicht zu den Tupi-Tapihya rechnen, wenn er meine Arbeit “Die Hianákoto-Umáua” [...], die er mehrfach zitiert, aufmerksam durchgelesen hätte. Denn sie soll gerade beweisen und beweist auch, daß diese Gruppe von Stämmen nicht zu den Tupi gehört, wie man früher allgemein annahm, sondern zu den Kariben, deren selbständige sprachliche Stellung kein ernsthafter moderner Forscher leugnet.

[O autor não teria incluído os Umáua do alto Japurá entre os Tupi-Tapihya, se tivesse lido com atenção meu trabalho “Die Hianákoto-Umáua” [...], que ele várias vezes cita. Afinal, ele [o trabalho] justamente tem a intenção de provar, e prova, que esse grupo de tribos não pertence aos Tupis, como se considerava em geral anteriormente, mas aos Caribes, cuja posição lingüística independente nenhum pesquisador moderno sério nega] (Série “Resenhas de autoria de Koch-Grünberg”, ATKG) (CHRISTINO,

Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku-~i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 85).

Nove anos depois da crítica de Koch-Grümberg, Tastevin não parece ter aprendido a lição e segue fazendo generalizações incorretas e facilmente questionáveis por pesquisadores da área¹³⁸. Mesmo que um mapeamento geral das línguas indígenas do sudoeste amazônico ainda estivesse em processo de construção, hipóteses baseadas na homofonia de alguns vocábulos ou, como no caso, hipóteses baseadas no nome atribuído pelos colonizadores a um povo indígena, não seriam consideradas relevantes e estabeleceriam a diferença, conforme vimos na citação da resenha do pesquisador alemão, entre pesquisadores sérios e aqueles que faziam considerações simplistas. Essas ousadias permanecem latentes no trabalho de Tastevin como linguista – de fato, muitos anos depois, quando o missionário já estava na África, Rivet repudia suas conclusões em “Pequena Chave das Línguas Africanas”, o que significa o rompimento da relação entre os dois.

¹³⁸ *La langue Tapihiya* foi duramente criticado por Koch-Grümberg, mas temos outras críticas posteriores ao volume, como podemos ver em *Estudos tupis e tupi-guarani: confrontos e revisões*, de Frederico G. Edelweiss. Na revisão dos estudos existentes sobre a língua tupi, o autor comenta sobre o livro de Tastevin: “Começa a pecar logo no título, mas, a despeito de toda a ousadia de quem pensa estar tratando de uma genuína língua indígena e ser o dono máximo do assunto, é o melhor compêndio do tupi moderno, ainda que perigoso em muitos dos seus ensinamentos e apreciações” (EDELWEISS, *Estudos tupis e tupi-guarani: confrontos e revisões*, 1969, p. 191). Apesar de reconhecer o valor da compilação feita pelo missionário, o autor não diminui as críticas, argumentando que Tastevin “conhecia mal a bibliografia tupi-guarani, e nunca estudou o tupi ou o guarani” (EDELWEISS, *Estudos tupis e tupi-guarani: confrontos e revisões*, 1969, p. 191). A crítica de Koch-Grümberg sobre o desconhecimento do padre da bibliografia existente na área é confirmada pela de Edelweiss, que ainda vai mais adiante: “Tastevin não compreendeu os índices de classe, o pronome verbal, as partículas do optativo, a forma gerundial de certos verbos, o particípio passivo e tantas outras facetas idiomáticas do tupi antigo” (EDELWEISS, *Estudos tupis e tupi-guarani: confrontos e revisões*, 1969, p. 192). Edelweiss termina sua apreciação dizendo que, “em resumo, a despeito dos seus cotejos, geralmente superficiais, Tastevin pouco entendia da estrutura do tupi clássico; e, foi pena, porque, sem o seu conhecimento, não é possível aquilatar o seu descendente espúrio (EDELWEISS, *Estudos tupis e tupi-guarani: confrontos e revisões*, 1969, p. 194).

A própria tentativa de agrupamento dos povos é feita de acordo com uma noção de nação europeia, como se os povos indígenas se reunissem em grupos coesos e diferenciáveis. Isso poderia se contrapor à própria ideia de pago e paisano que utilizamos aqui. Elencar o nome de povos que habitam determinados pagos é um trabalho que não conseguirá estabelecer fronteiras, não levará a cabo uma distinção entre um grupo e outro, uma vez que o que constitui uma região ou um pago, e, por consequência, seus paisanos, “escapa de qualquer determinação clara e distinta – seja ela geográfica, jurídica ou política”¹³⁹. Como o próprio missionário reconhece, é muito difícil conhecer o “estado exato de um índio”, até porque, segundo ele nos conta nesse artigo, só conhecera índios *dépaysées*, essas questões identitárias se tornam ainda mais complexas e não poderiam ser aprofundadas num arrazoamento feito nessas circunstâncias.

Assim, vemos que o trabalho de Tastevin como cientista não consegue contornar certas características que abordamos na seção anterior. Mesmo nas publicações científicas, o que se vê são destroços que o padre reúne e tenta, através deles, compor um todo. Mas esses destroços permanecem na superfície, e a tentativa de agrupamento do missionário parece destacar mais essa ruína – tudo é superfície: a fé do padre, o seu trabalho de cientista, a coleta de vocabulário e informações – um campo vasto e arruinado por onde o padre atravessa, reunindo destroços.

O padre termina o artigo com a seguinte sentença: “Eis, em termos talvez um pouco longos, tudo que os meus meios me permitiram recolher sobre os índios do Juruá”¹⁴⁰. A palavra utilizada, “*recueillir*”, alude aos problemas que abordamos aqui. O que o padre recolhe são escombros, relatos de paisanos *depaysées* que ouviram dizer sobre pagãos ainda mais *dépaysées* que eles mesmos. Ao que tudo indica, ele empreendeu uma travessia superficial, e as notícias que colhe, são essas de superfície. A princípio, não há nada grave sobre isso. Tudo é superfície, e as tentativas de encontrar profundidade em situações como essas demonstram a vastidão dessa travessia.

¹³⁹ No original: “Ce qui fait un pays échape à une détermination claire et distincte – qu’elle soit géographique, juridique ou politique” (NANCY, “Paysage ave dépaysement”, 2003, p. 103 – tradução nossa).

¹⁴⁰ No original: “Voilà, en termes un peu longs peut-être, tout ce que mes moyens m’ont permis de recueillir sur les Indiens du Juruá” (TASTEVIN, “Quelques considérations sur les indiens du Juruá”, 1919, tradução nossa, p. 154).

“O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”

O artigo sobre o rio Muru começa com uma descrição dos nomes e possíveis significados indígenas para o nome do rio; a essa seção se seguem o “Aspecto geral” do rio, os “salões e estirões”, “as ribanceiras”, “as rochas”, “as praias”, “a silificação”, a “navegabilidade”, “os afluentes”, “os rios das redondezas”, para só então chegar à seção “os indígenas”, onde veremos várias páginas que descrevem a população da região. Depois de falar sobre os indígenas ainda temos “os seringueiros”; “a flora selvagem”; “plantas cultivadas”; “a fauna”; “crença dos kachinaua”; “costumes dos kachinaua” – e o artigo se encerra com a descrição do endocanibalismo Kaxinawá.

O missionário relata alguns mitos e costumes dos Kaxinawá, dialogando e contrapondo o seu trabalho com o de Capistrano de Abreu, o *rã-txa hu-ni-ku-i*, publicado em 1914. O livro de Capistrano contava com um grande vocabulário kaxinawa e várias traduções interlineares de narrativas tradicionais.

Assim como Tastevin, o pesquisador cearense era correspondente da rede de americanistas, principalmente de Koch-Grünberg que, inclusive, contribuiu com emendas e um estudo crítico ao livro de Capistrano. Uma certa rivalidade e concorrência poderia se estabelecer entre os dois, conforme veremos abaixo:

Sobre os Kachinaua, sua língua e costumes, consultar-se-á com proveito o livro que escreveu o Sr. Capistrano de Abreu, um erudito brasileiro, em colaboração com dois índios Kachinaua do Iboyassú, que ele previamente havia instruído. A leitura é um pouco difícil porque o autor não julgou conveniente completar a versão palavra por palavra do texto indígena com uma tradução literária de leitura mais corrente: mas não deixa de ser uma obra-prima do seu gênero e lamento não tê-lo sob os olhos. Só me permitirei notar que o título é incorreto: é preciso escrever Hunikui rãtxa (ou huniku hantya), a “língua dos verdadeiros homens” e não Rãtxa Hunikui, como tive o cuidado de me informar. Não poderei dar aqui nada além de informações recolhidas por mim, portanto muito incompletas (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes

Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 158-9).

Depois de elogiar o autor do livro, Tastevin afirma ter tido o cuidado de se informar que o título da obra era incorreto, lamentando não tê-lo em mãos, o que poderia render mais considerações sobre a obra. Em relação aos seus informantes, no artigo sobre o rio Muru, Tastevin nos dá as seguintes informações:

Os índios de língua Pano ou Nawa chamam o Muru de Baciya ou Wasiyá, que pode significar tanto “o rio das ervas wasi (duras)”, tradução que me foi dada por uma índia paranawa, “o rio dos gaviões de rabo bifurcado”, wasv; ou “o rio das cigarras”, wási. Apesar da autoridade incontestável de minha informante mais versada do que eu em sua própria língua, me inclino a acreditar que ela se equivocou, já que as margens do Muru são excessivamente pobres em ervas. Quanto às cigarras, elas são atordoantes, e o gavião de rabo bifurcado é uma das mais belas da região (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 136).

Essa índia, que se chamava Tsatsa-wano, parece ter sido a principal informante de Tastevin. Mais adiante no texto, ao relatar a lenda de Inka e de Kuma, ele se refere a um outro informante, “cujas idéias eram puramente índias”¹⁴¹. E logo após narrar a lenda, informa que “esta interpretação me foi dada pelo cacique dos Amma-dyapá”¹⁴². Apesar da inicial desconfiança em relação à tradução dada pela informante, não se deveria questionar a sua autoridade, uma vez que ela era versada na sua própria língua. Sobre o segundo informante, o cacique dos Amma-dyapá, fica registrado que suas ideias eram puramente indígenas, ou seja, também era um informante de autoridade incontestável. Em suas considerações sobre os seus informantes, o padre reitera diferenciações entre índios verdadeiros e falsos, que eram (e ainda são) comuns, como nos diz Rebeca Gontijo:

¹⁴¹ TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 161.

¹⁴² TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 162.

O fim do século XIX e as décadas iniciais do século XX no Brasil foram marcados por intensa expansão das fronteiras agrícolas de exploração econômica, o que contribuiu para enfatizar a antiga crença de que a extinção dos índios era inevitável e ocorreria a curto prazo. Em consequência disso, as pesquisas sobre os indígenas se intensificaram dentro e fora do país. João Pacheco de Oliveira chama atenção para o fato de que esse mesmo movimento que buscou “salvar” os indígenas por meio de estudos sistemáticos, paulatinamente contribuiu para o “desaparecimento” do indígena, pois, na medida em que afirmou a existência de uma cultura indígena autêntica, pura, em vias de desaparecer, produziu interpretações que negaram a existência de “índios autênticos”, uma vez que esses teriam desaparecido mediante o processo de aculturação. Por conta disso, afirmou-se o estigma dos “índios misturados”, vistos como “falsos” índios (GONTIJO, Rebeca. “Capistrano de Abreu, viajante”, 2010, p. 27).

Embora Tastevin, nesse caso, não endosse o coro daqueles que gritam a iminente extinção dos índios¹⁴³, a contraposição entre índios falsos e verdadeiros ecoa também na distinção entre o que seria um bom trabalho de pesquisa, junto aos índios, com informantes em várias aldeias, e um trabalho de pesquisa que usa poucos informantes, de identidade misturada. Os informantes de Capistrano, além de estarem fora da aldeia, eram considerados “aculturados” – eram apenas dois Kaxinawá, Bôro e Tuxinim. Bôro, que adotara o nome cristão de Vicente Pena Sombra, tinha 20 anos de idade, e sua aldeia ficava às margens do rio Ibutaçu, afluente do Muru. Tuxinim tinha apenas 13 anos; com quatro anos de idade se mudara para Manaus e depois para Maranguape, no Ceará. Tuxinim não falava mais Hatxa Kui, mas a convivência com Bôro teria feito com que ele se lembrasse de sua língua materna. Tastevin parece tentar contrapor o seu trabalho ao do brasileiro, feito em gabinete, sem contato com os “verdadeiros” indígenas.

¹⁴³ Falaremos mais sobre esse assunto no capítulo “A ficção do pago”.

Isso demonstra que o missionário valorizava o seu trabalho de pesquisa em detrimento do trabalho de Capistrano, cujos informantes tinham sido levados ao Rio de Janeiro. Sobre o trabalho com seus informantes, Abreu comenta no prefácio de seu livro:

Paus e bichos exerceram influência muito benéfica. Serra acima, duzentos e sessenta quilômetros do Rio, às margens do Parahyba, em meio mais semelhante ao de sua infância, Bôrô e Tuxinim sentiram-se menos desenraizados e a planta silvestre, mirrada e a meio, refloriu. Devo isto a outro patricio, Dr. Virgílio Brigido, cuja fazenda, onde são escritas estas linhas preambulares, me acolheu e aos meus companheiros de trabalho durante o maior tempo de sua confecção. O Juruá foi devassado e devastado por filhos do Ceará. Neste esboço imperfeito, em que ao mesmo ficará alguma coisa do pensamento indígena prestes a fenececer, concorrem pois, três retirantes. E como o livro será mandado a Tarauacá, ali podem surgir novos colaboradores.

Em conclusão: ao entrar para o prelo estas páginas representam o labor ininterrupto por mais de seis meses. Ininterrupto, por minha parte (ABREU, *Rã-Txa Hu-ni-ku-i - gramática, textos e vocabulário caxinauás: a língua dos Caxinauás, rio Ibuacu, afluente do Muru*, 2015, p. 8-9).

Uma questão que se levanta aqui, no final da citação de Capistrano, é em relação ao tempo: enquanto o autor calcula que teria levado mais de seis meses em seu trabalho, não podemos encontrar no texto de Tastevin qualquer indicação a respeito da duração de sua viagem e do tempo que teria permanecido nas aldeias, talvez por saber que ao informar sobre a duração de sua passagem, poderia ser mal avaliado por seus leitores especialistas. Nos textos destinados às publicações religiosas, a permanência em campo não era uma questão relevante, uma vez que o trabalho era direcionado à catequese dos seringueiros; em “Entre os índios do Alto Juruá”, onde o missionário se encontra com os Katukina, o padre dá marcações de sua chegada e partida, de modo que teria permanecido ali por, no máximo, quatro dias (entre os dias 1 e 4 de janeiro de 1923).

Em relação aos informantes de Capistrano, o trabalho na cidade do Rio de Janeiro se mostrara de tal modo infrutífero que foi necessário deslocar-se para uma fazenda, de modo a inspirá-los com uma convivência mais próxima da natureza. Notemos que o autor se utiliza da metáfora (explorada na seção anterior deste capítulo) dos índios como plantas que, uma vez em contato com uma paisagem mais próxima à sua paisagem original, ou ao seu pago, poderiam florescer e reanimar a própria identidade.

Como os rapazes estavam em uma condição *dépaysée*, a utilização de sua língua materna de forma cotidiana estava severamente comprometida. O recurso utilizado por Capistrano de Abreu foi incitá-los a comparar o próprio vocabulário em Hatxa Kui com o vocabulário Shipibo, através de um dicionário. Beatriz Protti Christino explica melhor como esse processo aconteceu:

Para isso, em muito auxiliaram dados constantes no Dicionario Sipibo, editado por von den Steinen (Steinen 1904). Quando Capistrano abandonou as palavras portuguesas como ponto de partida e valeu-se das palavras Sipibo, registradas naquele volume, para que seu colaborador fornecesse as correspondentes caxinauás, Borô “deu mostras de grande capacidade linguística e trabalhou com prazer; instintivamente percebeu as relações phoneticas dos dois idiomas” (Abreu 1914: 5).

A forma como Tuxinim, que teria aproximadamente 13 anos na época em que foi enviado à casa de Capistrano de Abreu, reagiu aos inquéritos lingüísticos também passou por mudanças no decorrer da investigação. Apesar de seu ótimo conhecimento da língua portuguesa, que – sem apresentar o ‘emperro da pronuncia’ (Abreu 1914: 3) próprio do falar de seu primo –, manejava sem sotaque, ele não teria, nas primeiras tentativas, contribuído realmente. Alcançando quatro anos, o afastamento da tribo provavelmente explicaria “sua indiferença ao ouvir qualquer palavra da lingua materna” que teria durado “não poucos dias” e teria sido vencida gradualmente, “a poder de paciência” (Abreu 1914: 6). Ainda depois do custoso resgate de sua língua materna, Tuxinim não teria se revelado grande apaixonado

pelas questões etnográfico-lingüísticas. Sem fazer cerimônias, adormecia se requisitado a cooperar longamente com Capistrano, como Salles (1938: 97) teve ocasião de presenciar. “[E] não era somno fingido”, assegurou Abreu (1910: 164) (CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku--i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 136-7).

Tanto Abreu quanto Tastevin lidavam com paisanos ou pagãos *dépaysés*. Enquanto Capistrano de Abreu entende que para o funcionamento de sua relação com seus informantes era necessário aproximá-los de um pago um pouco parecido com o original, podemos ver no texto de Tastevin que a relação dos pagãos com os seus pagos não era irrelevante, como podemos ler no trecho abaixo, quando o padre descreve os Huni Kuin:

A maioria falava o dialeto Pano e se autodenominava Huni-kui, “os verdadeiros homens”. Eles se dividiam em vários clãs, ora aliados, ora inimigos; o mais importante deles era o dos Kachinaua (os homens vampiro), que povoavam sobretudo os afluentes da margem direita do Médio Muru. (...) Outros huni-kui moravam no Alto Muru e seus afluentes. Os mais importantes eram os Yamináua (os fabricantes de machados, Yami). Nas suas narrativas os kachinaua atribuem aos Yamináua as invenções da civilização indígena. Os Jaminauas, como dizem os brasileiros, seriam mais inteligentes, mais valentes, mais independentes, mais encorpados e também mais brancos que os Kachinaua. (...) Assinalemos ainda os Hsu-naua (rãs) misturados aos Kachinaua; os Paranaua (enganadores, ou preparadores de emboscada), do rio Teixeira ou Marchachya (rio das pedras); os Bastanaua, que um seringueiro chamava de Bataraua, cujo nome significa “filhos da floresta”. (...) Entre o Imbira e o Muru existiam ainda, segundo a índia Parãnaua Tsátsa wanó, os Kununaua, comedores de cogumelos (kunu, cogumelo), os Yuchi ou Tochinaua (tuchi, amarelo; tocha, periquito verde

com penas brancas nas asas); e os Kontanaua (konta, palmeira jaci, dá coco e tem folhas grandes). Hoje todos estes índios se retiraram em direção às nascentes e à margem direita do Imbira. Alguns kachinaua habitam a margem esquerda do Tarauacá.

Entre os outros Húni-küi, conhecidos deles, citemos os Tyuchunaua (tyuchi, fogo apagado), que dormem sem fogo e habitam as nascentes do Jurupari ou Yuráya; os Chánanaua, comedores de ossos (cháú, osso); os Nohanaua ou jacamins; os Marinaua ou cotias das nascentes do Imbira; os Mai-naua (mai, terra), que vivem em buracos como tatus (?) nas nascentes do Tarauacá; os Yaminaua ou Papavo, comedores dos peixes (yuma, grande peixe jundiá), do Serrano, afluente direito do Alto Juruá; os Takanaua, comedores de fígado (taxa), que são talvez os Takana, do Madre de Dios, estudados pelos senhores Croqui de Montfort e Rivet; os Yawa-naua (javalis da América); os Bitinaua (biti, couro) dos escudos de pele de anta; os Isku-naua (isku, japó, cássico, *ostinops cristatus*); os Sáwa-naua (sáwa, arara vermelha de cabeça grande) das margens do Gregório, que adotaram o sobrenome enganador de Katukina.

Falta a esta enumeração uma grande número de tribos sobre as quais os meus informantes não tinham nenhuma ideia (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 144, 145, 146, 147).

Essa extensa enumeração se completa com a descrição dos Kurina (que hoje são chamados de Kulina) e dos Kanamari. Além de dar detalhes do vocabulário Hatxa Kui, a enumeração demonstra que a denominação de um indígena como Kaxinawá está longe de ser uma atribuição simples e desinteressada. Alguns indígenas poderiam até mudar de nome, adotando um “sobrenome enganador”, se as circunstâncias o exigissem. O que fica claro, pela descrição de Tastevin, é que os Kaxinawá não eram um grupo coeso, mas, provavelmente uma mistura de vários grupos, que, posteriormente, foram assim denominados. A “originalidade” desses índios – tanto os consultados por Tastevin quanto os consultados por Capistrano – já estava

comprometida, o que influía também na utilização da língua. Como se poderia atribuir, seja em Tastevin quanto em Capistrano, verdade a informantes que teriam sido devastados de sua constituição original? Poderia haver originalidade em qualquer uma dessas situações?

Quando Capistrano diz que na composição de seu livro, um esboço imperfeito, “concorrem três retirantes”, se referindo a ele mesmo, como um retirante do Ceará, e aos dois rapazes indígenas, como retirantes da Amazônia, no mínimo, poderíamos suspeitar que a condição de retirante dos indígenas é arrazoada, ou minimizada. A condição de Capistrano como retirante não poderia ser comparada à condição de retirante dos rapazes, pois, como vimos pela descrição de Tastevin, eles não foram simplesmente retirados dos afluentes do rio Muru e levados para o Rio de Janeiro. Em sua história, que desconhecemos, o *dépaysement* é jogado para escanteio – eles poderiam pertencer a qualquer um desses grupos que partilhavam um “dialecto Pano” e foram dizimados ou reorganizados de outra forma pelos conflitos e guerras que se instalaram na região.

Mesmo que Capistrano não compreendesse a profundidade do *dépaysement* a que seus informantes estavam sujeitos, reconhecia que a colaboração daqueles seus informantes poderia mudar, caso ele tivesse mais ajuda para completar o seu trabalho:

A colaboração dos informantes representou não apenas um fator imprescindível à feitura da copiosa obra de Capistrano sobre a língua caxinauá, mas, como ele afirmou explicitamente, determinou a natureza desta. Com efeito, o material reunido encerra dados lingüísticos e tradições que permaneciam vivos nas mentes dos índios consultados, valendo a ressalva: “Si em vez de dois fossem tres ou mais informantes, si em vez de dois adolescentes fossem velhos, naturalmente o aspecto de todo o livro mudaria” (Abreu 1914: 627). Capistrano tampouco ignorava que as informações sobre alguns aspectos da língua tinham ficado prejudicadas pelo recurso a uma quantidade extremamente limitada de falantes. Numa passagem das “Preliminares”, ele declarou: “É natural inquirir si não existem verbos irregulares: existem certamente, mas só o tracto com maior numero de Indios, a assistencia prolongada no meio delles poderiam fornecer dados sufficientes.” (Abreu 1914: 23)

(CHRISTINO, Beatriz Protti, “A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku-~i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929”, 2006, p. 133).

A possibilidade de um informante “cujas idéias eram puramente índias”¹⁴⁴ é minada pela própria descrição do *dépaysement* que Tastevin nos oferece. Em vista do arruinamento que a colonização imprimira nesses pagos, a maior ou menor originalidade de um indígena é uma questão quase inescrutável. O que podemos inferir é que os informantes de Tastevin e Abreu são *dépaysées*, mas o missionário nos deu uma visão maior do quão *dépaysées* todos esses índios eram.

Uma outra questão que se levanta da crítica feita por Tastevin ao livro de Capistrano de Abreu é em relação à tradução e a conseqüente legibilidade do texto. Conforme Tastevin afirma, a “leitura é um pouco difícil porque o autor não julgou conveniente completar a versão palavra por palavra do texto indígena com uma tradução literária de leitura mais corrente”¹⁴⁵. Tastevin teria sido instruído por Koch-Grümbert a traduzir os mitos indígenas dessa maneira, mas não é o que lemos em seu artigo. Se, por um lado, a leitura do artigo de Tastevin é, de fato, mais fácil do que a leitura do livro de Abreu, por outro, a técnica de Abreu lhe assegura um diálogo com os pesquisadores linguistas.

O caso é que Tastevin não traz apenas os mitos – ele esteve presente nas aldeias, participou de cerimônias de *ayahuasca*, conheceu a planta que dá origem ao chá, viu os efeitos da beberagem entre os indígenas. O *dépaysement* indígena aparece como a descrição da fragmentação daqueles grupos, como um ruído, um “ouvir dizer”, um murmúrio que talvez tenha tentado se conter com a colonização, mas que, ao invés de se calar, torna-se cada vez mais alto.

“O Alto Tarauacá”

O artigo “O Alto Tarauacá”, publicado em 1926, na revista *La Géographie*, é referente a uma viagem feita em abril de 1924 ao rio Tarauacá. O missionário fala sobre a data do início da viagem, “foi

¹⁴⁴ TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 161.

¹⁴⁵ TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 159.

somente no dia 5 de abril que pude deixar Seabra e subir o Tarauacá num motor que havia 20 dias adiava de dia em dia o momento da partida. Levamos dez dias para completar, em 72 horas de navegação, a distância que separa Seabra do Jordão”. Mesmo marcando o dia de sua partida e as distâncias percorridas, não há informação sobre quando a viagem terminou. Seria uma forma de mascarar a curta duração dessa viagem?

Assim como em outras publicações para revistas científicas, esse artigo é dividido em seções: “O nome”; “Aspecto geral”; “Os cursos d’água e seus afluentes”; “Flora e fauna”; “A população civilizada”; “Os índios”; “Costumes dos índios do Alto Tarauacá” e “Lendas e crenças”. O artigo também é composto de um *pot-pourri* de informações sobre o rio, mas as grandes listagens sobre as quais comentamos anteriormente são substituídas por narrações mais extensas das histórias e dos mitos indígenas. Pode-se dizer que, nesse artigo, o missionário flertou mais com a etnologia do que com a linguística, apesar de apresentar várias palavras em língua indígena com traduções. Ele faz também um censo, dividido entre a população indígena e os seringueiros. Seriam cinquenta e dois seringais que abrigavam uma população de aproximadamente 2.881 pessoas. Ele não informa sobre as desobrigas realizadas. Entre os indígenas, o missionário cataloga sete aldeias, que somam um total de 331 pessoas, divididas entre Kaxinawa, Yaminawá e Katukina.

As maiores seções do artigo são dedicadas aos índios. O missionário afirma que a violência na colonização e exploração da região fez o número de indígenas diminuir, assim como “o número de casos extraordinários tenha sido reduzido na mesma proporção”, ou seja, na época em que Tastevin andou por aqueles lugares, os casos extraordinários, as caçadas e os genocídios realizados pelos colonizadores, já não aconteciam tão frequentemente como aconteciam antes.

Poderia se esperar, no relato dos mitos indígenas, uma separação entre religião e ciência, mas não é o que se lê no artigo, como podemos ver no exemplo abaixo:

Assim é a mentalidade dos índios do Alto Tarauacá. Na minha opinião, eles raciocinam como nós e tão bem quanto nós. Em sua companhia temos a impressão de viver com nossos semelhantes, mas com semelhantes que interpretam as coisas de maneira bizarra, porque as suas crenças são estranhas. Esta impressão é

encontrada entre europeus quando um católico convicto conversa com um espírita ou com um livre-pensador, não menos convencidos de possuir a verdade. A matéria sobre a qual se exerce o nosso julgamento, ou seja, as nossas idéias, sendo diferentes, as nossas conclusões são forçadamente divergentes. Mas somos todos irmãos, tanto pelas nossas faculdades como pelas nossas tendências instintivas, por nossa própria origem comum. “Já que, enfim, dizia-me um jovem Yawanawa, temos todos um mesmo pai, que é a lua. É ele que a cada mês visita durante a noite as nossas esposas e as nossas mães e engendra os novos homens, que somos encarregados de criar”. Teria este índio razão? Filhos da lua, compreenderíamos facilmente porque somos tão versáteis e cambiantes, mais acessíveis aos caprichos do sentimento do que às luzes da ciência; mais divididos pelos nossos apetites que se opõem, do que reunidos pela verdade que é una; mais cheios de maldade e de feiúra do que apegados ao amor da trilogia sagrada e indivisível do belo, do bem e do verdadeiro (TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 205).

A primeira frase da citação já apresenta uma generalização: a mentalidade dos índios do Alto Juruá é tomada como algo apreensível, mesmo que existam vários povos diferentes habitando tal localidade. O autor faz um julgamento geral sobre os índios e sua mentalidade: eles são nossos semelhantes, mas interpretam as coisas de maneira bizarra, de acordo com crenças estranhas. Observemos que essa estranheza não seria dada pelo seu modo de vida, pelo seu pertencimento a um pago diferente, mas por não compartilharem a mesma fé. Entre eles, tem-se a impressão de estar entre semelhantes, não uma certeza.

Tal como Tastevin fizera nos textos publicados em revistas apostólicas, há uma tentativa de tradução dos costumes indígenas para o público europeu. Na comparação do missionário, estar entre os índios seria como estar entre ateus, ou espíritas. Porém, no final da segunda década do século XX, essa comparação talvez soasse estranha, tal como nos soa agora. Não se poderia dizer que um cristão tivesse a impressão que um ateu era um semelhante, porque ateus e espíritas poderiam compartilhar um mesmo pago, um mesmo modo de vida; viviam nas

mesmas cidades, falavam as mesmas línguas – tinham, entretanto, uma fé diferente. No caso dos indígenas, tudo era diferente – a língua, as roupas, o costume e, claro, a fé. Quer dizer, não se duvidaria da semelhança entre cristãos, ateus ou espíritas; os indígenas, porém, tinham sua semelhança e, por conseguinte, sua humanidade colocada em questão.

Tastevin releva a impressão estranha que tem dos índios dizendo que somos todos irmãos. E usa o discurso direto para dar voz a um Yawanawa (agora não se fala mais de todos os índios do alto Juruá, mas de um povo “específico” – lembremos dos problemas que já surgiram por conta da nomeação dos povos indígenas). O jovem Yawanawa relataria uma crença de que somos filhos da lua e que ela fecunda as mulheres. Se, por um lado, o relato do jovem aponta para uma direção já apontada por Tastevin, de que somos todos irmãos, por outro lado, o missionário questiona se tal crença teria fundamento. A história parece-lhe plausível, pois somos volúveis, cedemos às paixões e aos instintos. Mesmo assim, a verdade é una, indivisível – e a história do Yawanawa certamente não participa dessa verdade. Os apetites e crenças nos dividem e nos afastam das luzes da ciência; a luz aqui, provavelmente, não seria a da ciência, mas a da fé, pois somente através dela, no juízo do padre, se atingiria a tríade do bem, do belo e do verdadeiro.

Os índios cediam sempre aos caprichos do desejo – estariam do lado da feiura, do bizarro, do estranho, de uma natureza sempre mutável, como os seus próprios nomes, da natureza da murta. A história não serve como explicação para Tastevin, pois ele já tem a sua verdade bem consolidada. Talvez, como explicação para os próprios indígenas, essa história sirva para ilustrar a inconstância de seus desejos e de seu modo de vida.

Até onde podemos ver, Tastevin se interessa pelo modo de vida indígena e pela documentação de seus costumes e suas línguas, como se inferisse que haveria ali uma potência de deformação e transformação dada pela natureza de murta dos indígenas. Ao mesmo tempo, projeta nessas pessoas “uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore”¹⁴⁶, como se as suas crenças e os seus costumes pudessem ser preservados em um outro lugar. Reconhece que entre eles a tríade do bom, belo e verdadeiro existiria, mas pelo avesso; a cultura indígena não era vista por ele como a quintessência da pureza, em que os índios viviam no paraíso e longe do pecado. Pelo contrário, o feio, o ruim e o falso eram constituintes de seu modo de vida, como a história do

¹⁴⁶ VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 195.

yawanawa vem a ilustrar. Assim, o jovem indígena conta uma história pertinente, ainda que falsa, mas que confirma para Tastevin a sua pré-concepção sobre os indígenas que encontrava.

Parece-nos que o que lemos nesse parágrafo poderia ser considerado mais como um “tom condescendente, zombeteiro e paternalista”¹⁴⁷, que fora atribuído por Carneiro da Cunha às revistas religiosas. Se retomarmos o exemplo citado, em que o missionário encontrou uma situação para falar de religião com os índios, a distinção proposta pela antropóloga não parece tão nítida. Os apetites e interesses, que deveriam ser finamente separados de acordo com o teor da publicação, se espalham pelos textos num estilo que, ao tentar se resolver dentro de molduras mais ou menos definidas, transcende as próprias molduras e faz ouvir sempre a sua missão religiosa.

“O ‘Riozinho da Liberdade’”

O artigo “O ‘riozinho da Liberdade’” foi publicado em 1928 na revista *La Géographie*, acompanhado do mapa do alto Juruá e seus afluentes. Segundo as indicações contidas no mapa, seus dados condensam informações coletadas entre 1908 e 1925. O artigo, no entanto, descreve especificamente uma viagem que teria acontecido em 1925, provavelmente entre os meses de abril e maio.

As primeiras considerações feitas no artigo dizem respeito ao nome do rio. Segundo o autor, inicialmente, o riozinho da Liberdade teria sido batizado por Chandless¹⁴⁸ como o rio Mu (da letra grega “mi”). Porém, devido a uma confusão de pronúncia e referência, reconheceu-se o rio Moa como o rio Mu de Chandless, onde, dezessete anos mais tarde, os exploradores teriam encontrado os índios Naua, que era a referência dada por Chandless para a foz do rio Mu. Sendo assim, o rio Mu tornou-se o rio Moa, e o primeiro rio Mu ganhou o apelido de riozinho, ganhando depois o “da Liberdade”, que era o nome do barracão que foi instalado em sua foz no Juruá.

¹⁴⁷ CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XVII.

¹⁴⁸ O geógrafo inglês William Chandless fez uma série de viagens pelos rios Juruá e Purus, na segunda metade do século XIX. Seu mapa do rio Juruá foi publicado em 1869 e encontra-se disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1798554?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page_scan_tab_contents>.

Possivelmente por ser um artigo publicado em uma revista de geografia, em que o público se interessava por dados cartográficos e pelos traçados dos rios, Tastevin dialogue com os autores que cartografaram anteriormente os rios da bacia do Juruá. Nesse sentido, tal como a descrição de indígenas desconhecidos era apreciada pelos americanistas, a descrição de rios não mapeados também era valorizada entre os geógrafos. Por isso mesmo, Tastevin comenta:

Ainda não existe um mapa completo do Liberdade. No mapa do Acre, por Mazô, o rio é curto demais: nós o vemos nascer indevidamente entre o Médio Gregório e o Valparaíso; enquanto este nasce da vertente oposta dos afluentes do curso Médio do Liberdade, o Jahu, o Jurupari e o Besta. O verdadeiro Liberdade não só ultrapassa as nascentes do Valparaíso, mas ainda as do Amahuaca, para encontrar, como já vimos, as dos afluentes esquerdos do Tejo e as do Gregório e do São Salvador. O que induziu o Sr. Mazô ao erro foi um suposto mapa do Alto Liberdade pendurado num grande quadro dourado na sala de honra do barracão da boca do rio. Este mapa, que deve ter custado alguns milhares de francos àquele para o qual foi estabelecido, é inteiramente fantasioso e foi preciso todo o prestígio do título de doutor sobre os ignorantes para fazê-lo aceitar como um troféu de honra. Que o julguem! (...) Pensei então em prestar um pequeno serviço à Geografia, levantando com a bússola giratória de J. Hansen o traçado do rio desde Progresso, a montante do Esperança, até a foz. Ao mesmo tempo, informei-me, através dos seringueiros que estão acostumados a passar do Liberdade ao Juruá a oeste e ao Gregório a leste, sobre os rios dos arredores, sobre as distâncias em horas de marcha, sobre as riquezas, as curiosidades, sobre os índios do local, de maneira que, sem trazer uma obra perfeita, creio poder fornecer algum aperfeiçoamento ao estado atual dos conhecimentos sobre o Riozinho da Liberdade (TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 231-232).

Pelo comentário de Tastevin, vemos que ele consultou três mapas: o de Chandless, o de Masô e um outro feito por encomenda do patrão do barracão Liberdade, mas que é qualificado como “suposto mapa”, “inteiramente fantasioso”. Tanto o mapa do barracão quanto o mapa de Mazô estariam errados na opinião de Tastevin. O de Chandless não recebe esse julgamento uma vez que o seu mapa apenas discrimina a foz do rio, sem dar-lhe extensão, pois o inglês não teria acompanhado o seu curso.

Cabe fazer aqui uma pequena digressão para falar do suíço João Alberto Masô. O engenheiro foi delegado do Ministério da Agricultura no Território do Acre entre 1909 e 1914. As citações de Tastevin sobre o seu trabalho são referentes à sua Carta Geográfica do Território do Acre, tarefa que não estava inicialmente prevista em suas atribuições junto ao Ministério da Agricultura. A primeira versão de sua carta foi apresentada ao ministro Dr. Pedro de Toledo no final de 1912 e, alguns meses depois, ao Clube de Engenharia e à Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Masô ainda produziria uma segunda versão da carta, que apresentaria apenas em 1916, conforme nos atesta André Vasques Vital em sua tese de doutorado:

Na conferência de 27 de abril de 1916, na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, João Alberto Masô falou sobre história, geografia, economia, agricultura no Território do Acre e apresentou a segunda e mais completa versão da Carta. (...) o ponto mais repetido na palestra de Masô foi seu próprio mérito em produzir a Carta Geográfica do Território do Acre. Ele considerava que merecia ser, de algum modo, recompensado e, assim, sublinhou o dramático esforço pessoal despendido na confecção da carta. Lançou mão também da retórica do desprendimento pessoal e financeiro a serviço da ciência e do Estado, enfatizando o quanto teve que enfrentar o chamado “inferno verde”:

Senhores, quem conhece o “inferno verde” bem poderá aquilatar os esforços que despendi para organizar, tal qual ali se ostenta, o mapa do Território do Acre. Um empreendimento desta ordem, levado a efeito pelo Governo Federal, não custaria menos de 400 contos de réis ao erário público. E, na verdade, posso garantir que esse trabalho absorveu todas as minhas economias e a

melhor parte da minha existência. Ao contemplá-lo, imagino e sinto o número de anos de que encurtei a minha vida, neste árduo trabalho (MASÔ, João Alberto. Território do Acre: conferência realizada em 27 de abril de 1916 na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: S.N., 1916., p. 19-20).

Além de exaltar a si mesmo, o engenheiro alardeou a importância de uma cartografia da região:

Na região do Beni, em qualquer ponto do Território e no extenso vale do Ucayali, as torres telegráficas que lá se ostentam, anunciam que as lendárias nações dos autóctones de outrora estão hoje incorporadas a civilização e ao comércio do mundo. Como pois admitir que tamanha zona, onde se encontram espalhados pelo comércio e em benfeitorias avultados capitais, onde o movimento administrativo é extenso, não seja conscienciosamente representada por um bom mapa? (MASÔ, João Alberto. Território do Acre: conferência realizada em 27 de abril de 1916 na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: S.N., 1916., p. 21).

O esforço de João Alberto Masô por reconhecimento nas sociedades científicas se justificava pelos diminutos e intermitentes incentivos concedidos pelo Estado aos seus agentes no Território do Acre (VITAL, A. “Política e Saúde Pública no cativo dos rios: a integração nacional do território federal do Acre (Alto Purus, 1904-1920)”, 2016, p. 223-224).

Assim como Tastevin, Masô parece convencido da importância de uma boa carta da região do Acre. Em uma região em que a extração da borracha era tão dependente de uma logística adequada de escoamento da produção, era quase inconcebível que certos afluentes do Juruá e do Purus não tivessem seus cursos reconhecidos e traçados cartograficamente. Podemos supor que, uma vez que o texto de Tastevin é de 1928, ele provavelmente se referia à segunda versão da carta de Masô.

Quando ele critica o mapa de Masô e o “suposto mapa do Alto Liberdade” outorgando-lhes um caráter fantasioso, uma vez que não foram provenientes de pesquisa de campo suficientemente bem

realizada, faz-se uma distinção entre o que era um bom mapa (não perfeito, mas quase) e o que era um mapa ruim. Sobre isso, vejamos os comentários de Crampton:

“Um mapa *não é* o território que representa, mas, se correto, possui uma estrutura similar ao território, o que conta em sua utilização” (Korzybski, 1948, 58). As consequências políticas dessa ontologia do mapeamento são claras. Nosso objetivo como cartógrafos se torna aquele de decidir onde desenhar a linha entre os elementos da verdade e da falsidade em um mapa. É um argumento ontológico e normativo: mapas devem contar a verdade. Nós vigiamos essa linha para ter certeza que não há muita falsidade ou verdade insuficiente em um mapa. Isso se torna uma questão de separar os bons mapas, onde a falsidade por ser justificada (se é justa, legal), dos mapas ruins, onde a falsidade não pode ser justificada (é ilegal, ultrapassou o horizonte) (CRAMPTON, “Thinking Philosophically in Cartography: Toward A Critical Politics of Mapping”, 2002, tradução nossa¹⁴⁹).

O jogo das informações trazidas por Tastevin é muito bem montado. Os mapas criticados mentem sem justificativa, uma vez que traçam erroneamente os rios, tanto em suas nascentes quanto em suas extensões – e ele nos faz passar por uma série de justificativas para endossar a adequação de seu mapa ao território.

Estabelecidos os julgamentos em relação aos outros mapas, Tastevin presta seus serviços à geografia, traçando o curso do rio. A

¹⁴⁹ No original: “a map *is not* the territory it represents, but if correct, it has a similar structure to the territory, which accounts for its usefulness” (Korzybski, 1948, 58). The political consequences of this ontology of mapping are clear. Our task as mappers becomes one of deciding where to draw the line between the elements of truth and lie in the map. It is a normative ontological statement: maps “ought to be” truth-tellers. We police the boundary, we watch it, in order to make sure that there is not too much lie nor insufficient truth in the map. It becomes a question of separating the good maps, where the lie can be justified (it is just, legal) from the bad maps, where the lie cannot be justified (it is illegal, it has passed over the horizon)” (CRAMPTON, “Thinking Philosophically in Cartography: Toward A Critical Politics of Mapping”, 2002).

falsa modéstia o leva a sofismar sobre a sua própria carta – não havia um mapa completo do Liberdade; o seu não era perfeito, mas trazia informações que aperfeiçoariam o conhecimento geral sobre o rio.

Isso é um indício de ajustamento da prosa ao escopo da revista: valoriza a inacessibilidade da região e a sua experiência em viagens; acentua que dialogou com a população local para aperfeiçoar seus traçados cartográficos e a descrição de viagem, ou seja, pontua a existência de informantes.

A seção que contempla a população seringueira não traz qualquer informação sobre as desobrigas ali realizadas. Provavelmente, os dados populacionais que o autor apresenta no artigo foram obtidos durante a realização das missas e batismos, mas não vemos mais aqueles apontamentos sobre os problemas religiosos que ele enfrentava para ministrar os sacramentos.

Além do censo populacional, o autor também faz alguns apontamentos históricos da ocupação da região:

Foi em 1883 que homens à procura de látex chegaram à foz do Riozinho da Liberdade. O rio era rico em seringueiras: foi feita a sua conquista paralelamente à do Juruá e à do Gregório. Em 1900 encontramos os peruanos instalados na desembocadura do Caxingo; eles até levaram um barco a vapor, o único a ter passado do Forquilha até agora, e fizeram um carregamento de goma de *castilloa elastica*, o caucho propriamente dito (TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niyemi Campanário, p. 234).

Pelo que Tastevin nos conta, houve uma concomitância da exploração do caucho e da seringa, mas os seringueiros perseveraram e se mantiveram na região: “O *castilloa elástica* quase desapareceu, como em todo lugar, sob o machado dos peruanos. (...) A grande riqueza do rio é a seringueira, de onde se retiram aproximadamente duas toneladas de látex por ano”¹⁵⁰. Notemos que Tastevin faz um entrecruzamento de várias informações: história, ocupação e produtos a serem explorados. Juntamente com o artigo, temos o mapa, que reúne aspectos hidrográficos e populacionais da região. Mesmo que o artigo esteja voltado para o público da revista, podemos perceber que a reunião de

¹⁵⁰ TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niyemi Campanário, p. 236.

tais informações era útil também para a Congregação do Espírito Santo. Em seu mapa estão dispostos detalhes dos rios (os caminhos) e da ocupação populacional (os fiéis), ou seja, o mapa produzia um recorte que potencializaria a atuação dos religiosos de sua Congregação na região.

O relato, por outro lado, ao abordar brevemente a história da ocupação, mapeava os conflitos que estavam em jogo na distribuição da população. Falar sobre um pago e seus atuais habitantes implicava em falar sobre a conquista, o que implicava em falar das correrias:

O Riozinho da Liberdade tem a reputação de ser muito insalubre. Asseguraram-me que ninguém entrou nele sem pegar as febres: neste caso eu constituí a primeira exceção, mas meu companheiro não escapou, e três meses depois ainda estava doente. No passado os índios eram acusados de ser a causa das epidemias: acreditava-se que a sua wáka, planta venenosa com a qual eles pescavam, era a causa do mal. Isso lhes rendeu algumas correrias, que lhes deram uma péssima ideia de nossa civilização. Hoje eles ainda são acusados por hábito, mas suponho que sem convicção. O fato é que a malária causou verdadeiras hecatombes no Liberdade. Na minha passagem observei pouquíssimos casos de doença, mas o que mais me chocou foi o número de crianças com paralisia nas pernas ou num lado do corpo (TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 235).

A pretensa insalubridade do rio parece ter sido a causa de várias moléstias: as correrias, o preconceito e as sequelas na população civilizada. A princípio, pode parecer que a justificativa para as correrias teriam sido dadas pelos próprios indígenas, que “infestavam” aquelas paragens. Porém, uma vez que a região era rica em látex, a exploração aconteceria, independentemente da insalubridade, o que acabou por atingir também os seringueiros. Fugidos ou exterminados, os indígenas se afastaram ali, dando espaço para a empresa seringueira. Tem-se a impressão de que foram os seringueiros que trouxeram informações sobre os índios, de maneira que, novamente, informações são

provenientes do “ouvir dizer”, tal como vimos no artigo “Algumas considerações sobre os índios do Juruá”.

Não obstante, a parte dedicada aos indígenas no artigo é pequena, se compararmos com outros artigos do padre. Ele privilegia histórias de correrias empreendidas pelos seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos. Essas correrias também parecem ter motivado a desconfiança dos indígenas, o que mantinha a relação com os civilizados turbulenta: os civilizados os acusavam por hábito e os indígenas recusavam o contato por medo. Depois de descrever um reduzido vocabulário dos nomes de etnias, ele nos conta que conheceu um índio Waninaua, pertencente a “um grupo de índios domesticados que trabalham sob as ordens de um civilizado”¹⁵¹. Esse indígena não nomeado teria relatado o seguinte caso:

Para eles [os Waninaua] os Curina são preguiçosos, covardes, ladrões. A cada ano eles os atacavam para fazer prisioneiros e comê-los no meio de grandes festejos que duravam vários dias, enquanto havia carne fresca. As cabeças eram separadas do tronco e colocadas sobre lanças como troféus. Depois do sacrifício da última vítima cavava-se uma fossa profunda onde eram enterradas todas as cabeças, devido ao medo de que os cães as comessem e adquirissem todas as más qualidades dos Curina. Ignoro o que há de verdadeiro nesta história: o índio que a contou pretende ter assistido a essas refeições canibais. Em todo caso, nenhum civilizado as testemunhou. O caso não seria novo na história da América do Sul: a palavra canibal é uma palavra tupi-caraíba; ela é derivada da palavra cariwa que serve, na Amazônia, para designar os civilizados. Isso não seria tampouco inverossímil numa tribo Pano já que sabemos que os seus irmãos, os Cachinaua, ainda comem o cadáver de seus defuntos, e que os Poyanaua recentemente ainda calcinavam os ossos de seus mortos para misturá-los a um caldo de milho e um de amendoim. Mas se consultássemos os Curina, que certamente são valentes e que expulsaram os Catuquina (Iskunaua) do Acuraua,

¹⁵¹ TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 233.

é provável que esta história tomasse um aspecto bem diferente (TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 233-4).

Esse é o único “ritual” relatado por Tastevin na seção dedicada aos indígenas. Provavelmente, como não conseguira muito mais informações, o caso aparece, mesmo que não se saiba “o que há de verdadeiro nesta história”. Deve-se atentar que os seringueiros chamavam esses índios – agrupamento do qual o informante de Tastevin dizia fazer parte – de Katukina. Ou seja, estamos diante de um caso contado por um Katukina sobre os seus inimigos, os Curina (ou Kulina). O caso é arranjado de tal modo que não há como não colocar dúvidas sobre ele. O narrador diz que o informante “pretende” ter visto essas cerimônias, ou seja, não outorga ao seu testemunho um valor de verdade.

Tastevin duvida de seu próprio informante, mas mesmo assim escolhe relatar o caso, recheando-lhe de interrogações. É um momento que o autor parece se fazer a pergunta “quem informa o que para quem?”. Como o informante era Katuquina (ou Waninawa? Ou Iskunaua?), fica marcado, de forma agressivamente bélica, o seu antagonismo em relação aos Kulina. Se se consultassem os Kulina sobre essa história, provavelmente o testemunho seria outro, como Tastevin chega a considerar. Por outro lado, o endocanibalismo dos kaxinawá e dos puyanawa (que é relatado em “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá” e “O Alto Tarauacá” – analisaremos esses episódios no capítulo “A ficção do pago”) parece ser uma forma de endossar a história, mas, devemos considerar que, pelas próprias informações dadas pelo missionário, ele parece não ter sido testemunha de nenhuma cerimônia desse tipo. Ou seja, todas essas informações são provenientes de um “ouvir dizer”, o que lhes garante uma ambiguidade perigosa para o tipo de relato que o missionário pretendia fazer. A história do canibalismo contada pelo indígena parece ser falsa, como o autor pontua, mas, para justificar a sua inserção no relato, ela é cerceada por outras histórias que lhe dão um caráter menos inverossímil.

Podemos perceber que o autor está particularmente interessado em revestir de fidedignidade o que apresenta em seu relato e em seu mapa. Por isso, é tão importante que as informações relatadas venham acompanhadas de explicações ou referências que as coloquem “em seu devido lugar”, mesmo que esse seja um lugar de dúvida. Esse

procedimento fica mais evidente nos textos destinados às publicações científicas uma vez que era necessário o diálogo com outros pesquisadores, o que funcionava tanto para endossar o conhecimento do missionário da bibliografia existente sobre a região, ou seja, atestaria o seu conhecimento teórico, ao mesmo tempo em que permitia a ele manter o seu lugar de pesquisador que trazia informações “inéditas” ou sobre regiões pouco conhecidas.

Até agora, através dos exemplos analisados, foi possível perceber uma separação dos conteúdos em sua superfície, em que a religião e a pregação ganham mais destaque nas revistas apostólicas. As publicações nessas revistas não deixam, no entanto, de trazer informações que escapam do universo religioso. O mesmo se poderia dizer das publicações nas revistas científicas: elas tendem a destacar informações que seriam úteis aos pesquisadores europeus, mas trazem informações que aparentam terem sido obtidas através do exercício religioso do missionário.

3.3 Atravessando as ruínas da fé

Essas situações de desobriga trazem uma dimensão de como a atuação do padre atravessa ruínas que se espalham também por sua escrita. O efeito de fantasma de Tastevin tangencia sempre uma *outra coisa*, ou afronta os limites do “tom” do texto que se propunha escrever. É nessa atuação missionária, que tenta se resolver num direcionamento instável de informações de acordo com as políticas editoriais das revistas, que a própria escrita de Tastevin se consolida, ganha sua força, sua peculiaridade – ele permanece em sua missão, oferecendo e escondendo informações.

Mas o missionário não era um sujeito dividido; sua escritura revela as ruínas que atravessava; as informações que colhia eram superficiais, mesmo que ele tente mascarar os seus problemas. Navegou pelos rios, mas suas desobrigas eram sempre nos barracões, nas margens. Em poucas situações o missionário sai dos cursos dos rios para penetrar no interior da floresta; mesmo quando ele o faz, ao varar para o igarapé Paraná, atribui a si mesmo o efeito de um fantasma.

Sua escritura se constrói nessa tensão entre doutrinar e classificar o outro, e reafirmar as doutrinas dos seus leitores franceses, entre coletar histórias e transportá-las para um outro tipo de registro, entre partir e deixar escapar. Mas isso não impede a ficção – é exatamente aí que ela se estabelece, a ficção vem através do transporte, seja levando as histórias cristãs para os índios, seja trazendo as histórias dos índios, num combate ininterrupto entre missão e omissão.

O deslocamento de Tastevin atravessa as ruínas da fé do outro, mas a sua própria fé permanece inabalada, sem entrar em conflito com suas aspirações científicas. Se os *Exercícios Espirituais* de Loyola pregam “Minha vontade é conquistar o mundo inteiro, vencendo todos os inimigos [ou toda a terra dos infiéis]”¹⁵², poderíamos dizer que Tastevin troca o verbo vencer por atravessar, e essa travessia não é estanque, pois se ele atravessa limites para se colocar ao lado dos infiéis, o retorno também existe, consolidado em sua escrita. Ele atravessa as ruínas do catolicismo disperso pela Amazônia e atravessa os limites dessa dispersão, chegando até os índios, que não tinham fé alguma, ou que acreditavam em tudo, conforme vimos pelas explicações de Viveiros de Castro. Nesse sentido, a seleção de informações do que e

¹⁵² LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, 95. Disponível em: <<http://www.raggionline.com/saggi/scritti/pt/exercicios.pdf>>.

onde publicar deve ser por nós lida não somente como uma disposição de dados no papel, mas também como sintoma de um atravessamento apenas superficial ao longo de uma paisagem em ruínas.

Tastevin fez o efeito de um fantasma, pairando sob diversos rios, em uma marcha acelerada para atingir os confins do sudoeste amazônico. Ele partia em busca de informações para trazê-las de volta, seja como atravessador da fé, seja como atravessador das populações seringueiras e indígenas. Se Michaux já nos advertira de que o que sobra da viagem é o que dela se pode escrever, Tastevin coloca isso em prática ao espalhar sua escritura sobre os diversos meios em que ela poderia se expressar, seja através de mapas, censos, artigos...

Como nos disse Barthes, não é possível ser, ao mesmo tempo, santo e escritor. Tastevin optou pela escrita, através do exercício da fé entre uma população arruinada. Os eventos observados são tão imponentes quanto o que se ouviu, despertando e desnudando uma escritura de natureza ornamental, enviesada. O sussurro, ou o ruído, que se tentou ordenar, produz o andamento de uma fuga, uma viagem da escritura, um trânsito (de informações, de língua, de veículos), potencializados todos pela “timpanização” de situações de contato com o mais extremo, o mais longínquo, o outro, que não abalam a sua certeza como missionário.

4. Capítulo 2: Um Triste poeta pelo avesso

A reflexão sobre a escritura de Euclides da Cunha é, por si só, embarçada. Em muitos de seus textos, o autor abordou as condições e os caminhos que traçava, aproximando-se de uns, distanciando-se de outros, compondo por contraposição as estratégias que estavam envolvidas em seu trabalho como escritor. Nosso ponto de partida será o discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, tentando depurar ali e também em outros textos – como “A vida das estátuas”, “Castro Alves e o seu tempo”, “Antes dos Versos” e “Impressões Gerais” (texto de abertura de *A Margem da História*) – questões que o escritor lança sobre a própria escritura.

Em 18 de dezembro de 1906, ele assume a cadeira número 7 da ABL. Essa cadeira, cujo patrono é Castro Alves, foi pela primeira vez ocupada por Valentim Magalhães, que iniciou o acervo da biblioteca da ABL “com a doação, em janeiro de 1897 (...) de um exemplar do seu romance *Flor de Sangue*, que José Veríssimo qualificou, não sem razão, de literatura apressada”¹⁵³. Valentim Magalhães morre em 1903 e Euclides é eleito o seu sucessor, tornando-se o “segundo ocupante da Cadeira 7, eleito em 21 de setembro de 1903, na sucessão de Valentim Magalhães e recebido 18 de dezembro de 1906 pelo Acadêmico Sílvio Romero”¹⁵⁴; na cerimônia, entre outros ilustres convidados, estava presente o presidente Afonso Pena.

A cerimônia em que o discurso de posse será proferido prevê a observância aos protocolos da própria Academia, como nos conta Alessandra El Far:

Os discursos eram considerados a parte mais importante da cerimônia, pois, através deles, reafirmava-se a linhagem dos membros da Academia, estabelecendo-se uma ligação entre o passado e o presente. A estrutura dos discursos obedecerá ao longo dos anos a um padrão

¹⁵³

<<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=124&sid=125>>.

¹⁵⁴

<<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=496&sid=126>>.

cf.

cf.

semelhante. Após ser introduzido na sala, o novo sócio inicia o elogio a seu antecessor na cadeira. Invariavelmente, os homenageados recuperam a biografia do falecido acadêmico, suas obras mais importantes, e estabelecem uma filiação, seja ela literária, geográfica, profissional, seja relativa a outros aspectos comuns. A intenção dos fundadores desde as primeiras eleições era conservar uma relação literária entre os ocupantes de cada cadeira. Porém, diante da heterogeneidade das pessoas, muitas vezes sem obras literárias relevantes, essa genealogia era também construída pela cidade de nascimento, pelos cargos comuns em secretarias ou ministérios, e até mesmo pelos amigos e rodas freqüentados.

Finda a leitura que elogiava o antecessor, um acadêmico veterano, previamente escolhido, tomava a palavra para ler uma breve resposta ao discurso do novo sócio, permeando sua vida e obra. Ambas as falas, de vez em quando, passavam pela figura do patrono da cadeira, reafirmando a linhagem da cadeira em questão (EL FAR, “A Presença dos Ausentes’: a Tarefa Acadêmica de Criar e Perpetuar Vultos Literários”, 2000, p. 127).

Os acadêmicos, então, deveriam observar e transmitir a memória dos patronos e ocupantes das cadeiras que ocupavam, o que atribui um caráter tradicionalista à instituição. Como nos atesta Maria do Socorro Oliveira, em sua dissertação de mestrado, diferentemente da Academia de Letras Francesa, cada cadeira da ABL tem um patrono, “um vulto da literatura nacional, respeitando o art. 23 do Regimento Interno, ‘reunindo assim, sob o mesmo teto, a veneração respeitosa pelos homens ilustres que engrandeceram a nossa história literária e o esforço fecundo dos que presentemente procuram engrandecê-la ainda’”¹⁵⁵.

Esse caráter tradicionalista da ABL explica a dedicação de Euclides da Cunha em trazer para o seu discurso a figura de Valentim Magalhães, cuja obra tem pequena relevância na literatura nacional. Paralelamente, o discurso de Silvio Romero, proferido na mesma ocasião, dedicou-se à memória de Castro Alves. A cerimônia de posse

¹⁵⁵ ASSIS, Machado apud: OLIVEIRA, “A memória dos imortais no Arquivo da Academia Brasileira de Letras”, 2009, p. 15-16.

do autor de *Os Sertões* exaltou tanto o patrono, quanto o poeta que ocupara a cadeira 7.

Ainda sim, Euclides foi criticado por ter se detido mais em Valentim Magalhães do que em Castro Alves. Nelson Werneck Sodré, em sua “Revisão de Euclides da Cunha”¹⁵⁶, comenta:

No seu discurso de recepção, na Academia Brasileira de Letras, por exemplo, todos os seus louvores não são para Castro Alves, cuja cadeira vinha ocupar, são para Valentim Magalhães, figura secundaríssima, que o tempo se encarregou de apagar. É verdade que morrera há pouco, ao ser Euclides recebido na Academia, e tivera grande atividade nos meios literários do tempo. Valorizar Valentim Magalhães teria, entretanto, sido aceitável, se, no discurso não ficasse revelada, também, uma profunda incompreensão sobre Castro Alves (SODRÉ, Nelson Werneck. “Revisão de Euclides da Cunha”. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Obra Completa de Euclides da Cunha*, volume II, 1966, p. 39-40).

A crítica de Sodré, que aparece em uma seção de seu ensaio chamada “Incompreensões”, começa com o discurso de posse, mas se estende numa descrição de desconhecimentos e deficiências teóricas e metodológicas da obra euclidiana. Em 2011, o crítico José Leonardo do Nascimento, em seu livro *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, comenta:

No “Discurso de recepção” na Academia Brasileira de Letras, dissertou sobre arte, em uma peroração na qual gastou tintas e palavras com um artista de pouca importância cultural, como Valentim Magalhães, e mal esboçou o perfil poético do patrono da cadeira que assumia, Castro Alves.

A palestra “Castro Alves e seu tempo” redimiu-o da falta anterior, retomando e ampliando as

¹⁵⁶ SODRÉ, Nelson Werneck. “Revisão de Euclides da Cunha”. Publicado originalmente na Revista do Livro (no. 15, RJ, set. 1959). Aqui utilizaremos a versão que aparece na *Obra Completa* de Euclides da Cunha, organizada por Afrânio Coutinho.

considerações sobre o poeta apresentadas na Academia. Por isso, seria desnecessária, nesse momento, a publicação do “Discurso de Recepção” (NASCIMENTO, *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, 2011, p. 7-8).

As observações dos dois críticos não levam em conta a respeitabilidade do acadêmico falecido, os preceitos que a ABL estabelecera em sua fundação e a própria cerimônia do discurso. A posterior edição do discurso em livro (incluído em *Contrastes e Confrontos*) pode ter corroborado para obscurecer tais componentes do discurso, mas não podemos esquecer de sua cena de origem: o discursante se dirigia diretamente a um público de grandes nomes e pontuava sua fala de acordo com o regimento da ABL e com uma certa etiqueta que a cerimônia exigia.

Luiz Costa Lima, ao finalizar sua apresentação do discurso de Euclides na ABL, comenta:

Tudo o que foi escrito até aqui não cobrirá mais do que as páginas iniciais do “Discurso” de Euclides. Elas formam como que um enorme parêntese que anunciava a maneira mesma como ele se via a si como um escritor. Via-se como escritor pelos “ornatos e atavios” com que tornava agradável o conhecimento que se esforçava de trazer de sua terra. Mas o parêntese constituído por aquelas páginas de abertura já seria muito longo e o novo acadêmico teria que cumprir o ritual da casa. Esse ritual dele exigia que se fizesse, em primeiro lugar, o elogio do patrono da cadeira que passava a ocupar. A ele, Castro Alves, Euclides se referia como poeta à antiga; em suas palavras, um “incorrigível fabricante de quimeras”. Depois, havia de passar a seu predecessor, Valentim de Magalhães, a quem haveria de dedicar a maior parte de sua saudação. Ao tratar do patrono e do predecessor, Euclides cumpria o que dele era exigido. Por isso, grande parte de sua fala não tem aqui importância. Em troca, o parêntese que ressaltamos é fundamental para uma compreensão de Euclides que, em geral, continua a nos faltar. Caso se duvide do que se afirma, será bastante que se leia a enorme saudação de resposta de Sílvio Romero: não só ele

não estava interessado no que Euclides generosamente explicava, como tampouco tinha interesse na preciosa revelação (COSTA LIMA, “Euclides da Cunha, Discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras”. In: NICOLAZZI (org.), *História e Historiadores do Brasil: do fim do Império ao alvorecer da República – c. 1870-1940*, 2015, p. 218).

O crítico reconhece as limitações do discurso, dadas pela circunstância de seu pronunciamento, mas sua importância estaria restrita ao parêntese inicial. O parêntese a que ele se refere é a abertura do discurso, em que Euclides expõe algumas características de sua produção como escritor. Por um lado, estamos de acordo com Costa Lima sobre a importância dessa “preciosa revelação” feita na fala de Euclides na ABL – nos dedicaremos a ela em breve. Por outro lado, entretanto, acreditamos que o elogio do predecessor e do patrono teria sido revertido por Euclides. Explico: ainda que se tenha elogiado e louvado Castro Alves e Valentim de Magalhães, Euclides os utiliza para caracterização de sua própria escritura.

Temos, então, dois pontos para elaborar melhor aqui: a) a introdução do Discurso da ABL, em que Euclides teria feito uma “preciosa revelação”; b) como Euclides se coloca entre os poetas que elogiava. Esses dois pontos são as razões pelas quais nos parece importante que nossa análise se dedique especialmente, mas não exclusivamente, ao discurso. Como já foi citado acima, o discurso foi lido pela crítica de uma maneira muito acanhada.

Para que contemplemos esses dois pontos em nossa análise, teremos que fazer alguns desvios. O primeiro é concernente à introdução do discurso. Nessa introdução, Euclides se coloca ao lado de “uns tristes poetas pelo avesso”. Antes de nos dedicarmos a essa expressão, teremos que entender a elaboração da crítica euclidiana no que diz respeito ao consórcio entre ciência e arte. Dessa forma, esperamos contemplar em nossa análise a construção argumentativa do discurso como um todo, em que a introdução (ou a “preciosa revelação”, como nos diz Costa Lima) dá ritmo ao movimento pendular que Euclides teria feito entre a sua própria escritura e a dos poetas que elogiava.

Retomando a apresentação de Costa Lima do discurso na ABL, vemos que na imagem do triste poeta pelo avesso já está subentendida uma relação entre ciência e arte que Euclides desenvolvera (ou tentara desenvolver) em sua obra. Vejamos primeiramente a passagem

euclidiana: “Imaginar uns tristes poetas pelo avesso: arrebatá-nos também o sonho, mas, ao invés de projetarmos a centelha criadora do gênio sobre o mundo que nos rodeia, é o resplendor deste mundo que nos invade e deslumbra”¹⁵⁷. Sobre a qual Costa Lima comenta:

A passagem tem seu entendimento facilitado a partir da passagem “ao invés de projetarmos a centelha criadora do gênio...”. Como é sabido, para os românticos a “centelha criadora do gênio” era privilégio dos autênticos poetas. Quem seriam, pois, os “tristes poetas pelo avesso” senão os cientistas? A qualificação de “tristes” é o que em retórica se chamaria de antífrase. Euclides faz o elogio do cientista pelo avesso: o cientista é um poeta a que não faz falta a centelha atribuída aos gênios, porquanto oferece o “resplendor deste mundo que nos invade e deslumbra”.

O trecho transcrito, por conseguinte, sintetiza toda a concepção sobre a relação entre escrita literária e fazer científico, assim como entre a base geofísica e a compreensão historiográfica (COSTA LIMA, “Euclides da Cunha, Discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras”. In: NICOLAZZI (org.), *História e Historiadores do Brasil: do fim do Império ao alvorecer da República – c. 1870-1940*, 2015, p. 216).

Para Costa Lima, os tristes poetas pelo avesso seriam os cientistas; no entanto, Euclides não diz cientista pelo avesso, mas poeta; nessa expressão realmente estão subentendidas relações entre ciência e arte que o autor desenvolve em sua obra. Não é um consórcio simples – por isso, talvez, não possamos caracterizar 'triste' somente como uma antífrase, mas como um dilema, uma melancolia, uma batalha que Euclides travava sem perder de vista o fracasso.

¹⁵⁷ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 207.

4.1 O consórcio entre ciência e arte

Na edição crítica de três artigos de Euclides “A vida das estátuas”¹⁵⁸, “Castro Alves e o seu tempo”¹⁵⁹ e “Antes dos versos”¹⁶⁰ (cf. *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, 2011), José Leonardo do Nascimento afirma que esses artigos “resumem e sistematizam a crítica de arte e os pontos de vista estéticos do euclidianismo”¹⁶¹. Antes de abrir a nossa discussão sobre Euclides da Cunha, um triste poeta pelo avesso, vejamos o que o próprio autor fala sobre o consórcio entre ciência e arte para depois pontuar como parte da crítica euclidiana o analisa.

Em carta a José Veríssimo, Euclides afirma “que a verdadeira impressão artística exige, fundamentalmente, a noção científica do caso que a desperta”¹⁶², ou que “qualquer trabalho literário se distinguirá dos estritamente científicos, apenas, por uma síntese mais delicada, excluída apenas a aridez característica das análises e das experiências”¹⁶³. A síntese delicada seria o resultado de um movimento inicialmente despertado pela emoção diante de um caso ou de um fato; faz-se necessário, num segundo momento, buscar as noções científicas existentes sobre ele; a verdadeira impressão artística surgiria a partir desse movimento dialético, preparado pela contraposição entre emoção e

¹⁵⁸ O artigo “A vida das estátuas” foi publicado originalmente em 21 de julho de 1904, no jornal *O País*. Posteriormente foi incluído em *Contrastes e Confrontos*.

¹⁵⁹ “Castro Alves e o seu tempo” foi originalmente uma conferência acontecida no dia 2 de dezembro de 1907 na Faculdade de Direito de São Paulo. No dia seguinte, *O Estado de São Paulo* a publicaria em sua primeira página. Foi publicada em um pequeno volume, pela Imprensa Nacional, alguns meses depois.

¹⁶⁰ “Antes dos Versos” foi um prefácio escrito para o livro *Poemas e canções*, de Vicente de Carvalho, em 1908.

¹⁶¹ NASCIMENTO, *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, 2011, p. 8.

¹⁶² GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 144. Carta a José Veríssimo, de Lorena, datada de 3 de dezembro de 1902.

¹⁶³ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 144. Carta a José Veríssimo, de Lorena, datada de 3 de dezembro de 1902.

ciência; no final do processo se atingiria a superação sintética, a síntese delicada.

Em “A vida das estátuas”, lemos: “Aos fatos capazes das definições científicas¹⁶⁴, ele [o artista de hoje] tem de sobrepor a imagem e as sensações”¹⁶⁵. Note-se que, desde então, Euclides lança algumas diretrizes que irão reaparecer em seus textos. São elas: a) os fatos – não são quaisquer fatos, mas os passíveis de análise e definição científica; b) as definições científicas – para que se reconheçam os fatos, seria necessário um conhecimento prévio dos conceitos científicos; c) a sobreposição das imagens e das sensações ao discurso científico – o “toque” artístico.

Essas diretrizes serão paulatinamente mais elaboradas, como poderemos ver na cena que abre tanto o discurso da ABL como *A Margem da História*. Diante da paisagem amazônica, o desapontamento é a emoção que surge. Esse desapontamento não é descartado; pelo contrário, seguindo uma tendência humbolditiana, vemos que ele é utilizado como um componente argumentativo. Depois da leitura da monografia¹⁶⁶ de Jacques Huber, cuja linguagem era “um idioma estranho gravado do áspero dos dizeres técnicos”¹⁶⁷, feita numa noite de insônia, ele consegue, “com os olhos ardidos”, ver pela primeira vez o Amazonas: “Salteou-me, afinal, a comoção que eu não sentira”¹⁶⁸.

A visita ao Museu do Pará, feita no mesmo dia da chegada em Belém, somada às conversas com os seus dirigentes e a leitura da monografia tiveram um efeito importante nas impressões de Euclides, pois o lugar que antes lhe parecera tão monótono ganhou uma “impressão verdadeiramente artística”¹⁶⁹. Temos aí as diretrizes que apareceram em “A Vida das Estátuas”: a) a emoção diante da foz do Amazonas já teria despertado o interesse dos cientistas e Euclides tinha um conhecimento (ainda que parcial) de alguns dos estudos realizados sobre o local, ou seja, era um “fato” digno de observação; b) a

¹⁶⁴ Sem vírgula no original.

¹⁶⁵ CUNHA, “A Vida das estátuas”, 1966, p. 118.

¹⁶⁶ Não se sabe exatamente qual monografia de Jacques Huber Euclides teria lido.

¹⁶⁷ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206.

¹⁶⁸ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 205.

¹⁶⁹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206.

monografia de Jacques Huber; c) a emoção que se sobrepõe ao que foi lido, permitindo que ele veja a foz com a) e b) combinados.

Como se pode perceber pelos trechos citados, Euclides se proclama um escritor ligado às observações, adstrito aos fatos; as leituras de textos científicos orientariam a observação; não se almejava, entretanto, a produção de um trabalho científico, uma vez que o trabalho literário deveria excluir a aridez das análises típicas do discurso científico. Por hora, guardemos essa ideia de “síntese delicada” – em breve veremos como ela se torna problemática na própria crítica e análise da obra euclidiana.

Em 1907, no discurso feito para os acadêmicos da Faculdade de Direito de São Paulo, a combinação entre arte e ciência aparece novamente:

É o que nos diz que nesta vida, em qualquer dos rumos percorridos, quer nas pesquisas da ciência, quer na contemplação artística, quer nos inumeráveis aspectos da ordem prática, devemos submeter a nossa imaginação à nossa observação, porém de modo que esta não anule aquela: isto é, que os fatos, reunidos pela ciência, não se agreguem numa pesada e árida erudição e só nos tenham a valia que se derive de suas leis; que os modelos, ou objetos de nosso descortino artístico, não se submetam em tanto extremo à ordem material, que nos extingam o sentimento profundo da natureza, apequenando-nos num raso realismo; e que as exigências utilitárias da vida prática, o ansiar pelo sucesso, a nobre vontade de vencer com os recursos que crescem, a subir, desde a riqueza até ao talento, não rematem fechando-nos o coração e exsicando-nos o espírito, deixando-nos sem as fontes inspiradoras da afetividade e das nossas fantasias. Nem místicos, nem empíricos... Ora, das palavras anteriores pode inferir-se o conceito de que nos andamos ainda muito abeirados do misticismo, fora da mediana norteadora entre a existência especulativa e a existência ativa (CUNHA, “Castro Alves e seu tempo”, 1966, p. 435).

Se, em 1902, a combinação entre arte e ciência era uma “síntese delicada”, em 1907, o autor lança a ideia de uma “mediana norteadora”,

“que conciliaria a imaginação criadora com a justa observação empírica da realidade”¹⁷⁰, segundo nos diz Nascimento. A mediana norteadora seria o equilíbrio, almejado por Euclides, entre o sentimento profundo da natureza – a afecção – e a percepção. A exposição deveria contemplar esses dois aspectos, sem tender demais nem para um nem para o outro.

Note-se como os dois conceitos trazem perspectivas diferentes: se a síntese seria o resultado final de um movimento dialético, a mediana norteadora não implica somente um resultado, mas também um parâmetro a ser seguido. Para que não se caia em um “realismo raso” ou numa “árida erudição”, tanto ciência quanto arte devem procurar um caminho do meio, uma mediana. Esse é um conceito geométrico – “segmento de reta que liga o vértice de um triângulo retângulo ao meio do lado oposto” – ou estatístico – “valor que divide um conjunto de valores ordenados em partes iguais”¹⁷¹. Ainda que atentando para um equilíbrio entre ciência e arte, a forma desse equilíbrio viria de uma noção geométrica ou estatística que pressupõe, inclusive, que esse equilíbrio poderia ser atingido. Ou seja, no discurso de 1907, Euclides apregoa a possibilidade de uma equação equilibrada entre arte e ciência, mas os termos utilizados para falar desse equilíbrio são científicos e não artísticos, o que faz sua argumentação tender para o lado científico sem, no entanto, descartar a arte.

Em 1908, no prefácio ao livro *Poemas e Canções*, de Vicente Carvalho, essa ideia reaparece, reconfigurada:

Para abarcar a vida, ou realizar a síntese de seus aspectos, já não basta o êxtase, ou a genuflexão admirativa, senão a solidariedade de suas leis com a nossa harmonia moral, de modo que, submetidos à unidade do universo, sejamos cada vez mais a própria miniatura dele e possamos traduzi-lo sem falsificá-lo, embora o envolvamos nos véus simbólicos da mais ardente fantasia (CUNHA, “Antes dos versos”, 1966, p. 440).

A síntese retorna, sem o seu adjunto “delicada”. Não basta a admiração, diz Euclides, devemos nos submeter à unidade do universo para produção de uma tradução, sem traição, no entanto. Talvez por

¹⁷⁰ NASCIMENTO, *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, 2011, p. 34.

¹⁷¹ As definições de mediana foram retiradas do Dicionário Houaiss.

escrever um prefácio para um livro de poemas, Euclides tente utilizar um conceito mais próximo do que hoje chamamos de crítica literária. Por que não utilizar um conceito da crítica literária na palestra sobre Castro Alves?, poderíamos perguntar. Se não podemos pensar em tradução sem traição, Euclides não admite a falsificação, embora a ardente fantasia envolva a produção de uma miniatura do universo.

A reflexão sobre a relação entre tradução e traição ganha força com Walter Benjamin, em “A tarefa do tradutor”, texto que saiu em 1923 como prefácio à tradução dos *Tableaux parisiens* de Baudelaire, em Heidelberg, na Alemanha. Segundo o argumento de Benjamin: “nenhum dado do conhecimento pode ser ou ter pretensões a ser objetivo quando se contenta em reproduzir o real, e do mesmo modo também nenhuma tradução será viável se aspirar essencialmente a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original”¹⁷².

O caso ao qual Euclides se refere é relativo à tradução de “aspectos da vida”, da “harmonia moral”, para a escrita (ou para a arte) – uma tradução do mundo para a escrita. Se, por um lado, poderíamos pensar que há um posicionamento contra a falsificação, por outro, essa tradução é envolvida em fantasia. Benjamin faz um paralelo para ilustrar a combinação entre liberdade e fidelidade no que se refere à tarefa da tradução:

Do mesmo modo que uma tangente só toca ao de leve num único ponto da circunferência, e do mesmo modo que a lei geométrica apenas fixa e prevê este contato mas não o ponto em que ele tem de se verificar, continuando a tangente depois disso o seu caminho reto em direção ao infinito, também a tradução toca apenas ao leve no original e somente num ponto infinitamente pequeno do seu significado, para depois, de acordo com a lei da fidelidade na liberdade do movimento da língua, continuar e seguir o seu próprio caminho (BENJAMIN, “A tarefa do tradutor”, tradução de Fernando Camacho. In: BRANCO, L.C. (org.), 2008, p. 40).

A comparação geométrica de Benjamin, bem ao gosto da prosa euclidiana, é pertinente para pensar a combinação entre uma tradução

¹⁷² BENJAMIN, “A tarefa do tradutor”, tradução de Fernando Camacho. In: BRANCO, L.C. (org.), 2008, p. 30.

sem falsificação e os véus simbólicos da fantasia. A tangente segue um caminho reto em direção ao infinito, tocando, em algum ponto, o original. Ainda que esse ponto não seja previsível, uma vez tangenciado, a fantasia pode se desenvolver e dele se distanciar. Haveria uma fidelidade pontual, seguida por uma liberdade infinita.

Um problema que se delineia aqui é o da observação. Pois em Euclides, a tradução diria respeito a um contato com o “mundo real”. Mas a observação de Euclides, como já vimos, não era “pura”, mas direcionada a partir de leituras de textos científicos. Se os textos científicos norteiam a observação, isso poderia significar uma diminuição da importância da própria observação. Mas Euclides poderia, simplesmente, prescindir da observação e retirar dos discursos científicos a sua aridez característica, neles imprimindo a afetividade e a fantasia?

Provavelmente não. Euclides era um escritor que viajava, ou seja, a observação é um elemento importante da relação dialética pretendida em seus textos. Em que medida suas observações são ou não torcidas pelas suas leituras? Em que medida ele escapa do “raso realismo” ou da “árida erudição”? O compromisso com as leis da ciência poderia se enovelar com uma fantasia apaixonada sem qualquer tipo de falsificação?

Essas questões aqui levantadas, impulsionadas pelos argumentos do próprio Euclides – o da síntese delicada, o da mediana norteadora e o da tradução sem falsificação – foram discutidas por muitos críticos da obra euclidiana. Começemos por Nelson Werneck Sodré (1959), passando por Freyre (1966), e depois Nascimento (2011), Bernucci (1995 e 2008), Costa Lima (1997), Sevcenko (1999), Foot-Hardman (2009) e Galvão (2009): com mais ou menos apuro, esses autores escreveram sobre o consórcio entre ciência e arte na obra euclidiana. Como já foi dito anteriormente, a parcela mais volumosa da crítica euclidiana está focada em sua obra mais conhecida, *Os Sertões*. Mesmo que o nosso objetivo aqui não seja direcionar a nossa análise a esse livro, façamos um pequeno apanhado dos argumentos de seus grandes críticos. Não pretendemos nos posicionar em relação a todas as análises (isso seria impossível), mas recortar a fortuna crítica na perspectiva de dela retirar o que seja pertinente para o desdobramento em relação à escritura euclidiana sobre a Amazônia.

Em 1959, Nelson Werneck Sodré se deteve na relação entre ciência e arte em *Os Sertões*. Na comparação entre *Os Sertões* e o *Diário de uma expedição*, o autor afirma que quando observa, Euclides

escreve com veracidade e grandeza. Depois de reunir uma bibliografia ampla sobre o tema, sua escritura decaiu para uma teorização vazia e cheia de ideologia colonial:

Apesar dos esforços que fez para dominar instrumentos de análise que lhe permitissem transformar um caderno de notas, mero rascunho dos acontecimentos, numa obra definitiva, Euclides da Cunha não poderia, por motivos independentes de sua vontade, ir ao fundo dos motivos essenciais do problema. Antes, anotara já, com honestidade que honra o escritor de raça que era, as suas deficiências em Geologia, em Botânica e em outros campos. Tentou superá-las todas, antes de lançar-se ao trabalho final. Nesse esforço, auxiliado por Escobar e outros amigos, operou uma completa revisão de seus conhecimentos. Mas, no conjunto, a ciência de que se utilizou não foi apenas a ciência de seu tempo – foi o que, da ciência de seu tempo, chegara ao Brasil. Nisso interfere, acima da vontade dos indivíduos, ainda que excepcionais, aquilo a que estão subordinados. É quando aparece a ideologia do colonialismo, a que Euclides, apesar de seus geniais lampejos de intuição, não ficou imune (SODRÉ, Nelson Werneck. “Revisão de Euclides da Cunha”. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Obra Completa de Euclides da Cunha*, volume II, 1966, p. 31).

Para Sodré, apesar de uma intuição e um gênio excepcionais, a bibliografia usada por Euclides implicou numa discussão científica questionável, pois ele se utilizara de fontes incompletas, desatualizadas, que não estavam à altura de sua rica observação da realidade. Gilberto Freyre, por sua vez, vê em Euclides – até para marcar uma diferença entre a sua obra e a dele¹⁷³ – um cientista híbrido, que não soube (ou não

¹⁷³ Segundo Ana Luiza Andrade, as diferenças entre as prosas de Euclides e Freyre passam, também, pelo contraste entre o excedente e a falta na reflexão sobre o sertão: “Em Freyre, fala, na eloquência dos contrastes, o excedente discursivo – ‘A doçura das terras de massapê contrasta com o ranger da raiva terrível das areias secas dos sertões’ – parecendo, com isso, preencher exuberantemente os vazios ou tentar escrever nas entrelinhas de Euclides. Trata-se de uma economia discursiva de relatos coloniais, que se tinge

quis) separar a própria análise de sua condição de analista, como vemos no comentário abaixo, extraído do ensaio que escreveu para a publicação das obras completas de Euclides, organizada por Afrânio Coutinho:

Diz-se da ciência que é a analítica teórica e impessoal, enquanto a arte é sintética, prática e pessoal, além de orgânica. Na obra de Euclides da Cunha predominam as virtudes artísticas sobre as científicas. E sua própria maneira de ser cientista foi uma maneira hispânica ou ibérica, admitindo a presença do analista na obra de análise... (FREYRE, “Euclides da Cunha, revelador da realidade brasileira”. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Obra Completa de Euclides da Cunha*, volume II, 1966, p. 29).

Essa forma da produção euclidiana, que Freyre identifica como a inserção de uma perspectiva própria na análise científica e Sodré atribui ao uso indevido dos debates científicos que chegavam ao Brasil, pode ser lida tanto como fracasso ou como sucesso. As incompreensões de Sodré parecem ressaltar o fracasso, pois mesmo que suas observações sejam riquíssimas, elas depois seriam afogadas por uma teorização vazia. Já Freyre parece preferir um meio termo, uma vez que fora um grande leitor de Euclides, mas não deixa de identificar falhas em sua argumentação científica.

exageradamente de um discurso patriarcal, como divisor sexual da paisagem. No discurso de Freyre, a paisagem do Nordeste surge em sua oscilação estética entre o arredondado do massapê e o anguloso do sertão, equiparados aqui metonimicamente à contraposição simbólica da doçura da cana *versus* a dureza do cacto. Freire, em *Perfil de Euclides*, percebe uma repugnância desse último à vegetação tropical do massapê e à paisagem ‘gorda’ do engenho de açúcar, descrita no excesso ou na *gordura* de suas próprias palavras ‘o gordo, o arredondado, o farto, o satisfeito, o mole das formas; seus macios como que de carne; o pegajento da terra; a doçura do massapê’ (p. 30). Ao contrário dessa gordura considerada como paisagem feminina patriarcalmente associada à fertilidade das terras em seu alastrar-se reprodutivo de canas na paisagem e ao efêmero prazer feminino, como o de um “momento que passa, a banalidade cotidiana”, a de Euclides, segundo Freyre, ‘Atraía-o o anguloso, o ossudo, o hirto dos relevos ascéticos ou, quando muito, secamente masculino do ‘agreste’ e dos ‘sertões’” (ANDRADE, Ana Luiza. *Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/dóceis ao cotidiano dos brasileiros*, 2007, p. 72-3).

André Pacheco, em sua dissertação de mestrado, comenta sobre as consequências da observação combinada com a subjetividade, ou da presença do analista no objeto analisado, conforme o argumento de Freyre:

Embora a explicação última da análise de Gilberto Freire da obra de Euclides da Cunha seja de cunho psicológico – circunstâncias biográficas explicando a feição da obra –, ressalte-se que essa interpretação opera um deslocamento na leitura de *Os sertões* tanto do parâmetro científico quanto do estilístico. Não se trata de obra científica, exclusivamente, haja vista a forte deformação do dado objetivo pela subjetividade do escritor; é pela mediação desta que determinada realidade – o sertão, a Nação – se mostra ao leitor. Para Freire, o elemento poético (e anti-científico) do livro reside nessa transfiguração e não no seu estilo grandiloquente (PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 23).

Se há uma deformação do dado objetivo pela subjetividade do escritor, o que, veremos adiante, é retomado por alguns críticos na análise de *Os Sertões*, isso poderia nos levar a pensar que a tal mediana norteadora não teria funcionado propriamente como uma mediana, mas como uma reta que não divide um triângulo em partes iguais ou, na estatística, que os valores não teriam sido divididos pela metade; a balança penderia mais para arte do que para ciência. Ao mesmo tempo, na própria argumentação euclidiana, ainda que a falsificação seja retirada da tradução, não se lhe retira a fantasia. Ou seja, o próprio Euclides já anuncia que os véus da fantasia compõem os seus cenários, eles, no entanto, apareceriam num segundo momento, depois de tangenciar algum ponto não previsível do “dado objetivo”.

Por um lado, Sodré parece ter focado sua crítica no segundo movimento proposto por Euclides – o da antítese ou da contraposição entre emoção e ciência –, por outro, Freyre reconhece a presença da subjetividade do escritor, acometido pelas paixões e desejos¹⁷⁴. Nesse

¹⁷⁴ Conforme o argumento de Ana Luiza Andrade, é possível pensar que mesmo as emoções de Euclides já se impusessem com uma secura e uma angulosidade características da personalidade do escritor: “Com a plasticidade do pincel, Freyre observa, nas figuras, como nas paisagens de Euclides, uma tendência

sentido, poderíamos pensar que a antítese que as leis científicas deveriam promover não solapa completamente as emoções iniciais; o movimento dialético não consegue transcender a tese, a emoção despertada pelo fato, o impulso primeiro da escritura – “o que coincide exatamente com o sentido de ‘transbordamento de limites’ que Gilberto Freyre atribui ao livro científico *Os Sertões*, de Euclides da Cunha”¹⁷⁵.

Devemos tomar em consideração que Euclides não era somente um escritor de gabinete, sua escritura era movida pelo deslocamento, pela viagem, pelo conhecimento *in-loco* das questões que afligiam o país e os seus paisanos. A ligação entre escritura e viagem é um ponto comum entre *Os Sertões* e os textos sobre a Amazônia. Esse aspecto é ressaltado por Gilberto Freyre:

Foi outro exemplo que Euclides da Cunha deu aos seus compatriotas mais jovens: o de procurarem no conhecimento quanto possível vivo, direto, dos fatos brasileiros, matéria para a criação ou expressão literária. Estimulou assim o desenvolvimento, em nosso País, de uma literatura firmada na observação, no estudo, na análise de fatos caracteristicamente nacionais: os sertanejos e os amazônicos, principalmente. Por conseguinte, regionais (FREYRE, “Euclides da Cunha, revelador da realidade brasileira”. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Obra Completa de Euclides da Cunha*, volume II, 1966, p. 27).

para o alongamento engrandecedor do monumento, descobrindo na ossatura do sertanejo vulgar e até na do caboclo desconhecido, ‘as linhas terrivelmente esculturais’ em que ‘a resistência ao sol, à coragem, à dor, à doença ou simplesmente à fome os alongue em figuras grandes da Espanha’. Freire chega a perguntar-se se essa colagem híbrida de homem-paisagem, em sua obsessão de altivez e angulosidade, não seria mais a respeito de uma perturbação sintomática do próprio autor, o que coincide com a idéia de Antonio Cândido, de que o perfil do autor é que Gilberto Freyre deseja captar: ‘sem essa perturbação, teriam merecido o interesse do estilista obcecado pelo gosto da angulosidade, para ele como que identificada com a altivez, a nobreza, o brio – com ele próprio, Euclides da Cunha?’” (ANDRADE, Ana Luiza. *Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/dóceis ao cotidiano dos brasileiros*, 2007, p. 60).

¹⁷⁵ ANDRADE, Ana Luiza. *Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/dóceis ao cotidiano dos brasileiros*, 2007, p. 60.

Para o ensaísta pernambucano, uma das características mais pungentes de Euclides seria essa de criar a partir da observação. Cabe lembrar que, mesmo entre suas duas grandes viagens de campo (primeiro para o sertão depois para a Amazônia), o autor estava sempre em trânsito entre o Rio e São Paulo e esteve durante um bom tempo empregado como fiscal de obras, o que o obrigava a viajar constantemente para o interior. Luiz Costa Lima também corrobora essa percepção, comentando sobre *Os Sertões*: “O fato é o comprovador supremo. Quando o cálculo oscila, o fato confirma o andamento a emprestar ao relato”¹⁷⁶.

Já demonstramos que não é qualquer fato que será sublinhado como observável. Euclides aposta na possibilidade de um contato com os fatos, na clareza de uma observação e no conhecimento que poderiam render. Ele, de fato, “vende” essa ideia em muitos de seus textos, colocando-se como um escritor viajante, alegando que se despojou de sua imaginação para escrever, atentando à “contemplação dos fatos de ordem física adstritos às leis mais simples e mais gerais”¹⁷⁷. Mesmo que Euclides apregoasse uma escritura focada nos fatos e nas observações de viagem, não se poderia reduzir seus textos a uma mera “reprodução” ou a um simples catálogo de informações colhidas em campo – retornamos aqui ao problema da síntese delicada.

Nas viagens para o sertão e para a Amazônia, por exemplo, o autor já embarca munido de conhecimentos prévios sobre as regiões; isso, de certa forma, conduzia sua atuação em campo, pois as emoções, que dariam o impulso para o movimento dialético que deveria resultar na síntese delicada, seriam despertadas pelos “fatos, reunidos pela ciência”¹⁷⁸ ou pela “noção científica do caso que a desperta”¹⁷⁹. A observação não deve ser afogada pela imaginação, as duas devem se combinar para produção da síntese.

Cabe ainda acrescentar, como nos diz Foot-Hardman, que a combinação entre observação e emoção com as teorias utilizadas por Euclides não promoveriam somente uma sustentação argumentativa, mas apontariam também para a insuficiência do modelo teórico para dar

¹⁷⁶ COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 122.

¹⁷⁷ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206.

¹⁷⁸ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 435.

¹⁷⁹ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 144. Carta a José Veríssimo, de Lorena, datada de 3 de dezembro de 1902.

conta das situações que o autor teria presenciado. As fontes científicas utilizadas permanecem sempre aquém das impressões, indicando a impossibilidade de enquadrar as paisagens, seus paisanos e o próprio país, no movimento dialético que se pretendia montar:

Em Euclides poderíamos também inventariar os traços disseminados dessa poética da extinção, uma modalidade extremada, digamos, da poética das ruínas, em que a paisagem resultante dos traumas da história e dos afetos já não sinaliza possibilidades de representação. Bem ao contrário: passa a sinalizar os impasses de qualquer representação e o eu lírico desdobra-se em sucessivas desidentificações. Do fundo de seu olhar melancólico anuncia-se a própria autodissolução em fragmentos elegíacos que precipitam o fim do mundo na ordem cosmológica aparente e sua desagregação em restos caóticos do incógnito e do infinito, num movimento de rumo perpétuo ao vácuo do ser dissipado em deletérias significações. Na prosa euclidiana, esse movimento pode ser acompanhado por toda a narrativa de *Os Sertões*, como também nos ensaios amazônicos de *A Margem da História* ou em várias crônicas sobre as cidades mortas do café em *Contrastes e Confrontos*, afora vários textos esparsos (FOOT-HARDMAN, “Mundos extintos: as poéticas de Euclides e Pompéia”, 2002, p. 308-9).

Esse descrédito com a possibilidade de qualquer representação, segundo Foot-Hardman, seria oriundo dos “traumas da história”, tanto em Canudos, quanto na Amazônia. Diante de um mundo que se apresenta cada vez mais complexo, as especulações e imaginações se confrontam com a realidade, tecendo um composto de afecções e percepções que não para de afrontar tanto o que se vê, quanto o que se imagina, ou o que já se produziu de teorias e conceitos a esse respeito. Para falar com Deleuze e Guattari:

A sensação composta, feita de perceptos e afectos, desterritorializa o sistema de opinião que reunia as percepções e afecções dominantes num meio natural, histórico e social. Mas a sensação

composta se reterritorializa sobre o plano de composição, porque ela ergue suas casas sobre ele, porque ela se apresenta nele em molduras encaixadas ou extensões articuladas que limitam seus componentes, paisagens tornadas puros perceptos, personagens tornados puros afectos. E, ao mesmo tempo, o plano de composição arrasta a sensação numa desterritorialização superior, fazendo-a passar por uma espécie de desenquadramento que a abre e a fende sobre um cosmos infinito (DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. e Aberto Alonso Muñoz, 2001, p. 252-3).

As emoções (perceptos e afectos, que desterritorializam o sistema de opiniões, ou o discurso científico sobre os fatos que despertaram essas emoções) são o impulso inicial do movimento dialético. Mas como elas mesmas afrontam os discursos que sobre elas já fora construído, cai-se em uma fenda argumentativa complicada: as emoções não só impulsionam o movimento dialético como o arruinam desde o princípio. Não pode haver antítese se os discursos científicos estão sempre aquém dos fatos que motivam as emoções. Não pode haver síntese se a desterritorialização é latente ou a síntese seria a própria desterritorialização. Por isso, muitos críticos veem desleituradas, incoerências, diálogos *in-absentia*, na utilização de fontes científicas nos textos euclidianos. Vejamos.

Em *Terra Ignota* (1997), Luiz Costa Lima conduz sua análise por uma vereda que, segundo ele, teria sido pouco contemplada pelos críticos. Segundo o autor, na recepção crítica de *Os Sertões*, desde o princípio, “a unanimidade das mais diversas vozes apontava para o fato de que, em Euclides, o engenheiro do pensamento não se dissociava da sensibilidade do poeta”¹⁸⁰. Para Costa Lima, a aceitação de uma suposta harmonia na obra euclidiana entre poesia e ciência era sinal de que, entre os analistas da obra e a classe intelectual brasileira, não se discutira suficientemente “a diferença entre romance e história, entre expressão literária e científica”¹⁸¹. Sendo assim, tomou-se como dado que *Os Sertões* teriam alcançado tal harmonia, sem que se houvesse submetido a obra a uma análise que verificasse a aceitabilidade de tal suposição – é a

¹⁸⁰ COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 17.

¹⁸¹ COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 19.

esse trabalho que Costa Lima se dedica, diagnosticando que, em muitas situações, há uma desleitura, por parte de Euclides, das fontes científicas utilizadas.

No momento, não nos cabe descortinar todas as incoerências apontadas por Costa Lima no aparato científico mobilizado por Euclides. Pontuemos, no entanto, que, para o crítico, a despeito do que outros alegam, *Os Sertões* seria uma obra prioritariamente científica. Em sua construção, o plano do positivismo científico se sobrepõe a todos os outros:

arrogando-se a posição de única forma legítima de conhecimento, de sua afirmação deriva a subalternidade de qualquer outra forma (a literária, e a religiosa; da filosófica sequer se trata). Seus mecanismos básicos eram a causalidade e o determinismo, idealmente traduzíveis por leis (COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 204).

Como o teor literário não pode ser descartado dessa obra, o autor recorre a uma análise por camadas. Na apresentação que faz para o discurso da ABL, Costa Lima afirma que para Euclides,

a relação entre escrita literária e científica (no seu caso, sob a forma historiográfica) encontrava uma solução que podemos chamar ‘arqueológica’. Ou seja, tudo consiste em saber distingui-las entre a camada de superfície e a que constituirá a camada profunda (COSTA LIMA, “Euclides da Cunha, Discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras”. In: NICOLAZZI (org.), *História e Historiadores do Brasil: do fim do Império ao alvorecer da República – c. 1870-1940*, 2015, p. 216).

A camada principal do texto seria científica, e a utilização da literatura apareceria somente em suas margens, como uma subcena, “formando a margem ornada, o ornamento aformoseador, a parte destacável em antologias – o ‘estouro da boiada’, ‘o sertanejo é antes de tudo um forte’, etc. – sem prejuízo do quadro central”¹⁸². Nesse sentido, Costa Lima tende a uma distinção entre ornamento e conteúdo,

¹⁸² COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 205.

profundidade e superfície, sendo o ornamento os recursos literários e o conteúdo o positivismo científico.

Essa solução para análise de *Os Sertões* pode ser interessante para não relegar à literatura um papel de “cura” das inconsistências teóricas da obra. De fato, como o próprio Costa Lima afirma, o investimento de Euclides numa interpretação científica da guerra, do sertanejo e da terra, “se realizou de maneira absorvente, febril e rígida”¹⁸³; possivelmente, ao próprio autor escapariam os desajustes entre “o objeto observado e a interpretação legitimada pela teoria”¹⁸⁴. Para o crítico, seria mais simples delegar à ficção o papel central nessa obra, o que escusaria Euclides de seus erros teóricos e facilitaria a aceitação da obra como um dos grandes expoentes de uma literatura nacional. Luiz Fernando Valente, em seu artigo “‘Estrelas indecifráveis’: ciência e literatura em Euclides da Cunha” (2009), comenta sobre a posição de Costa Lima:

O impressionante aparato teórico a que Costa Lima submete *Os Sertões* me parece um gasto exagerado e, em última análise, desnecessário para se avaliar a relação entre ciência e literatura em Euclides da Cunha. Além disso, a separação das posições de Euclides face ao consórcio entre ciência e literatura em duas fases distintas é bastante questionável. Ao contrário, ao longo de sua carreira Euclides demonstra uma constante preocupação com o relacionamento entre literatura e ciência, ao mesmo tempo em que revela crescentes dúvidas sobre a pretendida onipotência explicatória da ciência (VALENTE, “‘Estrelas indecifráveis’: ciência e literatura em Euclides da Cunha”, 2009, p. 128).

Costa Lima, de fato, dedicou muito do seu trabalho à análise do aparato científico mobilizado em *Os Sertões*. Sem desmerecer o trabalho do crítico, consideramos importante o escrutínio feito por ele das fontes científicas utilizadas; não obstante, relegar à literatura um papel de ornamento seria uma posição tão complicada como dar à interpretação teórica de Euclides um papel principal na articulação argumentativa da obra em questão. Como Valente observa, a relação entre ciência e arte era de preocupação constante do autor (que fez, como vimos acima,

¹⁸³ COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 195.

¹⁸⁴ COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 205.

vários retornos a essa questão) e não pode ser, pelos críticos, resolvida de uma maneira que tenda nem para um lado nem para outro. Talvez nem o próprio Euclides tenha se dado conta que a “variante inesperada” em sua obra permanece e se espalha de maneira tão (ou mais) potente quanto o que se desenvolve nas teorias pré-meditadas. Como o próprio Costa Lima afirma, o “caráter de mistério, de acidente não explicável, se rebela contra o propósito determinante-descritivo do aparato científico”¹⁸⁵, de maneira que, ao submeter o mistério e o acidente ao nível de ornamento, ou de uma fina camada decorativa, o problema não se resolve, mas se torne ainda mais rebelde.

Tentando se distanciar de outros críticos, Costa Lima submete a arte ao estatuto de ornamento e sublinha excessivamente o positivismo expresso em *Os Sertões*:

Ao distinguir as camadas, Euclides estabelecia um ponto bastante delicado – que seus especialistas até hoje não entendem ou preferem não abordar. Reconhecia que os tratamentos científico e literário exigem linguagens diferenciadas. (Hoje diríamos que são formações discursivas bastante distintas). Euclides o reconhecia e praticava. A eloquência estilística desempenharia o papel de oferecer “a síntese mais delicada”, que compensaria “a aridez das análises e das experiências”.

Passando até hoje ignorada pelos que costumam escrever sobre *Os sertões*, a questão, levantada há 15 anos, não tem provocado nem réplica, nem discussão (Costa Lima, 1997) (COSTA LIMA, “Euclides da Cunha, Discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras”. In: NICOLAZZI (org.), *História e Historiadores do Brasil: do fim do Império ao alvorecer da República – c. 1870-1940*, 2015, p. 217).

Apesar da afirmação de Costa Lima sobre a inexistente discussão sobre o tratamento científico da obra euclidiana, podemos citar, por exemplo, o livro de José Carlos Barreto de Santana, *Euclides da Cunha e as ciências naturais*, de 2001, que volta a esse assunto, reiterando o que já fora afirmado por Costa Lima sobre “a maneira pela qual ele [Euclides da Cunha] dialoga com os dados fornecidos pela ciência,

¹⁸⁵ COSTA LIMA, *Terra Ignota*, 1997, p. 205.

selecionando as informações que melhor serviam para dar uma ‘confirmação científica’ às suas idéias, ainda que as mesmas fontes contivessem elementos impeditivos destas idéias”¹⁸⁶.

Se, por um lado, Costa Lima analisa as fontes científicas utilizadas em *Os Sertões* e as incoerências que decorrem de tal utilização, dois anos antes da publicação de *Terra Ignota*, Leopoldo Bernucci, em *A Imitação dos sentidos* (1995), fez um movimento crítico que seria complementado pelo de Costa Lima: focando-se na intertextualidade entre *Os Sertões* e outras obras, o autor dedica-se à comparação entre Euclides e “dois prógonos (Victor Hugo, Domingo F. Sarmiento), um contemporâneo (Afonso Arinos) e dois epígonos (Monteiro Lobato, Graciliano Ramos)”¹⁸⁷, analisando não só as fontes literárias recicladas dentro da obra, mas também as crônicas jornalísticas e os testemunhos orais. Bernucci utiliza o conceito de “reciclagem textual” para refletir sobre a utilização de fontes diversas por Euclides da Cunha:

a prática escritural que Euclides da Cunha adota para MS OS¹⁸⁸, e em grande medida para *Os Sertões*, é antiga e largamente empregada, mas poderia ganhar aqui uma nomenclatura mais moderna, adequada aos dias de hoje: a da reciclagem textual. Parece que, seguindo a máxima do ‘nada se perde, tudo se transforma’, o escritor emprega meios de reaproveitamento textual que variam desde a transposição de idéias e intuições já anotadas em outros de seus escritos até a estilização de passagens consagradas e notoriamente conhecidas em rincões de sua obra (...). O deslocamento de passagens (...) faz parte da prática euclidiana, de arrumar ou dispor no papel trechos já escritos e que agora merecem nova roupagem” (BERNUCCI, *A Imitação dos Sentidos*, 1995, p. 114-5).

¹⁸⁶ SANTANA, José Carlos Barreto de. “Ciência e arte: aspectos da construção do discurso científico em *Os Sertões*”. In: BERNUCCI, Leopoldo (org.). *Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 152.

¹⁸⁷ BERNUCCI, *A Imitação dos Sentidos*, 1995, p. 17.

¹⁸⁸ Abreviação de Manuscrito de *Os Sertões*.

O conceito de reciclagem¹⁸⁹ textual utilizado por Bernucci não é inédito; essa ideia de reaproveitamento tanto dos próprios textos quanto dos textos de outros é adequada para pensar sobre a escritura euclidiana e também sobre a escritura de outros autores – tudo é citação, diria Barthes. Bernucci pretende desviar-se de uma “visão unívoca, e muitas vezes equívoca, contida nas malhas do racionalismo e do historicismo”¹⁹⁰. Sem adotar uma postura tão rígida como a de Costa Lima em relação ao gênero de *Os Sertões*, o autor faz um mapeamento das reciclagens textuais em questão, demonstrando, de forma comparativa, como Euclides teria montado seu texto a partir de outros. O autor compara, por exemplo, trechos de *Os Jagunços* (1897), de Afonso Arinos, com *Os sertões*. Para Bernucci, na relação entre os textos de Euclides e Arinos, há, pelo menos, “três movimentos de influência textual, dois de um autor para o outro e um de influência simultânea. O último, mais espinhoso e por isso, mais difícil de desentranhar, é contudo o mais rico do ponto de vista literário porque instaura um verdadeiro processo de retroalimentação entre os dois escritores”¹⁹¹.

Walnice Galvão reitera a utilização inadequada de fontes que, muitas vezes, não combinam entre si ou não dialogam com a experiência de campo descrita:

Combinando dialogismo virtual com intertextualidade, vemos o autor cedendo passo a um número imenso de vozes estranhas umas às outras, emitindo uma discussão de ideias muitas vezes contraditórias. Trata-se de um diálogo *in-absentia*, já que os interlocutores não estão ali de corpo presente, como personagens épicas, mas apenas como vozes que se fazem ouvir. É por isso que lemos alguns páginas com longas explicações antropológicas sobre as origens raciais do sertanejo, para mais adiante ler outras em que se diz exatamente o contrário. É o que podemos chamar de pensamento oximorótico, pois o oximoro em Euclides não só orna como expressa a

¹⁸⁹ Essa reciclagem pode ser vista tanto em *Os Sertões* como nos textos amazônicos. Um exemplo simples e que nos concerne diretamente aqui é a cena do desapontamento na foz do Amazonas, que abre o discurso na ABL, abre *A Margem da História*, e ainda é remodelada na cena da foz do Cavaljani.

¹⁹⁰ BERNUCCI, *A Imitação dos Sentidos*, 1995, p. 18.

¹⁹¹ BERNUCCI, *A Imitação dos Sentidos*, 1995, p. 72.

dificuldade real de alcançar uma síntese entre doutrinas contraditórias (GALVÃO, *Euclidianas*, 2009, p. 42-3).

O que Sodré chama de ideologia colonialista é, para Galvão, um amálgama de fontes mal utilizadas, que não dialogam entre si, são contraditórias – ideias corroboradas pelos trabalhos de Costa Lima e de Barreto. Como a própria autora ressalta, as leis científicas não possuem uma unidade, de maneira que a uma emoção (ou a um conjunto de emoções muitas vezes díspares) corresponderia não somente uma lei científica, ou uma interpretação, mas uma série de interpretações e hipóteses que estavam, elas mesmas, sujeitas a um movimento dialético. Sendo assim, mesmo que Euclides tenha se utilizado do que chegara ao Brasil do debate científico, não se pode descartar que, então, esses mesmos debates científicos não tinham chegado a uma síntese. No caso do debate sobre raças, por exemplo, muitas hipóteses contrárias sobre a origem e a disseminação do homem nas Américas circulavam contemporaneamente e, posteriormente à morte de Euclides, muitas dessas teorias foram rechaçadas, o que também contribui para transformar a leitura dos críticos sobre a obra euclidiana.

Por outro lado, pelo que lemos do próprio Euclides, a síntese almejada seria uma contraposição entre sentimento e ciência, resultando em uma impressão artística. A opção de Galvão pelo oxímoro seria uma solução para o impasse de uma síntese que o autor não atingiu, segundo a proposição da autora, como nos confirma André Pacheco, em sua dissertação de mestrado:

A análise francamente literária de *Os sertões* será feita por Walnice N. Galvão no ensaio “Euclides da Cunha” (1994), primeiramente publicado com o título “Os sertões, o canto de uma cólera. Trajetórias de Euclides da Cunha, da reportagem à paixão pelo inimigo, da retórica do excesso ao modernismo” (1990). (...) Se (...) a autora já privilegiava a resolução discursiva do impasse teórico, expressa pela figura de linguagem do oxímoro, por outro lado, sustentava que essa resolução era incompleta, pois não alcançava uma síntese explicativa (PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 51).

O movimento dialético almejado por Euclides, para Galvão, não se completaria. A equação entre observação, emoção e leis científicas para produção de uma “impressão verdadeiramente artística” ou de uma “síntese delicada” é minada pela sua primeira variável, a emoção. Ela atravessaria todo o movimento dialético, torcendo as leis científicas que conduziam a observação. Segundo Pacheco, Galvão, posteriormente, atribui a uma característica do estilo euclidiano esse pensamento por oxímoros:

Com o ensaio "Euclides da Cunha", Walnice N. Galvão, sem romper com os seus ensaios anteriores, dá um passo significativo rumo a uma caracterização de *Os sertões* como uma obra literária plenamente realizada. Se antes, como foi dito acima, ela salientava a solução discursiva do “impasse intelectual” representada pelo “pensamento oximorótico”, ressaltava porém que tal solução era incompleta, não atingia uma “síntese explicativa” e, com isso, permanecia no texto a tensão entre o tom de denúncia e a pretensão científica, como já apontara Augusto Meyer. A unificação pelo estilo tinha o mérito de expor no próprio texto do livro a dificuldade real de pensar Canudos pelo prisma da ciência européia (PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 68).

Como o oxímoro combina palavras ou expressões de sentido oposto, Galvão argumenta que o pensamento oximorótico não é somente a expressão de uma incongruência, mas uma marca do estilo do autor. Capela prefere ver nessas expressões (que não se reduzem somente a expressões como Hércules-Quasímodo, para usar uma das mais conhecidas, mas a um sistema argumentativo) não oxímoros, mas paradoxos, “uma espécie de manancial de onde partem pulsações que reverberam a movência paradoxal da escritura euclidiana”¹⁹². O paradoxo poderia ser um recurso para compreender de outra forma o uso de fontes científicas e o inexistente diálogo entre elas. Pois Euclides não faz uma simples reprodução das fontes em seus textos, ele as parodia, parafraseia, cita errado, de memória, como nos atesta Barreto a

¹⁹² CAPELA, *Nos confins de Judas*, 2011, p. 32.

propósito da afirmação de Euclides sobre a existência de um mar cretáceo em Monte Santo, que teria sido desmentida pelos próprios autores que utilizou como fonte¹⁹³. Identificar na obra euclidiana uma reprodução da ideologia colonial ou caracterizar sua argumentação como feita por oxímoros são análises que parecem não levar em conta a emoção inicial que promoveria o debate científico e os frequentes retornos aos próprios textos (como os conhecidos episódios das correções de *Os Sertões* exemplificam), numa tentativa de corrigir e aprimorar ideias que não estavam prontas, ou não tinham (ainda) uma unidade ou que foram despertadas por emoções de difícil expressão.

Caracterizar o sertanejo como Hércules-Quasímodo, nesse sentido, não poderia ser uma síntese delicada, ou uma mediana norteadora, ou uma tradução sem falsificação, mas uma disseminação involuntária da emoção; mesmo que sobre o homem sertanejo se impusesse um aparato teórico interpretativo, a imagem construída é atravessada por uma força emotiva. O dialogismo virtual, ou a intertextualidade com a ciência, como nos diz Galvão, é uma tentativa de colocar essa emoção em movimento dialético – muitas vezes a antítese não é alcançada, e a “síntese” artística aparece a despeito dessa tentativa – o homem talvez não pudesse ser definido a não ser desse modo:

Lembrando que olhar e palavra, imagens e texto confluem na escritura de Euclides da Cunha, e que, na expressão em foco, tanto Hércules como Quasímodo são nomes que ineludivelmente remetem a textos, é possível postular que uma força ou intensidade (...) jorra ali a partir de uma concentração que acarreta uma explosão ou uma incontinência de sentido, ou seja, uma disseminação (CAPELA, *Nos confins de Judas*, 2011, p. 35).

Por isso, as ideias trazidas por Euclides para falar dos seus textos talvez devessem ser pensadas como parâmetros que o autor gostaria de ter utilizado para escrever, mas não necessariamente os atingiu. Se, por

¹⁹³ Barreto se refere à afirmação de Euclides de que teria havido um mar cretáceo em Monte Santo, o que os estudos de Hartt e Derby não atestariam – esses estudos eram conhecidos e foram utilizados por Euclides, que preferiu, a despeito do que os naturalistas haviam concluído com análises de fósseis, que no local teria existido uma lagoa de água doce, inverter a profecia de que o sertão vai virar mar, dizendo que o sertão já fora um mar.

exemplo, tencionarmos a ideia de tradução do mundo dentro da própria obra euclidiana vemos que ela é problemática, pois seus textos produzem misturas entre “mundo” e textos, num movimento em que muitas vezes os textos traduzem o mundo e não o contrário, como ele diz na citação que fizemos de “Antes dos versos”.

Como Capela afirma, a intensidade da escrita euclidiana jorra, explode, não se contém. A despeito do próprio Euclides, sua escritura parece não obedecer ao que teria sido por ele postulado. A emoção atravessa o movimento antitético, desvia a mediana, falsifica a tradução. Esses desvios, essas movências, que vêm expressas tanto em sua vida pessoal, quanto nessa deriva constante dos preceitos estabelecidos, das teorias em que se procurava embasar, não passam despercebidas do próprio autor. Não se pode contê-las, no entanto, pode-se tentar escrever de novo, corrigir, refazer...

Enquanto de um lado, tal qual acabamos de ver, os críticos assumem o consórcio entre ciência e arte para análise da obra euclidiana e, em gradações diferentes, direcionam seus esforços críticos à elucidação de como ele teria ou não sido atingido, de outro lado, temos os críticos que optaram pela arte, virando as costas para a ciência. Nesse último caso, a mais emblemática obra talvez seja *Os Sertões dos Campos* (1997), cuja inspiração vem do ensaio de Guilherme de Almeida, “A Poesia d’*Os Sertões*”, publicado no *Diário de São Paulo*, em 18 de agosto de 1948, resultado de uma conferência proferida na Semana Euclidiana de São José do Rio Pardo, naquele mesmo ano.

A discussão sobre a poesia em Euclides da Cunha pode começar pelos seus próprios poemas. Lembremos que Euclides possui uma obra poética, reunida em livro – *Poesia Reunida* (2009), estabelecida e organizada por Leopoldo Bernucci e Francisco Foot-Hardman. Manuel Bandeira incluiu dois sonetos de Euclides (“Mundos extintos”, de 1886, e “Dedicatória”, de 1905) em sua *Antologia dos poetas brasileiros bissextos contemporâneos*, não tanto pela qualidade poética dos versos, mas por lhe parecerem “mais bem feitos e mais representativos da estranha personalidade do autor que aos vinte anos se queixava de ‘velhice trágica’ e com trinta e nove se doía do contraste entre o seu físico de homem ‘triste, pálido e feio’ e a sua alma ‘bela, forte, ardente’”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ BANDEIRA, Manuel. "Os poemas de Euclides da Cunha". In: CUNHA. *Obra completa*, 1966.

Antes de analisarmos mais detalhadamente os argumentos dos irmãos Campos, cabe ressaltar que Abguar Bastos (1955) e Augusto Meyer (1956), entre outros, dedicaram-se à análise da poesia em *Os Sertões*. Segundo Pacheco, no artigo “A poesia na prosa de *Os Sertões*”, Bastos argumenta que “há em *Os sertões*, texto por ele classificado como ‘bifronte de poesia e prosa’, um dúplice registro poético: em termos genéricos, bifronte de lírica e épica; em termos de escola literária, bifronte de romantismo e parnasianismo”¹⁹⁵.

Para Augusto Meyer, a antítese aparece não somente como uma marca do estilo, mas como um recurso poético. Nas passagens em que se pode verificar metro e ritmo em *Os Sertões*, percebe-se uma “intemperança verbal” e um “abuso do superlativo”, o que resulta tanto em imagens poéticas quanto em versos de metro “sovado alexandrino antitético”¹⁹⁶.

No ensaio “A poesia d’*Os Sertões*”, Almeida “assinalava a existência de numerosos versos metrificados ou livres e mesmo de alguns excertos poéticos no texto”¹⁹⁷. Segundo Pacheco:

O saldo da catação, isolados os trechos e tipograficamente rearranjados, foram trinta “versos” de metro fixo e três “poemas” de versificação livre. Esse exemplário foi agrupado de acordo com suas características mais flagrantes, as quais comporiam, por seu turno, o repertório poético euclidiano (PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 83).

Almeida observa que os versos de metro fixo são mais comumente empregados no final de parágrafos, a técnica poética do fechamento com chave de ouro. Para o poeta, a verve poética de Euclides da Cunha não se restringia à métrica e ao ritmo, mas também às imagens poéticas, cuja força e reverberação são reiteradas por diversos autores.

¹⁹⁵ PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 86.

¹⁹⁶ PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 88.

¹⁹⁷ CAMPOS, A. “Transertões”, 1997, p. 12.

Augusto de Campos, em seu ensaio “Transertões”, identifica “mais de 500 decassílabos significativos, com predominância dos sáficos (acentuados na 4a e 8a sílabas) e heróicos (acentuados na 6a), e a pouco mais de duas centenas de dodecassílabos (dentre os quais muitos alexandrinos perfeitos)”¹⁹⁸. O trabalho de Campos, além de exaurir de *Os Sertões* os seus versos, com muito mais alcance do que fizera Guilherme de Almeida, “acentua o relevo que Euclides conferia a esses verdadeiros enclaves linguísticos, onde o enxerto de uma sequência metrificada parece querer dar à passagem uma luz própria e definida”¹⁹⁹.

Sem direcionar a sua crítica a um suposto privilégio da arte sobre a ciência, Augusto de Campos termina seu ensaio dizendo:

Qual o sentido dessa perquirição textual e desses exercícios de estilo, que põem a nu os estratos poéticos de *Os Sertões*? Não é, por certo, querer, ingenuamente, converter em poesia a prosa de Euclides, num torneio artificioso de alquimia verbal. O que se pretende é demonstrar o quanto as estruturas poéticas – no seu adensamento rítmico, plástico e sonoro – contribuíram para dar ao texto o ‘tonus’ peculiar que é a sua marca impressionante. Em muitos dos mais altos trechos do seu livro, naqueles precisamente em que ele se revela mais original e persuasivo, recorreu Euclides aos métodos da poesia – o que, é claro, não se restringe à adoção de ritmos e metros, embora estes intervenham com significativa parcela para essa caracterização, mas também ao emprego de condensadas figuras de linguagem – metáforas, metonímias, antíteses – , tudo convergindo para transtornar o discurso meramente didático ou explosivo e dar-lhe a configuração sensível e diferencial que eleva o repórter de Canudos às alturas de um notável criador literário (CAMPOS, Augusto. “Transertões”, 1997, p. 33-4).

Essa inquirição pelo fator poético de *Os Sertões* – feita em pinceladas breves sobre os autores que a ela se dedicaram – evidencia o *status* híbrido que a crítica euclidiana acabou por imprimir na principal

¹⁹⁸ CAMPOS, A. “Transertões”, 1997, p. 13.

¹⁹⁹ CAMPOS, A. “Transertões”, 1997, p. 19.

obra do escritor. Uma vez que os críticos tomam direções opostas na análise de tal obra, e não temos como intenção aqui definir uma posição sobre a literariedade ou não de *Os Sertões*, toda essa análise converge com a nossa no sentido de atribuir um lugar ambíguo em relação ao seu gênero. Vejamos, então, como alguns autores tomaram essa perspectiva para análise da obra euclidiana.

José Veríssimo, em famigerada passagem da crítica feita a *Os Sertões* em 1902, apregoa o caráter múltiplo da obra:

O livro, por tantos títulos notáveis, do sr. Euclides da Cunha, é ao mesmo tempo o livro de um homem de ciência, um geógrafo, um geólogo, um etnógrafo; de um homem de pensamento, um filósofo, um sociólogo, um historiador; e um homem de sentimento, um poeta, um romancista, um artista, que sabe ver e descrever, que vibra e sente tanto aos aspectos da natureza, como ao contato do homem (VERÍSSIMO, José. “Uma história dos sertões e da Campanha de Canudos”. In: NASCIMENTO; FACIOLI (orgs.). *Juízos críticos – Os Sertões e os olhares de sua época*, 2003, p. 46).

A percepção de Veríssimo foi acompanhada por várias outras do mesmo estilo, como podemos ver nos artigos de Múcio Teixeira (“*Os Sertões*, Euclides da Cunha, Campanha de Canudos”, de 1904), de Araripe Jr. (“*Os Sertões*, Campanha de Canudos”, de 1903) e de Coelho Neto (“*Os Sertões*”, de 1904). Conforme nos atesta Pacheco,

Os primeiros críticos do livro, dentre eles José Veríssimo e Araripe Jr., destacaram justamente a multiplicidade de registros nele empregados, classificando-o como “obra de ciência e arte”. Em geral, o tom dessa primeira recepção foi elogioso, porém nem sempre o motivo para os elogios foram os dotes literários do autor, mas a própria multiplicidade de registros e saberes mobilizados por Euclides da Cunha para explicar a guerra de Canudos (PACHECO, “Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001)”, 2003, p. 115).

Paulatinamente, essa multiplicidade de registros de saberes começa a ter seus alicerces questionados, principalmente a partir da década de 1940, quando muitas das teorias utilizadas por Euclides foram postas em cheque, especialmente a teoria das raças. Já nas décadas de 1970 e 1980, os aspectos literários e de dialogismo intertextual foram objeto dos estudos críticos, como pudemos ver através dos argumentos de Costa Lima e Galvão. Essa última, sobretudo, pretende valorizar a inversão discursiva das teorias utilizadas por Euclides, num processo que ela chama de “reviravolta de opinião”.

Bernucci, já na década de 1990, ressalta o caráter móvel e impossível de se demarcar de *Os Sertões*, característica que, acreditamos, poderia ser extensiva a toda obra euclidiana:

Assim, invadindo as linhas demarcatória e movendo-se de um domínio a outro, do real ao da representação imaginária, o texto euclidiano possibilita essa mobilidade entre fronteiras. Por certo, é ainda a simetria desses territórios que muitas vezes preserva e mantém o status ontológico de seus discursos criando ao mesmo tempo uma zona neutra, do “entrelugar”, situada além do real e aquém do imaginário, da qual o texto pode ou não ser lido como ensaio “demarcado”; isto é, um texto que toca em vários modos discursivos (*e.g.*, biografia, ficção literária, livro de sociologia, livro de história, memórias, tratado de antropologia) sem sujeitar-se a nenhum deles (BERNUCCI, *A Imitação dos sentidos*, 1995, p. 45).

Para a nossa análise, pensando principalmente na imagem do triste poeta pelo avesso, que aparece no discurso da ABL, seria interessante dialogar com críticos que não se colocassem em extremos, ou seja, nem tanto do lado da arte, nem tanto do lado da ciência. Se a imagem do triste poeta pelo avesso pressupõe uma interseção entre ciência e arte, é nesse espaço que a nossa crítica deve se colocar, dialogando com aqueles que também apostam em uma composição mista que Euclides nos apresenta em sua obra entre observação e sobreposição de análise científica. Além disso, não podemos subtrair a figura do próprio Euclides interferindo em sua própria prosa, como nos disse Freyre.

Um conceito que nos parece interessante utilizar é o de obnubilação, proposto por Araripe Jr. para compreender a originalidade da literatura brasileira. Segundo o autor, esse fenômeno consiste na “transformação por que passavam os colonos atravessando o oceano Atlântico, e na sua posterior adaptação ao meio físico e ao ambiente primitivo (...). Dominados pela rudez do meio, entontecidos pela natureza tropical, abraçados com a terra, todos eles se transformavam quase em selvagens”²⁰⁰. Se a adaptação à terra transformava os que aqui chegavam, essa transformação não era de mão única, “por outro lado também se foi tornando possível a transplantação dos elementos de civilização”²⁰¹.

Poderíamos dizer, por um lado, que Euclides, diante dos sertões, da Amazônia, do sertanejo e do seringueiro, quer se obnubilar:

De todo modo, a recorrência ritualística nos convida a ver naquela poética mistura do celta, tapuia e grego, brindada pelo próprio Euclides à sua ascendência, a eclosão do seu lado nativo reclamando uma intimidade telúrica longamente negligenciada pela convivência teórica com os livros e pela ótica europeizante e avassaladora que suprime os impulsos da terra. Ele, tão cético das lendas e das superstições dos sertanejos, torna-se agora um deles, *ajagunçando-se* na sua interioridade, como alguns militares que se tornavam iguais aos sertanejos da guerra na sua aparência (BERNUCCI, *A Imitação dos Sentidos*, 1995, p. 51).

Conforme nos conta Ana Luiza Andrade, “Nabuco achava que Euclides escrevia com um cipó”²⁰². Essa ideia corrobora o argumento de Gilberto Freyre,

Seu próprio brasileirismo por vezes enfático, talvez fosse uma expressão do que o autor julgava ser, em si mesmo, presença ameríndia: tapuia. Admitia que fosse um “tapuio” modificado por outras presenças – pela “grega” e pela “celta”.

²⁰⁰ ARARIPE Jr., “Gregório de Matos”, 1960, p. 407.

²⁰¹ ARARIPE Jr., “Gregório de Matos”, 1960, p. 479.

²⁰² ANDRADE, Ana Luiza. *Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/dóceis ao cotidiano dos brasileiros*, 2007, p. 62.

Mas a consciência de ser homem de sangue ameríndio parece ter-se tornado nele outra consciência: a de dever ser um escritor com alguma coisa de não-europeu e até de antieuropeu em sua visão do ambiente nativo e em sua expressão ou em sua interpretação desse ambiente (FREYRE, “Euclides da Cunha, revelador da realidade brasileira”, 1966, p. 23).

A obnubilação em Euclides estaria dada por sua própria constituição como brasileiro “tapuia”. Por outro lado, na tentativa de se ater aos fatos mais simples e mais brutos, ele refreia as emoções, que ele alega apenas acompanharem o domínio que se queria atingir sobre a realidade. Mesmo que se entregasse à emoção que a terra lhe provocava, essa emoção deveria tentar se equilibrar entre as leituras e os fatos. No entanto, se pensarmos no conceito de paisagem de Nancy, de um indefinido que sempre se perde de vista, da paisagem como uma perspectiva que vem até nós, e nas situações com as quais Euclides se depara em Canudos ou na Amazônia, temos homens e terras “in-conformados”. As figurações prévias, ou os “fatos, reunidos pela ciência”²⁰³ ou a “noção científica do caso que a desperta”²⁰⁴, mesmo que sejam analisados e estudados por Euclides só corroboram a aridez do discurso científico, numa inconformação ou num arruinamento, como nos disse Foot-Hardman em citação feita acima²⁰⁵. O quadro que Euclides parece querer montar fica mais complexo. Vejamos, então, como a crítica de Araripe Jr. pode nos ajudar na leitura do discurso da ABL.

²⁰³ CUNHA, E. “Castro Alves e seu tempo”, 1966, p. 435.

²⁰⁴ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 144. Carta a José Veríssimo, de Lorena, datada de 3 de dezembro de 1902.

²⁰⁵ Cf. FOOT-HARDMAN, “Mundos extintos: as poéticas de Euclides e Pompéia”, 2002, p. 308-9.

4.2 Uma parábola oblíqua

Como contraposição aos autores utilizados na seção anterior, vou recorrer, como apoio, ao ensaio “Dois Grandes Estilos”, escrito por Araripe Jr. por ocasião da publicação de *Contrastes e Confrontos*, em 1907.

Nesse ensaio, o crítico compara Euclides da Cunha e Rui Barbosa, como faz posteriormente com Euclides da Cunha e Raul Pompeia, em “Dois vulcões extintos – Raul Pompéia e Euclides da Cunha”²⁰⁶. Se, nesse ensaio, Araripe conseguiu reunir duas personalidades de temperamentos semelhantes, no primeiro, o crítico está diante de dois autores muito diferentes: Euclides tem “um temperamento artístico, violento, ardente e abundante, talvez incapaz de disciplina; ao passo que o autor das *Cartas de Inglaterra* é apático e mal aparelhado de imaginação, o que não quer dizer que a este faltem outras qualidades de primor”²⁰⁷. Não nos deteremos nas comparações que Araripe Jr. faz entre Euclides e dois de seus contemporâneos. Vejamos como, a partir de uma cena, o crítico esboça certos traços da escritura euclidiana.

Araripe narra “um acontecimento trágico, cujo teatro foi a escarpa de uma serra, nele figuram, como personagens, três crianças apenas, imprudentes e malignas”²⁰⁸. Essas crianças teriam descoberto um “terrapleno formado por uma pedra, que, destacando-se da vegetação tufosa e luxuriante da encosta, caía a pique sobre o vale que se afundava numa grota sem saída, pelo menos aparente”²⁰⁹. Ali elas fizeram um perigoso balanço, onde podiam se jogar, graças à resistência de alguns cipós enovelados em uma aroeira, sobre o penhasco e voltar ao ponto de partida. Num desses balanços, o trampolim não voltou mais.

Depois de muita comoção, as buscas pelo menino que se lançara no abismo começaram. Um mateiro experiente penetrou o fundo da grota que ficava justamente por baixo do balanço, sem conseguir encontrar o corpo do menino. “Mas o cálculo estava errado, porquanto o mateiro, apesar do tino característico dessa gente, não contara com a parábola descrita pelo corpo do rapaz, que fora atirado com propulsão

²⁰⁶ ARARIPE Jr., “Dois vulcões extintos – Raul Pompéia e Euclides da Cunha”, 1966, p. 291-299.

²⁰⁷ ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 95.

²⁰⁸ ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 83.

²⁰⁹ ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 83.

violentíssima”²¹⁰. Por fim, ouviram-se os choros do menino, que tinha sido atirado pelo balanço em outra direção:

Exame posterior demonstrou que, das duas vergas do trampolim, apenas uma tinha se desligado, devido às repetidas flexões, que a ressecaram. Essa circunstância determinara a variação da parábola, que, em vez de se descrever na seção vertical, fez-se na seção oblíqua, propelindo o corpo de modo que este encontrou logo a curva da encosta no contorno da grota caprichosa (ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 86).

Detenhamo-nos um pouco na figura do “mateiro experiente”: como o epíteto desse homem já revela, ele tinha conhecimento dos itinerários para andança pelo mato; calculou a trajetória do corpo da criança caso os dois cipós de sustentação tivessem se rompido simultaneamente, mas não imaginou o desvio de trajetória resultante do fato de apenas um cipó ter se partido, projetando o corpo para esquerda, se o direito, ou para direita, se o esquerdo. De todo modo, um sintomático desvio do retilíneo, do previsível, do mais simples.

Nessa parábola, Euclides da Cunha por certo não faria o papel do mateiro. O mateiro tem uma inteligência prática, mesmo que tenha cometido o erro de deixar-se levar por uma observação canhestra. É quem conhece o mato, sabe o que acontece ali dentro, se orienta pelo som, textura, cheiro. Se Euclides não faria o papel do mateiro, fica a pergunta: quem faz esse papel nessa cena? Poderíamos imaginar que o mateiro faria o papel do crítico que não imagina o salto, não supõe o desvio e se deixa levar por uma observação que combina técnica e prática. Utilizando seus instrumentos, o crítico que se comporta como o mateiro anda pelo mato muito bem; não se perde, mas não necessariamente encontra o que se pôs a procurar. O salto, no entanto, está dado, um corpo moribundo grita onde não se imagina. Para encontrá-lo, deve-se imaginar o salto, supor o desvio, procurar a incongruência das possibilidades. Ler a crítica euclidiana me faz deparar, frequentemente, com análises que suprimem (ou não suspeitam) os desvios prováveis em cada salto imprudente que o autor faz. Como crítica, posso estar, também, sujeita a uma observação canhestra.

²¹⁰ ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 85.

Mesmo afeito às andanças terra-a-terra, ao trabalho do mateiro, Euclides não deixava de atentar para o erro e a ilusão inerente às observações: “Destarte a própria visão material nos é errônea. Envolve-nos uma ilusão tangível. E todo o trabalho das observações mais simples está em eliminarem-se as aparências enganadoras da realidade, por maneira que, ao fim de longos cálculos, possamos ver o que os nossos olhos não mostraram”²¹¹.

Desconfiado do que as aparências lhe revelavam, acreditava que sua habilidade analítica pudesse, através de cálculos, mostrar outras realidades que a princípio não poderiam ser observadas. Mas nem por isso as primeiras impressões foram descartadas; para o cálculo exato, a imaginação engenhosa tentava combinar todas as variáveis que poderiam compor os problemas com que se deparava. De fato, a sua formação de engenheiro nunca foi relegada a um pano de fundo em sua escritura. Ao que o próprio autor comenta:

Falo por mim. Eu fui um obscuro e pertinaz estudante de matemática. Quer dizer: precisamente quando mais adorável se nos mostra o quadro desta vida, e o seu vigor desponta da mesma ansiedade de viver, tive que contemplar o universo vazio e parado – apagadas todas as luzes, extintos todos os ruídos, desaparecidas todas as coisas, desaparecida a própria matéria --,²¹² de sorte que nessa abstração, a aproximar-nos do caos, permaneçam, como atrativos únicos, a *forma*, nos seus aspectos irredutíveis, e o *número* e sinais completamente inexpressivos (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 429).

O quadro da vida deveria ter sua vivacidade apagada; a abstração daria a ver a sua forma, em seus aspectos irredutíveis – daí sobressairiam os saltos interpretativos. A escritura de Euclides ocasionalmente se lança em abismos, calculando riscos e projetando elipses e parábolas de maneira a vislumbrar uma forma sintética dos eventos analisados. Essa forma sintética, porém, não vem da maneira mais simples – desvia-se num rumo impensado, improvável, oblíquo, para retomar a anedota do balanço e a discussão sobre o problema da síntese delicada que fizemos anteriormente.

²¹¹ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 421.

²¹² sem vírgula no original.

Na parábola contada por Araripe Jr., Euclides da Cunha faria o papel do menino imprudente que, confiando em seu aparelho instrumental, se deixa lançar por escarpas que o levam para um lugar diferente daquele que a princípio teria prefigurado. O balanço quebra, os cipós se corroem, as teorias prévias se despedaçam diante dos abismos em que se lança. A carreira no exército, a adesão ao projeto republicano, a viagem para o sertão, o trabalho como engenheiro, a viagem para a Amazônia – são todos abismos em que o escritor se lançou com saltos oblíquos, que se desviavam da seção meramente vertical. Araripe Jr. nos conta que o caráter do menino que voou com o trampolim transformou-se: afinal, “não se passa, impune, de olhos abertos, através da morte”²¹³. E conclui a sua parábola:

Euclides da Cunha, seguramente, nunca transitou, como aquela criança, pelo corredor da morte; mas é certo que atravessou uma revolução, durante a qual teve de encarar esfinges e, com o auxílio da imaginação candente que a natureza lhe deu, decifrar enigmas psicológicos da terribilidade inexprimível. Nascido para poesia e, ao mesmo tempo, dotado de uma segunda vista, que lhe tornava perigoso o exercício da faculdade de observação, teve de presenciar manifestações tremendas de perversidade humana e andou, mais de uma vez, resvés pelos alcândores da política de Gloucester. Essa passagem acrisolou-lhe os enigmas literários; os acontecimentos expungiram o seu espírito dessa vagabundagem estética, que é a sarna da literatura dos sevandijas.

Todo o colérico, que, na sua juventude, fazia dele um imprudente, senão um exaltado impenitente, calou na vida do artista com raro êxito (...), canalizaram para o estilo todos os excessos de temperamento que faziam reear do futuro desse moço (ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 86).

Essa parábola nos traz algumas imagens para as questões que pretendemos discutir aqui. Impulsionados pelo trampolim de Araripe Jr., observemos alguns aspectos da produção de Euclides sobre a Amazônia. Tentaremos não fazer o papel do mateiro; se Sodré e Nascimento se

²¹³ ARARIPE Jr., “Dois grandes estilos”, 1966, p. 86.

desviaram do discurso na ABL, pelas razões que citamos anteriormente, vejamos os saltos que Euclides deu nessa cena. Ele desejava ser membro da ABL e se reconhecia como merecedor desse pertencimento: diante de uma plateia de interlocutores e notórios políticos da época – alguns dos quais já teriam se colocado como mateiros diante de sua obra –, amarrado pela etiqueta argumentativa dos discursos de posse, Euclides talvez tenha conseguido orientar o seu discurso em sua própria direção, embalando seu movimento argumentativo ora em direção a Castro Alves, ora em direção a Valentim Magalhães.

4.3 “Falando aos acadêmicos”

o euclidiano (matematicamente falando)
 euclides
 descobre o avesso
 antieuclidianamente
 (Paulo Leminski, “sertões anti-euclidianos”)

A dificuldade de escrever sobre o rio Amazonas será a cena inicial montada por Euclides no discurso de posse na ABL. A foz do Amazonas desapontava a impressão que imaginava alcançar e Castro Alves²¹⁴, o grande poeta do romantismo brasileiro, também desapontava. Referindo-se a como se sentia ao ocupar a cadeira 7, Euclides confessa: “Avaliai, portanto, os meus embaraços ao ocupar a cadeira de Castro Alves. Estou, mais uma vez, ante uma grandeza que à primeira vista não

²¹⁴ Cabe lembrar que Euclides da Cunha não foi o único a relacionar a foz do Amazonas ao poeta Castro Alves. Mário de Andrade, em sua viagem para o norte em 1927, em *O Turista Aprendiz*, comenta: “Não sei, quero resumir minhas impressões desta viagem litorânea por nordeste e norte do Brasil, não consigo bem, estou um bocado aturdido, maravilhado, mas não sei... Há uma espécie de sensação ficada da insuficiência, de sarapintação, que me estraga todo o europeu cinzento e bem arranjadinho que ainda tenho dentro de mim. Por enquanto, o que mais me parece é que tanto a natureza como a vida destes lugares foram feitos muito às pressas, com excesso de castro alves” (ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 60-1). As impressões de Mário se parecem com muitas das de Euclides. Há um atordoamento para escrever, de maneira que por mais que se escreva, a sensação de incompletude é gritante. Ela vem como resultado do que se produziu na escrita, mas também como uma impressão que a própria paisagem provoca: para Mário a natureza amazônica parece ter sido feita às pressas; Euclides diz que a Amazônia é a página ainda não escrita do Gênesis, onde o homem chega antes que a natureza tenha concluído seu trabalho. O europeu “cinzento e bem arranjadinho” fica em questão, pois diante de uma paisagem tão tropical, não há como não passar ao largo da obnubilação – os afetos e os perceptos surgem, mas devem ser transformados. A adjetivação irônica de Mário a Castro Alves poderia ser uma tentativa de diminuir o seu trabalho frente ao trabalho da natureza.

admiro, porque não a compreendo. O que diviso é dúbio e incharacterístico”²¹⁵.

Arma-se, assim, a cena inicial do discurso de posse – o estuário do Amazonas, e, por extensão, toda a floresta, ao lado de Castro Alves: grandezas assumidas, unânimes, mas que, por lhe serem desconhecidas, não podem ser admiradas. Ao que parece, pelo menos por enquanto, conhecimento e admiração caminham juntos para Euclides, ou seja, não se poderia admirar o que se desconhece, o que poderia contrariar o argumento de Michaux quanto à fluência escrita que acontece diante do desconhecido.

No entanto, a dificuldade de admiração faz com que Euclides escreva. Ele não conhece o rio, não consegue admirá-lo, mas se debruça sobre seu caderno de notas e descreve: “alinhei nas fôlhas da carteira os mais peregrinos adjetivos, os mais roçantes substantivos e refulgentes verbos com que me acudiu caprichoso vocabulário... para ao cabo dêsse esforço rasgar as páginas inúteis onde alguns períodos muito sonoros bolhavam, empolando-se, inexpressivos e vazios”²¹⁶.

Mesmo sem compreender o que via, sem conseguir admirar uma paisagem que tanto desejava conhecer, o autor escreve; é uma estratégia discursiva, pois cativa sua audiência para o seu discurso, desviando-se de um lugar comum de louvor e admiração imediatos tanto em relação ao patrono da cadeira quanto em relação à foz do Amazonas. Podemos nos lembrar aqui do fracasso do plano, mencionado por Deleuze e Guattari; os períodos bolhosos são mencionados, mas foram rasgados. O artifício retórico do discurso que lemos é resultado também dessa tentativa fracassada que impulsionou novas páginas que, por sua vez, não seriam vazias e inexpressivas como as que se escrevera anteriormente.

Nessa cena, a escrita e a viagem aparecem intimamente ligadas a um desejo de compreensão e, por conseguinte, de admiração. Se o que ele via era dúbio e incharacterístico, a escritura (no sentido barthesiano, como um abalo que faz vacilar o conhecimento e o sujeito) continua, como um recurso para caracterizar, retrair a dubiedade, para orientar-se em territórios abismáticos, ou seja, o que era inicialmente fluido, ambíguo, tomaria forma, ou, para falar com Nancy, seria conformado²¹⁷.

²¹⁵ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 207.

²¹⁶ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 204.

²¹⁷ cf. NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 112.

No entanto, o autor não se refere a qualquer tipo de escritura; a sua possui um diferencial em relação a outras. E Euclides declara:

...me desviei, sobremodo, dessa literatura imaginosa, de ficções, onde desde cedo se exercita e se revigora o nosso subjetivismo, tão imperioso por vezes que faz o escritor um minúsculo epítome do universo, capaz de o interpretar *a priori*, como se tudo quanto ele ignora fosse apenas uma parte ainda não vista de si mesmo (CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206).

Essa literatura de ficções, que abreviaria o universo através da figura de quem escreve, é de condição indiossincrásica. A imaginação poderia ser um recurso para interpretar o mundo, prescindindo do que a viagem e a leitura, por exemplo, trariam. Podemos pensar, aqui, que a viagem combinada com a leitura assinala, para fazer coro à interpretação de Bernucci, “a supremacia do processo sobre o objeto”²¹⁸ – na prosa euclidiana importa não tanto o que se narra, mas como. Sua escritura pode operar aí, nesse processo do desconhecer – quando se produzem discursos vazios, em que a forma se empola sem conteúdo – para o conhecer (promovido pela leitura, pela viagem) e, então, admirar.

O poeta, ao “explicar a vida por um método exclusivamente dedutivo, é soberano no pequeno reino onde o entroniza a sua fantasia”²¹⁹, ao contrário do que Euclides alega fazer e ter feito. Se o poeta, segundo Euclides, intenta explicar a vida por um método dedutivo, nesse método “o reclamo das rimas imperativas”²²⁰ submeteria a observação do mundo ou a sua experimentação. No exercício da subjetividade poética, as relações mais altas, as sínteses estéticas, conformariam as amostras do universo, resultando em “certa fixidez dos sentimentos gerais”²²¹. Ao que Euclides retruca: “Nós não. Os rumos para o ideal baralha-no-los o próprio crescer do domínio sobre a realidade, como se à hierarquia lógica dos conhecimentos positivos

²¹⁸ BERNUCCI, *A Imitação dos Sentidos*, 1995, p. 107.

²¹⁹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206.

²²⁰ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 207.

²²¹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 218.

acompanhassem, justalinearmente, as nossas emoções sempre mais complexas e menos exprimíveis”²²².

Euclides tenta se distanciar do poeta – Castro Alves – e estabelecer um outro parâmetro, em que o domínio sobre a realidade submete as emoções, principalmente as complexas e de difícil expressão. Os rumos para o ideal – a síntese delicada, a mediana norteadora ou a tradução sem falsificação – estão, no entanto, embaralhados; como foi apontado por vários críticos da obra euclidiana, o paralelismo entre emoção e hierarquia lógica e científica que Euclides tenta atingir permanece em constante tensão, uma vez que essas emoções não permanecem como tese, mas atravessam todo o movimento dialético que ele pretende fazer, retornando como explosão nas tentativas de síntese.

Aqui, o autor parece ter consciência de que esse ideal que se procurava atingir é inatingível, e, a despeito do que teria dito (e escrito) em outras ocasiões, as emoções inexprimíveis e os preceitos científicos não se resolvem nesse movimento dialético. Talvez por isso, ao invés de se colocar como um cientista pelo avesso, que transforma os afetos e perceptos em conceitos ou funções (uma vez que, como vimos anteriormente, os próprios conceitos que ele formula passam por várias revisões, de maneira que é complicado, inclusive, estabelecê-los como conceitos), teria sido antes de tudo um poeta. No discurso, ele se coloca como um triste poeta pelo avesso: “Imaginais uns tristes poetas pelo avesso: arrebatam-nos também o sonho, mas, ao invés de projetarmos a centelha criadora do gênio sobre o mundo que nos rodeia, é o resplendor deste mundo que nos invade e deslumbra”²²³.

O que seriam tristes poetas pelo avesso? Certamente, não avessos à poesia, mas não completamente propícios a ela. Analisemos os termos separadamente, para que depois possamos combiná-los.

Na antiguidade clássica, as palavras derivadas de *poiesis* – nome da ação – remetem à noção “do poeta como *fazedor* ou *produtor*, da poesia como *feitura* ou *produção* e do poema como *feito* ou *produto*”²²⁴. Desde a cena da fabricação do escudo de Aquiles na *Iliada*, *poieîn* é utilizado tanto para dizer que Hefesto *fabricou*, quanto que *decorou* o

²²² CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206.

²²³ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 207.

²²⁴ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Antiga Musa*, 2005, p. 24.

escudo. Com o passar do tempo, o sentido de *poiesis* se especializa cada vez mais como *poesia*.

Como foi dito na seção anterior, além dos versos que teria cometido em sua juventude, Euclides teria utilizado recursos métricos e imagéticos em *Os Sertões*. Em seus escritos amazônicos tal utilização métrica não foi ainda verificada, mas é perceptível que a potência das imagens permanece como recurso poético em vários de seus textos, principalmente os que não estão diretamente ligados aos relatórios que produziu então.

Esse escamoteamento dos versos em meio à prosa pode corroborar com a nossa hipótese de que o triste poeta pelo avesso em Euclides da Cunha não seria um cientista, como alega Costa Lima²²⁵, mas um poeta que trabalha a poesia de uma forma específica; isso acentua o aspecto melancólico de sua produção, pois, mesmo com talento e técnica para produção poética, esses atributos foram canalizados para um tipo de discurso em que só poderiam funcionar obscuramente, ou como convite a um desvendamento, um desmembramento de seu próprio texto. Poderíamos pensar que o poeta pelo avesso veste a poesia ao contrário, metricamente escamoteada na prosa, na qual os impulsos imagéticos não ficariam apagados pela própria aridez e volume de onde estão inscritas.

Averso deriva etimologicamente do verbo latino *averto*, que pode ser transitivo e intransitivo e traz a ideia de “voltar para o outro lado, desviar, afastar, repelir; afastar o espírito, desviar a atenção; desviar, futurar, tirar, roubar; voltar as costas, desviar-se de, evitar, fugir de, repelir”. Desse verbo, deriva-se o particípio presente *aversus*, significando “desviado, voltado para o outro lado, do lado oposto, afastado, desviado”. Os dicionários nos remetem, para uma compreensão melhor da palavra, ao antepositivo *vess-*, que por sua vez, tem raízes em pelo menos três verbos que nos interessam aqui: o verbo *verso*; o verbo *verro*; e o verbo *verto*.

Verro, *-is*, *-ere*, *versus*, tem o sentido de “varrer, arrastar, arrebatar, roubar”. *Verso*, *-as*, *-are*, *-aui*, *-atum*, tem o sentido de “fazer voltar ou virar com força ou, habitualmente, fazer voltar muitas vezes, voltar com dificuldade, volver, revolver, rolar; agitar, perturbar, mudar, alterar, modificar”. Já *verto*, *-is*, *-ere*, *verti*, *versum*, tem o sentido de

²²⁵ cf. COSTA LIMA, “Euclides da Cunha, Discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras”. In: NICOLAZZI (org.), *História e Historiadores do Brasil: do fim do Império ao alvorecer da República – c. 1870-1940*, 2015, p. 216.

“voltar, virar, transformar, converter, destruir, voltar-se, recair sobre”. Não obstante, os dicionários ainda atestam a relação desses três verbos com o substantivo masculino *versus*, *-us* ou com o adjetivo *versus*, *-a*, *-um*, oriundos do particípio presente de *verto* e *verro*. *Verso* tem um primeiro sentido ligado à ação de “voltar o arado; sulco, rego, linha” e, finalmente, “verso, a linha poética”.

Todas essas palavras têm uma ligação com a raiz **wer-*, do indo-europeu, que significava “virar”. A acepção agrícola dessa raiz é muito forte, pois ela remete ao caminho de um arado em uma plantação, traçando um sulco até o momento em que se vira para começar um outro sulco paralelo ao anterior. Ainda temos *versus*, que se usa para indicar oposição, “virar-se contra, enfrentar”.

Avesso, então, é um virar-se contra, um voltar, um opor-se, um certo jeito de transformar, destruir, perturbar, virar um caminho (um sulco, uma linha) que já vinha estabelecido em outra direção. O poeta pelo avesso poderia ser aquele que transforma, agita, converte ou até destrói os sulcos regulares que estavam desenhados. Seguindo a acepção agrária que se estabelece através dessas relações etimológicas, o triste poeta pelo avesso teria um caminho mais difícil, uma vez que não seguiria as linhas já dadas pelo arado, ou não submeteria suas observações ao “reclamo das rimas imperativas”, caminhos ou sulcos já abertos, fórmulas métricas canônicas utilizadas pelos poetas tradicionais. O poeta pelo avesso não seria aquele que abala a rigidez da métrica ao utilizar outra metrificacão, mas aquele que desvia os limites da própria poesia, escondendo seus versos em um meio a eles avesso, a prosa.

No contexto em que a expressão apareceu, a etimologia ajuda a pensar sobre os próprios caminhos que Euclides traçou ou tentou traçar como escritor: volver-se muitas vezes sobre caminhos já estabelecidos, destruir caminhos já abertos, ou, ainda, propor novas linhas em lugares que não tinham sido antes preparados para tal.

O poeta de Euclides da Cunha é, antes de tudo, triste. Conforme o argumento de Sevcenko, vivia o avesso da República com que sonhara, em que “as transformações sociais, políticas e econômicas, ao contrário do que se esperava, só trouxeram a exacerbação do egoísmo e do interesse na luta pelos cargos e comissões altamente remunerados, acompanhada pelo maior desprezo e indiferença aos assuntos públicos”²²⁶ – era o paraíso dos mediocres.

²²⁶ SEVCENKO, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, 1999, p. 147.

Como um poeta, deixa-se embalar pelos ruídos e luzes de sua época, tentando moldá-los em sua prosa, mas seu trabalho se esbarra sempre com a ruína, com os abusos. As teorias científicas em que se apoiara são por ele mesmo destruídas, repartidas, viradas pelo avesso, e, posteriormente, são despedaçadas pelo tempo²²⁷. Por isso, a mediana norteadora seria sempre um norte, mas nunca um objetivo alcançado. As sínteses se desmoronam: os fatos e as emoções são mais impactantes que suas teorizações, sempre aquém de seus testemunhos.

No discurso de posse na ABL, o autor parte do desapontamento no Amazonas e se dirige para os poetas Castro Alves e Valentim Magalhães, que já tinham sulcado a direção da cadeira 7. Poderíamos dizer que a argumentação de Euclides tanto se volta para os caminhos já abertos, refazendo as linhas discursivas traçadas por Castro Alves e Valentim Magalhães ao assumir a cadeira 7 da ABL, quanto impõe críticas aos dois e ainda abre outros caminhos, presentificados, por exemplo, pela referência à Amazônia que abre o discurso.

Na cena que Euclides monta para desenvolver seu argumento – a observação e a escrita sobre o Amazonas – a literatura imaginosa de Castro Alves seria problemática, uma vez que o “fulgor de sua idealização exagerada”²²⁸ mascara o tumulto do mundo e “no perpétuo desequilíbrio, entre o que imaginamos e o que existe verificamos atônitos que a idealização mais afogueada, apagam-no-la os novos quadros da existência”²²⁹.

Uma vez que as imaginações poéticas seriam constantemente apagadas pelas novas configurações da existência, seria inútil declamar as “Vozes d’África” – mais uma situação em que o “quimerizar adoidado”²³⁰ deixaria onde estão os “desvãos mais obscurecidos do

²²⁷ Cabe lembrar do argumento de Barthes sobre o livro e o álbum. “Nada de inteiro sobrevive” (...) “certas partes [do Livro] se achatam, outras permanecem de pé, eretas, cristalinas, puras e brilhantes”. O que resta do Livro, ou de suas teorias estruturadas e hierarquizadas, é o fragmento, a citação, o sentido que é transportado para outro lugar (cf. BARTHES, *A preparação do Romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 133).

²²⁸ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 207.

²²⁹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206-7.

²³⁰ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 208.

passado”²³¹. Ao apontar a falha do poeta romântico, Euclides critica as teorias sobre o Brasil que não se apoiaram na experiência. A Amazônia, os sertões, as andanças, o contato estético que abalaria o conhecimento e o sujeito, somados ao estudo e às leituras de “velhos *in fôlios*, crônicas, roteiros e tratados, a adquirir fundamentos históricos e geográficos dos mapas nem sempre corretos”²³², impulsionariam a sua escritura, colocando-a diante da realidade brasileira – esses seriam os distintivos do próprio Euclides.

O discurso começa com a cena da contemplação do Amazonas; equipara-se o assombro diante do rio ao assombro diante do patrono da cadeira. Depois de expor seu embaraço e incompreensão provocados pelo vulto de Castro Alves, Euclides se dedica a fazer uma resenha das datas e dos livros, como comentário à carreira de Valentim Magalhães. Numa carta à Max Fleiuss, por exemplo, Euclides dispensa o amigo de lhe enviar documentos sobre o poeta: “Tratarei apenas do escritor”²³³, ressalta. Tratar do escritor significou tratar sobre as suas publicações, os seus contatos, muitos dos quais influenciaram a carreira política e social de Valentim Magalhães e do próprio Euclides. Ele conduz seu discurso por entre os autores que deveria honrar ao assumir-se como um acadêmico, ora em identificação com Valentim Magalhães, poeta invadido e deslumbrado pelo mundo, ora em identificação com Castro Alves, poeta que idealizara e transfigurara o mundo.

A dedicação de Euclides à memória de Valentim Magalhães, além de ser um protocolo do discurso de posse, era uma estratégia para se aproximar de seu público. Muitos dos amigos de Valentim estavam presentes na cerimônia e eram interlocutores do próprio Euclides. Na Faculdade de Direito de São Paulo, onde Magalhães se formou, contemporaneamente se formaram Raul Pompéia²³⁴, Júlio Mesquita²³⁵, Lúcio de Mendonça²³⁶, Afonso Celso²³⁷, Eduardo Prado²³⁸, entre outros.

²³¹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 209.

²³² TOCANTINS, *Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido*, 1992, p. 193.

²³³ GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 187. Carta a Max Fleiuss, datada de 22 de outubro de 1903.

²³⁴ A obra de Raul Pompeia (1863-1895) tem várias aproximações com a de Euclides da Cunha, assunto que foi abordado por Araripe Jr., em artigo já mencionado aqui, mas também por Foot-Hardman (2002) e por Bueno (2001), em

<http://www.euclidesdacunha.org.br/abl_minisites/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?UserActiveTemplate=euclidesdacunha&infoid=143&sid=69>.

No artigo “A Nova Geração”, publicado originalmente na *Revista Brasileira*, em dezembro de 1879, Machado de Assis faz uma resenha dos poetas da que ele considerava uma nova geração poética no Brasil, entre eles, Valentim Magalhães. No artigo, Assis comenta:

²³⁵ Júlio Mesquita (1862-1916) era “Diretor do jornal *O Estado de São Paulo*, que agregava um grupo ilustre de colaboradores, militou na propaganda republicana” (GALVÃO; GALOTTI (Orgs.), *Correspondência de Euclides da Cunha*, 1997, p. 22). Segundo Roberto Ventura, os posicionamentos políticos de Euclides o “aproximavam dos políticos reunidos em torno de Júlio Mesquita e de *O Estado de S. Paulo*, no qual dera início à sua atividade jornalística. Foi este jornal que o enviou a Canudos como correspondente de guerra. Foi ainda com o *Estado* que o escritor mais colaborou, com artigos políticos e ensaios históricos ou científicos” (VENTURA, “Euclides da Cunha e a República”, 1996, p. 284).

²³⁶ Lúcio de Mendonça (1854-1909) foi um dos idealizadores da ABL, juntamente com Machado de Assis e Joaquim Nabuco. Ocupou a cadeira 11, cujo patrono é Fagundes Varela. Euclides da Cunha “por intermédio de Garcia Redondo e Lúcio de Mendonça, assina com a editora Laemmert o contrato para a edição, as suas expensas, de *Os sertões*” (cf. <<http://www.academia.org.br/academicos/euclides-da-cunha/biografia>>).

Lúcio de Mendonça apoiou a candidatura de Euclides na ABL.

²³⁷ Afonso Celso Júnior (1860-1918), deputado radicado no Rio de Janeiro, também fundador da ABL e ocupante da cadeira 36, cujo patrono é Teófilo Dias. Euclides contou com o seu voto para ser eleito membro da ABL.

²³⁸ Eduardo Prado (1860-1901), ocupante da 40a cadeira da ABL, cujo patrono é o Visconde do Rio Branco, era “membro de uma rica família de cafeicultores de São Paulo e um dos principais intelectuais de fins do século XIX. Formou-se em Direito na Faculdade de São Paulo e trabalhou como jornalista e historiador. Prado ainda foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras e sócio-correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Manteve sua vida dividida entre a fazenda do Brejão, no interior de São Paulo, e Paris, onde desenvolveu grande amizade com o escritor português Eça de Queiroz. Prado não produziu uma obra muito extensa, em razão da morte, por febre amarela, que interrompeu a sua curta carreira intelectual, aos 41 anos de idade. Em termos políticos, o escritor foi um dos principais articuladores do Partido Monarquista em São Paulo, posição política da qual ele jamais se desfez. Como grande parte dos pensadores de fins do século no Brasil, Eduardo Prado foi um polemista notável, sobretudo depois da queda do regime monárquico, em 1889, quando sua posição enquanto um intérprete da nação se definiu de modo mais preciso” (ARMANI, Carlos Henrique, “O tempo transitivo da nação: apontamentos sobre o Brasil Republicano no pensamento de Eduardo Prado”, 2010, p. 164).

Tem o Sr. Valentim Magalhães o verso fácil e flexível; o estilo mostra por vezes certo vigor, mas carece ainda de uma correção, que o poeta acabará por lhe dar. Creio que cede, em excesso, a admirações exclusivas. Não é propriamente um livro este dos *Cantos e Lutas*. As idéias dele são geralmente de empréstimo; e o poeta não as realça por um modo de ver próprio e novo. Crítica severa, mas necessária, porque o Sr. Valentim Magalhães é dos que têm direito e obrigação a exigir (ASSIS, Machado de. “A nova geração”, 1879, p. 12).

Em 1879, Machado de Assis já atribui ao poeta imaturidade e necessidade de aprimoramento. Esse aspecto de seus versos não passa despercebido por Euclides; falando aos acadêmicos, ele critica a dedicação excessiva do poeta às agitações políticas que as campanhas abolicionista e republicana provocaram no Brasil no final do século XIX: tendo se deixado arrastar pelo “turbilhão sonoro e fulgurante da existência”²³⁹, amargava o “suplício lento e indefinível de acompanhar em vida ao enterro pobre de sua própria imortalidade”²⁴⁰.

Segundo Euclides faltou ao poeta “um espírito a dobrar-se, a revirar-se, desesperadamente, em alguns pensamentos exclusivos e impassíveis aos reagentes da vida exterior”²⁴¹; essa falta aconteceu pelo seu maior defeito, “o defeito de viver demais”²⁴², afeito aos estímulos e esplendores da vida, entregou-se aos ruídos e luzes de um salão de baile. Enquanto Castro Alves era um vulto de incontestável importância, Valentim Magalhães não possuía obra de grande impacto, tendo amarrado sua história e sua memória a um momento de agitação política e, com o passar dos anos, fica relegado a um papel menor mesmo entre os atores desses movimentos.

Poderíamos pensar que esse defeito de viver demais identificado por Euclides em Magalhães serve como um exemplo: entre aqueles que se colocaram ou foram escolhidos como imortais da literatura nacional,

²³⁹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 219.

²⁴⁰ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 218.

²⁴¹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 218.

²⁴² CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 219.

a luta política deve ser acompanhada de uma obra de correspondente força. Castro Alves produziu uma obra que independe dos louvores que Euclides poderia lhe dedicar; por outro lado, Valentim Magalhães, mesmo tendo sido um dos fundadores da ABL, será sempre um poeta de pequena relevância.

No movimento pendular construído em seu discurso de recepção na ABL, Euclides da Cunha parece tentar combinar em torno de si mesmo características dos dois poetas. Ele poderia suspeitar que nunca seria um Castro Alves na literatura brasileira, correndo o risco de atuar como um Valentim Magalhães, uma vez que, depois de *Os Sertões*, não tinha escrito ainda outra obra. Nessa oscilação entre os dois autores, Euclides não gostaria de assistir em vida ao enterro de sua própria imortalidade, alcançada pela publicação de seu (único?) livro. Por isso, calça suas “velozes ‘botas de sete léguas’”, e segue experimentando as andanças, o “viver demais”; ao mesmo tempo, era tomado por uma característica que não enxerga em Magalhães, mas que reconhece em Castro Alves:

Nas conjunturas mais opostas, entre os ruídos e as luzes de um salão de baile ou de um funeral, lá lhes está girando e revirando, torcendo-se e destorcendo-se, a idéia absorvente, conservada por essa misteriosa consciente obscura, que vela perpetuamente nas profundezas do espírito, e à luz da qual – sem que o queiramos, sem que o expliquemos – se filiam as mais altas concepções aos mais fugitivos e inapreciáveis incidentes. Então compreende-se que do cair de um fruto apodrecido eles passem, de um salto no infinito, para a queda perpétua dos mundos; ou que das oscilações quase imperceptíveis da lâmpada suspensa de uma catedral, entrevistas num êxtase religioso, induzem, de improviso, as leis mecânicas do isocronismo do pêndulo (CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 218).

Ao decantar as características faltantes a Magalhães, a flexão do verbo oscila entre a primeira e a terceira pessoa do plural. Nesse “nós” que aí se subentende (“sem que o queiramos, sem que o expliquemos”), Euclides insere a sua própria imaginação, que se atém às profundezas dos incidentes, sem se desligar da sua formação em ciências exatas.

A pendulação discursiva sobre o trabalho dos poetas que substituiria, ganha, paulatinamente, novo ritmo à medida que Euclides insere o seu trabalho entre os dois. Castro Alves também foi um agitador político, posicionando-se sobre questões que incitavam muita polêmica no cenário nacional da época, como a campanha abolicionista. Num sentido geral, poderíamos dizer que o fio que une os três ocupantes da cadeira 7 é a participação em discussões políticas da época.

Se o suporte se rompe em Castro Alves, a propulsão do movimento seria em direção a Valentim Magalhães, não exatamente o escritor, mas em direção às relações que ele estabelecera nessa “grotta caprichosa” da reflexão crítica sobre a política brasileira.

Mesmo que o balanço tenha se rompido em Castro Alves e direcionado o discurso para Valentim Magalhães, o movimento do balanço euclidiano seria dado pela contraposição entre os dois. Talvez pelo excesso de crítica que Castro Alves já recebera, o balanço se rompesse exatamente ali, onde o cipó estaria mais gasto, mais corrompido pelo seu próprio uso. Não era o movimento mais simples, mais previsível, mas o desvio sintomático de um escritor que se atira em um balanço em que um dos lados já está para se romper, provocando uma queda em uma direção distinta da que se esperava, mas que não deixa de ser uma consequência do próprio uso desse balanço.

4.4 “Castro Alves e o seu tempo”

Na conferência no Centro “XI de Agosto”, em 1907, intitulada “Castro Alves e o seu tempo”, pouco posterior ao discurso da ABL, Euclides volta a Castro Alves. Os jovens estudantes de Direito na Faculdade de São Paulo – onde Valentim Magalhães, Raul Pompeia e outros ilustres personagens da elite intelectual brasileira se formaram – lhe pediram para se deter na memória do poeta²⁴³ que os inspirava. Euclides tem colocado diante de si, novamente, a sombra enigmática – a esfinge – do poeta. Araripe Jr. afirmara em “Dois grandes estilos”, citado anteriormente, que o autor teve de encarar esfinges, que sempre retornavam, trazendo à tona enigmas de “terribilidade inexprimível”. Castro Alves parece ser um deles.

Assim como fizera com Valentim Magalhães no discurso da ABL, Euclides faz um esboço do contexto social de onde se levantou a voz de Castro Alves para tentar explicar o fascínio que ele continuava exercendo nas novas gerações. Euclides se desdobra entre os períodos da Independência, o Império e a Regência, até que uma “voz do norte”, a de Castro Alves, surge, “com um fino teor de propagandista”, “intérprete, entre os maiores ideais de toda cultura humana e a consciência nascente de seu país”²⁴⁴. “a sua grandeza está nisto: ele viu antes e melhor do que os seus contemporâneos”²⁴⁵.

Porém, assim como vimos no discurso da ABL, a palestra de Euclides não poderia simplesmente assumir um lugar comum de louvor e engrandecimento do poeta. A parábola oblíqua, o salto inesperado, o rumo insuspeitado entrariam em cena e, a despeito do efetivo elogio que se faz aos versos do poeta, a palestra toma outros rumos, estabelece relações que não seriam dadas a princípio, a saber, o desapontamento e a Amazônia.

Detenhamo-nos primeiro no desapontamento. O exórdio da palestra é uma espécie de consideração sobre o método. Logo de início, o orador revela que não compartilha do mesmo entusiasmo de seus

²⁴³ Conforme nos atesta José Leonardo Nascimento, o “tema fora-lhe mesmo recomendado pelos estudantes do Centro Acadêmico XI de Agosto e fazia parte da cerimônia de inauguração do busto em bronze do escritor” (NASCIMENTO, *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, 2011, p. 21).

²⁴⁴ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 433.

²⁴⁵ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 423.

ouvintes em relação ao poeta (“não já por ajustar-me ao vosso nobilíssimo entusiasmo”²⁴⁶). Uma vez que o entusiasmo não é compartilhado, deve-se atentar para outras formas de louvor ao poeta:

À restrição da sua figura literária correspondeu um alargamento na história. O fantasista imaginoso transmudou-se. Revendo-o, vi o aparecimento, quase inesperado, de uma fase nova na evolução da sociedade. Mas, para isto fechei meus olhos modernos, e evitei a traiçoeira ilusão da personalidade, que está no projetar-se o nosso critério atual sobre as tendências, por vezes tão outras, das gentes que passaram (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 420).

Vemos que o discurso atrela a obra do poeta à história do Brasil, numa forma de resposta à pergunta: por que louvar Castro Alves numa turma de Direito? E mais, como louvar Castro Alves nesse contexto? Euclides diz “fechar seus olhos modernos” e evitar a “traiçoeira ilusão”. Seria possível olhar o poeta fechando os olhos modernos? Seria possível rever a sua obra sem ilusões traiçoeiras?

Tenho um fim, neste exórdio imperfeito: prevenir-vos que entre avaliar os homens e as coisas do passado, como objetos artísticos, através do nosso temperamento, e o vê-los, tanto quanto possível forros das nossas tendências diversas, prefiro o último caso. Entre o considerá-los, como um geólogo, aplicando as suas regrinhas estratigráficas, indiferentemente, a uma velhíssima camada siluriana e a um estrato recente, prefiro – já que está em moda a canhestra filosofia do adaptem-se as normas das ciências inferiores às superiores – considerá-los como o astrônomo, respeitando todas as consequências da distância e dos meios interpostos (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 421).

A aplicação das mesmas regrinhas que se usaria para analisar a obra de um poeta contemporâneo para analisar a profundidade da obra de um poeta sobre o qual já teriam se depositado algumas camadas de

²⁴⁶ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 420.

tempo correria o risco de abreviar ou simplificar esse último. Era necessário olhá-la como o astrônomo, que utiliza um instrumento e entende a distância e o meio, mas principalmente, percebe que o seu lugar de observação interfere na perspectiva do objeto observado. Por isso, Euclides não pode simplesmente negar o seu desapontamento, mas precisa recorrer a ele, entender a razão de tal sentimento. Como orador, mais velho e mais calejado do que sua audiência, ele pretende contrapor o nobre entusiasmo de seus ouvintes ao seu desapontamento, e isso requer que a distância e os meios interpostos entre o poeta e aqueles que o leem sejam explicitados.

Dessa forma, ao contemplar o passado, deve-se levar em consideração que “a nossa visão interior alongando-se no tempo, como a exterior, ao desatar-se no espaço, é sempre falsa, quando se atém só ao que divisa, e não atende aos erros oriundos menos do objeto observado que da nossa posição e do meio que nos circula”²⁴⁷.

Analisar a obra de Castro Alves suprimindo o contexto de sua produção, e a relação do observador com o objeto, seria uma forma de aplicar as mesmas regras para análise de uma camada profunda e um estrato recente. Euclides parece criticar aqui um tipo de cientificismo que retira o objeto de seu contexto, que suprime a importância do observador na observação.

Diferentemente do público que o ouvia, a maturidade de Euclides o fazia olhar para a obra do poeta de maneira menos entusiasmada: “Todos nós o admiramos até aos vinte e poucos anos; depois o esquecemos. Esquecemo-lo ou repudiamos-lo”²⁴⁸.

turva-se-nos, então, a limpidez espiritual para espelharos as figuras anômalas desses predestinados, que não podem ser como nós somos, na imensa complexidade que os transforma, por vezes, em índices abreviados de uma época. O nosso culto decai. Distinguímos-lhes defeitos que não notáramos. Vemo-los diminuídos, e temos a ilusão de que eles vão passando e desaparecendo... o vulgaríssimo engano de quem, num trem de ferro, sente-se parado e vê fugirem, disparadas, desaparecendo, as grandes árvores que se aprumam, enraizadas e imóveis, à margem do caminho. Porque não é o

²⁴⁷ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 421.

²⁴⁸ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 421.

poeta que se apequena e passa; é a nossa vida que se desencanta (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 422).

A obra de Castro Alves é comparada às imensas árvores que são vistas pelo caminho de uma viagem de trem. Elas podem ser usadas como pontos de orientação, mas o movimento de quem observa não deve ser descartado – as árvores, assim como a obra do poeta, são marcações da trajetória, “das que se fazem ao menos para se avaliar o quanto se andou”²⁴⁹. Observe-se que à análise de Euclides subjaz uma concepção de história e de movimento. Com o passar do tempo, grandes figuras, tal como Castro Alves, tendem a ser diminuídas, mas isso se dá menos pela importância de tais figuras do que pela passagem do tempo, que as transforma em “índices abreviados de uma época”.

Tendo em vista essas explicações dadas por Euclides em seu exórdio, podemos entender o seu desapontamento em relação a Castro Alves. Elas funcionam como estratégia para estabelecer o avesso euclidiano: a produção textual de Euclides estaria voltada para um uso prático, ele alega ser “chumbado à base objetiva das coisas”²⁵⁰, restrito às leis mais simples, que eliminam as aparências enganadoras. Castro Alves é “monstruoso, paradoxal, quimérico”²⁵¹. Se o poeta lhe retornava transformado em quimeras, a foz do Amazonas – e, por extensão, toda a Amazônia – se comportava como um *revenant*²⁵²: aparece no discurso

²⁴⁹ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 209.

²⁵⁰ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 422.

²⁵¹ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 422.

²⁵² O termo *revenant* não é usado para caracterizar nem Castro Alves nem a Amazônia. Ele aparece em “Antes dos versos”, para caracterizar poetas como Charles Baudelaire, Paul Verlaine e Stéphane Mallarmé, “inaptos para entenderem a vida numa quadra em que o progresso das ciências naturais, interpretadas pelo evolucionismo, reage sobre tudo e tudo transfigura (...). Os ‘poetas malditos’, que nos fazem rir com o truanesco de suas visagens, são apenas ignorantes” (CUNHA, “Antes dos versos”, 1966, p. 440). Na concepção euclidiana, esses poetas decadentes não são expressão de seu próprio tempo, são “almas velhas”, que não entendem o progresso da ciência e não conseguem expressar em poesia senão a sua inadequação ao mundo moderno. Olham para as estrelas, mas não percebem que olham para um brilho velho, atrasado. São os que voltam, sentido que Euclides parece querer atribuir a uma volta ao passado. Mas podemos pensar que, uma vez que o juízo euclidiano é fracassado, pois os *revenants* moldaram muito do que se tem em poesia moderna e contemporânea,

de posse e na abertura de *À Margem da História*. E, nos dois discursos – o da ABL e o da Faculdade de Direito – esses dois *revenants* aparecem juntos.

No exórdio do discurso, Euclides diz que prefere olhar para o poeta como “o astrônomo, respeitando todas as consequências da distância e dos meios interpostos”²⁵³. A instrumentação teórica e técnica para reconhecer e lidar com as distâncias seriam fundamentais para que a observação funcionasse a contento. A ideia de movimento e de contexto poderia estabelecer a mediana norteadora, que combinaria tanto a especulação (o sonho, a ilusão, a expansão de sentimentos próprias da juventude) e a existência ativa, que abrevia os quadros, e nos chumba à base objetiva das coisas, provocando o desapontamento. Tal como na juventude do orador, e do público, o poeta era admirado; a Amazônia, enquanto especulação e leituras apaixonadas, também o era. Mas na existência ativa, o vulto do poeta se apequena, tal como a foz do Amazonas, ao ser contemplada, passa a não valer “o segmento do litoral que vai de Cabo Frio à ponta do Munduba”²⁵⁴. Equiparam-se, assim, a figura de Castro Alves e a Amazônia – *revenants*, que para serem melhor compreendidos precisam ser observados tomando-se sempre em consideração o meio e o movimento de quem observa.

eles são aqueles que voltam, não ao passado, mas sempre ao presente, trazendo rastros de destruição de uma modernidade que aparentava progresso. Sob esse aspecto, mesmo que Castro Alves não seja nem o arauto da modernidade, tampouco o denunciador de seu fracasso, ele é um *revenant* para (e como o era) Euclides: transcendeu a própria época e, mesmo depois de quarenta anos de sua morte, continuava sendo louvado. Seus versos exagerados, idealistas, perturbadores continuavam como enigma. Para solucionar esse impasse, Euclides diz que Castro Alves é o poeta das novas gerações. É uma solução momentânea, que não retira o poeta do seu lugar de incômodo para o orador. A herma do poeta germinaria estátuas pois, diante do enigma que tal vulto nos coloca, não deveríamos nos ater aos “desapontamentos futuros inevitáveis (...) porque essa admiração exige se conservem despertos todos os alentos” (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 437). Colocar-se diante dos vultos do passado e admirá-los, sem perder o idealismo, é como orientar-se pelas estrelas, que nos mandam brilhos sempre passados – “é como a luz, perpetuamente moça. Não dura a vida de um homem, e é eterna” (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 421). Olhamos para as estrelas, mas nosso olhar é errôneo, desviado, envolto em ilusão. Uma vez que se percebe a ilusão, surge o desapontamento, como surgira para Euclides diante do vulto do poeta.

²⁵³ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 421.

²⁵⁴ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 223.

Na *Obra Completa*, organizada por Afrânio Coutinho, há um episódio inserido dentro do texto “Castro Alves e o seu tempo” que retoma o tema da Amazônia, através da narrativa de um incidente ocorrido na foz do Cavaljani, quando a Comissão Mista Brasileira e Peruana se encontrava no “último esgalho do Purus, distante 3200 quilômetros da confluência deste último no Amazonas”,²⁵⁵. No mesmo volume, o episódio aparece novamente, mas como um texto autônomo, “Valor de um símbolo”, que teria sido publicado pelo Instituto Geográfico da Bahia, em comemoração ao Dia da Bandeira, em 19 de novembro de 1915.

José Leonardo do Nascimento conta que quando a Imprensa Nacional editou em livro a conferência “Castro Alves e seu tempo. Discurso pronunciado no Centro Onze de Agosto de São Paulo”, em 1908, Euclides acrescentou no final do volume algumas “Notas e esclarecimentos”:

Tem-se a impressão de que o autor adicionou esses novos conteúdos às considerações sobre Castro Alves após o livro já ter sido impresso e, por esse motivo, não colocou as *notas e os esclarecimentos* nos lugares próprios, diretamente no interior do texto ou nos pés das páginas. Indicou as frases que devem anteceder às notas e, entre parênteses, os números das páginas em que se encontram. De todas as notas, somente a de número VI já havia sido publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, no dia 23 de dezembro de 1907, a qual narra um episódio da missão chefiada por Euclides da Cunha na Amazônia em 1905 (NASCIMENTO, *Euclides da Cunha e a estética do cientificismo*, 2011, p. 76-77).

Provavelmente, então, tal episódio não teria sido usado no discurso da Faculdade de Direito, mas escrito concomitantemente com a preparação do discurso, uma vez que foi publicado em jornal vinte dias depois.

Se, no discurso de posse, temos o extremo da foz, da chegada na floresta, nesse “apêndice” do discurso na Faculdade de Direito temos o outro extremo, quando a comissão já estava completamente imersa tanto na função para a qual tinha sido delegada, quanto na imensa massa

²⁵⁵ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 433.

verde. A Comissão Brasileira estava em frangalhos: doente, sem víveres, sem ânimo para prosseguir viagem. Em contraposição, a comissão peruana “estava íntegra, bem abastecida, robusta”²⁵⁶.

Nesse outro extremo, o narrador se encontra perdido “naquelas solidões empantanadas que nenhuma carta o revelava”²⁵⁷. A praia onde a comissão se encontrava não tinha horizontes e mapas, ao contrário da foz do Amazonas. Os rios eram cada vez mais rasos, já não se navegava, as canoas eram arrastadas:

Na antemanhã seguinte, cambaleantes e trôpegos – porque as areias do rio navalhando-lhes a epiderme punham-lhes os pés em chagas – retratavam, desesperadamente, a luta da subida do rio que não se acabava mais, tão extenso, tão monótono, tão sempre o mesmo, na invariabilidade de suas margens, que tínhamos a ilusão de nos andarmos em uma viagem circular: abarracávamos, decampávamos; e ao fim de dez horas de castigo parecíamos voltar à mesma praia, de onde partimos, numa penitência interminável e rude... (CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 433-4).

Temos, novamente, os mesmos pontos de tensão: a dificuldade de orientação, agravada pela penúria dos membros da comissão e a falta de referência cartográfica; a noite passada em claro; o discurso – são extremos que se tocam, pois se o discurso na ABL começa com a desmesura do horizonte da foz, o episódio da foz do Calvajani, inserido no meio do discurso aos estudantes, faz um contraponto paradoxal: são terras distantes mas que, ao mesmo tempo, sugerem sentimentos símiles.

Euclides tenta discursar para os seus companheiros, incitando-os a seguir em frente: “Falei-lhes. A honra, o dever, a pátria e outras magníficas palavras, ressoaram longamente, monotonamente. Inúteis. Permaneceram impassíveis”²⁵⁸. O discurso fracassado, ou as palavras vazias, brotam de novo. Falar da pátria, louvar a campanha de atravessar o deserto, apelar para a honra – isso não comoveria seu pequeno auditório naquela praia longínqua. Da mesma forma, louvar a Amazônia e Castro Alves diante de um público acadêmico não seria comovente.

²⁵⁶ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 434.

²⁵⁷ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 433.

²⁵⁸ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 434.

Naquela terra perdida, já fora da pátria, a honra e o dever de seguir em frente eram deslocados, despropositados. Como e por que lutar pela pátria em um lugar que quiçá nem pátria seria? Por outro lado, na Academia Brasileira de Letras ou na Faculdade de Direito de São Paulo, louvar Castro Alves seria somente reiterar um lugar já construído, já conquistado. Era preciso alcançar a fronteira, tocar o limite, enfrentá-lo, trazer o diferente, que dispararia o discurso para outra direção, desapontando o desapontamento, ou desterritorializando a discussão.

Para Euclides e seus companheiros, naquela praia do Calvajani, a única coisa que se poderia fazer era bater em retirada. A terra sem dono, sem mapa, sem gente, fragmentada e apartada do que seria o Brasil não valeria tanto sacrifício. Entrementes, a Comissão Peruana hasteou a bandeira de seu país e preparou-se para seguir viagem. Ao ver a bandeira do país rival hasteada e imponente, a Comissão Brasileira reuniu seus frangalhos, hasteou a própria bandeira e pôs-se, novamente, em “duelo formidável com o deserto”²⁵⁹. E nesse momento, um verso de “Navio Negreiro” aparece, sem cerimônias, sem referência, poetizando a situação:

Auriverde pendão de minha terra,
Que a brisa do Brasil beija e balança,
Estandarte que a luz do sol encerra,
E as promessas divinas da esperança...
(ALVES, “Navio Negreiro”).

Ao ver a bandeira brasileira tremulando nos confins de uma terra que nem chegou a ser Brasil, os versos de Castro Alves compõem um sentido estético e conseguem alinhar, naquele lugar desmapeado, um sentimento de nação: “Assim vai passando, talvez, pelas camadas humanas a irradiação miraculosa da alma dos poetas; assim passou, talvez, pelas camadas profundas da nossa *gens* complexa, a idealização transfiguradora do nosso extraordinário sonhador”²⁶⁰.

Euclides parece advogar em prol de uma poética pelo avesso que complementasse essas falsificações gloriosas de Castro Alves, dando-lhes um novo sentido a partir da experimentação do próprio Brasil. Ao invés de observar de longe as grandes árvores, ou os grandes poetas, reconhecendo-se em movimentação, ele poderia utilizar como marcadores a estrutura dessas grandes árvores, para atribuir aos poemas

²⁵⁹ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 435.

²⁶⁰ CUNHA, “Castro Alves e o seu tempo”, 1966, p. 437.

vida e sentido. Assim, o poeta pelo avesso traça novamente os caminhos daquele que substituiu: alegando não transfigurar a realidade, mas conhecê-la pelas andanças, pode-se reconstruir o sentido grandioso (o que não deixa de ser uma outra modalidade de *poiesis*, ou seja, a leitura da crítica alimenta o fazer da própria crítica), ou as bases para os andaimes altíssimos moldados por Castro Alves.

O poeta pelo avesso, então, trabalha pela inversão, pelo desvio do óbvio. Se agora ele se apoia em teorias, em breve ele vai negá-las. Se agora ele fala de um lugar, em breve vai falar de outro. Se parece assumir um conceito, essa assunção dura até que esse conceito seja destruído. Desterritorialização, movência paradoxal, inversão -- os artificios de um triste poeta que, a despeito de suas sinceras tentativas de se firmar em terrenos movediços, assume os seus artificios. O triste poeta pelo avesso se lança num movimento que o leva para um lugar imprevisto, desnudando uma outra face, complementar e contemporânea (ou anacrônica?) de uma questão. Com efeito, é o que veremos Euclides fazer em diversos textos que analisaremos adiante.

5. Capítulo 3: A ficção do pago

Até agora nos detivemos nos problemas de representação da paisagem amazônica nas obras de Euclides da Cunha e Constant Tastevin. Como foi possível perceber em nossa exposição, os dois autores, mesmo seguindo percursos discursivos diferentes, acabam por se deparar com uma paisagem-superfície, uma proliferação de imagens, que reitera um quadro inacabado, e se espalha pelos textos dos autores: enquanto Euclides almeja atravessar os véus que lhe escondem a paisagem, e ver o avesso do que a superfície lhe oferecia, Tastevin quer coletar tudo sobre os pagos que atravessa; suas informações, no entanto, por mais inéditas que sejam, não conseguem se aprofundar para além da casualidade em que foram recolhidas – montam quadros de uma superfície arruinada.

Para tentar sair desse terreno pantanoso e de superfície infinita, cabe, então, falar de ocupação, separação e de domínio, ou seja, façamos agora as declinações das palavras “paisano” e “pago”. Não há como refletir sobre o significado de pago sem pensar em quem o ocupa, que é quem pode reconhecer os seus limites, mesmo que não possa estabelecê-los. Para Nancy:

O paisano é aquele cuja ocupação é o pago. Ele o ocupa, se ocupa dele e é ocupado por ele: isto é, ele toma o pago e por ele é tomado. Ocupar vem de *capïo*, “tomar, aferrar”. Ser um paisano é tomar o lugar e o tempo do pago. Sua cultura, como se diz, é o enfrentamento de um pelo outro – o ocupante e o ocupado, a tarefa e o atarefado (...). O paisano é alguém que se ocupa do pago, mas ele não é, por causa disso, necessariamente um agricultor. Ele pode ser o paisano de todos os tipos de pagos, de línguas, de pessoas (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 107 – tradução nossa²⁶¹).

²⁶¹ No original: “Le paysan est celui dont l’occupation est le pays. Il l’occupe et il s’en occupe, et il est occupé par lui: c’est-à-dire qu’il le prend et qu’il en est pris. *Occuper* tient de *capïo*, prendre, saisir. La paysannerie, c’est la prise du lieu et du temps du pays. Sa culture, comme on dit, c’est-à-dire le façonnement de l’un par l’autre – l’occupant et l’occupé, le besognant et le besogné (...). Le paysan est celui qui s’occupe du pays, et il n’est pas pour autant forcément

O paisano é aquele que ocupa o aqui e agora de um pago, e Nancy nos remete aqui ao verbo latino *capio*: “apanhar, tomar, agarrar”; “conter”; “compreender; aprisionar; tomar à força, adquirir”; “receber, alcançar, escolher; possuir; enganar, seduzir”. O paisano tem uma forma de ocupação, relacionada a algum tipo de *paco* ou de *pango*. Para se inserir o paisano em uma escala amazônica, deveríamos nos referir aqui ao indígena, ao seringueiro ou a qualquer um dos agrupamentos que ali se fixaram.

O indígena é quem ocupa o tempo e o espaço da floresta; quem lá nasceu e dali faz a sua vida. Eduardo Viveiros de Castro, em uma aula pública chamada “Os involuntários da pátria”, faz uma distinção entre índio e indígena:

Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência – seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nessa terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado à Índia. “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” (VIVEIROS DE CASTRO, “Os involuntários da pátria”, 2016, p. 7-8).

A palavra “indígena” vem do latim, *indigēna*, *-ae*, que, como substantivo, se refere a quem é “nascido no país”. Talvez fosse mais apropriado dizer pago, localidade, aldeia ou território, uma vez que a existência dessa palavra é atestada desde Tito Lívio e Virgílio, que não utilizavam esse substantivo como relativo às pessoas nascidas em uma nação, mas em uma região²⁶². Viveiros de Castro prossegue:

agriculteur. Il peut être le paysan de toutes sortes de pays, de langues ou de peuples” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 107).

²⁶² A palavra aparece como substantivo em Tito Lívio e como adjetivo na *Eneida*, onde, no canto VIII, verso 314, Enéas se encontra com o rei Evandro, que lhe descreve a região do rio Tibre e o povo que ali vivia.

Os índios são os primeiros indígenas do Brasil. As terras que ocupam não são sua propriedade -- não só porque os territórios indígenas são “terras da União”, mas porque são eles que pertencem à terra e não o contrário. Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena. E nesse sentido, muitos povos e comunidades do Brasil, além dos índios, podem se dizer, porque se sentem, indígenas muito mais que cidadãos (VIVEIROS DE CASTRO, “Os involuntários da pátria”, 2016, p. 13-14).

A reflexão do antropólogo sobre as diferenças de significado entre índio e indígena convergem para um ponto em que Nancy também chega quando argumenta sobre os paisanos e os pagãos. Os indígenas não ocupam a terra de seu nascimento, são ocupados por ela. É necessário ponderar sobre o nosso conceito de *pays*, contraposto a um “conceito” indígena de território. O antropólogo Oscar Calavia Sáez escreveu sobre os problemas de se sobrepor um conceito ocidental de território a uma territorialidade indígena:

na medida em que pode se falar de uma territorialidade indígena diferente dessa territorialidade híbrida com que os índios têm tentado traduzir suas necessidades para as nossas condições, ela é incompatível com a propriedade privada do solo. Mas seria muito mais exato, e fiel à ordem cronológica, dizer que é essa propriedade privada do solo que veio para se tornar incompatível com tudo o que antes dela definia o uso da terra pelos humanos (SÁEZ, “O território visto por outros olhos”, 2015, p. 260).

Assim como vemos na argumentação de Viveiros de Castro, Sáez considera que essa sobreposição da ideia ocidental de territorialidade às ideias indígenas de território é descompassada – podemos lembrar de Nancy aqui: “o viajante para e seu passo (ou a sua negação) se torna um compasso, o ângulo e a amplitude de uma disposição do espaço, em cujo passo (ou o não) – em seu limite, no seu ponto de acesso – um olhar se apresenta como um olhar”²⁶³; ir adiante na tentativa de determinar um

²⁶³ No original: “Le marcheur s’arrête et son pas devient celui d’un compas, l’angle et l’amplitude d’une disposition d’espace sur le pas de laquelle – sur le

ângulo de equivalência entre duas ideias de territorialidade pode revelar mais negativas do que asserções.

Já tivemos oportunidade de ver como Tastevin quer imprimir na denominação das etnias indígenas uma noção europeia de povo, mas essa tentativa de encontrar denominações claras e precisas rende uma porção de nomes e grupos que demonstram a dificuldade do missionário em assumir que o nome de uma etnia não corresponde à uma família, não corresponde à um grupo coeso, não corresponde à um grupo que ocupava determinado território. Por outro lado, a proliferação dos nomes revela uma característica da escritura do próprio Tastevin – o jogo da missão e da omissão na deriva da escuta; isso acaba por reverberar um ruído constante que o *dépaysement* não apagou:

Que os etnônimos sejam intensivos supõe-se que eles são infinitos, e não por hipóbole; eles não têm mesmo limite. Sempre é possível lembrar, desenterrar e inventar mais um. Longe do cálculo mercantil em que o valor está ligado à escassez, trata-se aqui de um valor vinculado a essa ausência de limites (SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 165).

Nesse ponto, a derivação de paisano para pagão merece uma análise. Para Nancy, o pagão é “aquele que conhece e cultua os deuses da região, os deuses que estão presentes em cada canto do campo, em cada limite de domínio”²⁶⁴. O paganismo indígena se expressa na relação com os deuses que estão presentes (ou se ausentaram, criaram uma separação que constituiu o mundo) em seu pago. Esse paganismo será combatido, tanto pela catequese, como pela tentativa de minar as relações que os indígenas estabelecem com os seus costumes, os seus mortos, a sua terra. O indígena pagão deverá sofrer a ação do *capão*, do *pango*, do *paco* – ele será *dépaysé*.

seuil, sur l'accès de laquelle – un regard se présente en tant que regard” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 118 – tradução nossa).

²⁶⁴ No original: “Le païen est celui qui connaît et que vénère les dieux du pays, les dieux qui sont présents à chaque coin de champ, à chaque borne de domaine” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 109 – tradução nossa).

Os indígenas transitarium entre ser pagãos – não terem sido batizados e louvar os deuses do pago – e ser paisanos. Segundo o argumento de Nancy:

De certa forma, o paisano pode apenas ser o pagão. Mas quando o pago é transformado de tal maneira que se torna urbano e industrial, inclusive no campo, nas suas culturas e permutas, o divino retira sua presença. O sentido não é mais uma questão de presença, mas de um outro regime, suspenso entre a pura ausência e o infinito distanciamento. Produz-se um estranhamento [*dépaysement*] geral, no qual paisanos e pagãos podem se encontrar perdidos (NANCY, “Paysage avec *dépaysement*”, 2003, p. 110 – tradução nossa²⁶⁵).

Se pensarmos na exploração extrativista estabelecida na Amazônia, seja através da borracha ou de outro produto, o que antes era uma sucessão ou coincidência de diversos pagos ocupados pelos pagãos indígenas, paulatinamente, se transforma através da migração de pessoas que vão passar a ocupar aqueles lugares na intenção (ou obrigação, ou necessidade) de torná-los o seu pago. A colonização e a catequese vão corroborar com o estranhamento e deslocamento dos indígenas. Ao mesmo tempo, a migração e o estabelecimento dos novos paisanos implica que terras serão tomadas e abandonadas, provocando o estranhamento [*dépaysement*] de todos esses paisanos realocados. Isso nos leva à pergunta: quem mais compõe *le pays des dépayés*? Somemos aos paisanos indígenas aqueles que chegaram com a colonização: o seringueiro, o caucheiro, o regatão, o patrão, o padre, o viajante...

Começemos pelo seringueiro que foi enganado, levado e aprisionado na floresta. Mesmo que depois passe a pertencer a ela, tem sempre um pago em outro lugar, seja em outra parte do Brasil, seja em uma origem indígena. Ao mesmo tempo, passa a pertencer àquele lugar

²⁶⁵ No original: “D’une certain façon, le paysan ne peut qu’être païen. Mais lorsque le pays se transforme de telle manière qu’il devient pays et occupation de ville et d’industrie, aussi dans la campagne, dans ses cultures et dans ses échanges, le divin se retire de la présence. Le sens n’est plus affaire de présence, mais d’un autre régime, suspendu entre l’absence pure et l’éloignement infini. Il se produit un *dépaysement* général, où païens et paysans peuvent se trouver égarés” (NANCY, “Paysage avec *dépaysement*”, 2003, p. 110).

e fazer do extrativismo a sua vida, que é uma forma de ocupação, de tomar o aqui-agora do pago, sem deixar de se sentir deslocado. Cabe lembrar que a palavra “paisano” pode significar “aquele que não é soldado”. Essa é uma distinção pertinente entre o Primeiro e o Segundo Ciclo da borracha: no Segundo, os migrantes que foram levados para a Amazônia foram apelidados, pelo governo brasileiro, de soldados da borracha. Ou seja, os seringueiros ao qual nos referimos aqui, que ocupavam os seringais na época da passagem dos viajantes que estudamos, são paisanos, não são soldados.

O caucheiro, por oposição ao seringueiro, poderia se tornar um paisano? Ele está sempre de passagem, pela própria forma de sua ocupação: se agora ocupa o que é um pago de outrem, essa ocupação o impulsiona para o próximo aqui-agora a se ocupar. Cabe lembrar que a sina nômade dos caucheiros abre caminhos para que novos paisanos cheguem e se estabeleçam. Seu pago é o caucho.

O regatão também é figura de trânsito. Depende da ocupação dos paisanos para estabelecer o seu comércio, determinar as rotas de sua viagem. Talvez o posto em que abastece seu batelão seja o seu pago, mas uma vez lá, está sempre às vésperas de partir para outros lugares, que se tornam, também, um pago; é uma forma de pertencer a vários lugares, sem pertencer a nenhum – o seu pago é o comércio.

O patrão detém a posse, pois a tomou de outro, seja pagando, seja submetendo. Normalmente, seu pago é outro, o que não o impede de demarcar e submeter, aprisionando ou enganando aqueles que usam os seus limites cercados (ou previstos, pois não me parece que os seringais tenham sido cercados, mas tinham seus limites estabelecidos por marcos naturais e/ou por pactos, que resultam em páginas, em cartas, em escrituras de posse) como um pago.

O padre também é figura de trânsito na execução de suas obrigações na floresta. Possui um pago de origem e está ligado a uma prelazia (prelazia tem um sentido inicialmente bélico, *prae+ferre*, ou seja, “levar na frente”). Seu exercício religioso deve alcançar seus fiéis, seduzi-los para a fé, agarrá-los e compreendê-los em ou através de uma religião. No caso de Constant Tastevin, seu exercício missionário é uma travessia por diversos pagos, ocupados por paisanos e pagãos *dépaysés*. Na viagem ao rio Moa, Tastevin comenta sobre a diversidade de pessoas com que tem que trabalhar:

Conhecendo o meu meio e a promiscuidade escandalosa na qual vivem muitos dos cristãos brasileiros, declarei imediatamente que eu viera

até eles para lhes ministrar os sacramentos... todos os sacramentos que são da competência de um simples padre... mas que eu não aceitava como padrinhos nem os judeus, nem os muçulmanos, nem os positivistas, nem os livre pensadores, apesar da “grandeza” de suas ideias, nem mesmo pecadores públicos, principalmente aqueles que vivem em concubinato, ainda que a sua união fosse legalizada pelas leis civis (TASTEVIN, “No Moa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 104-5).

No contato com os paisanos, o padre coloca os seus limites e retira de sua competência aqueles cristãos que se comportavam como pagãos, ou os que tinham outra religião – sua atuação também passa pelo *capão*, pelo *pango*, pelo *paco*. Ele faz questão de criticar a separação entre a Igreja e o Estado no Brasil, atribuindo a essa separação inumeráveis danos para comunidade cristã e para aqueles que ainda deveriam ser catequizados. Nessa mistura de doutrinas, religiões e paganismo, o padre reclama por não conseguir realizar bem o seu trabalho – atravessa um mar de *dépaysées*.

Partimos da superfície indistinta e agora nos deteremos nas cenas que se passam nos pagos. As principais personagens de nossa análise serão os seringueiros, os caucheiros e os indígenas. Tanto para facilitar a nossa análise, quanto para facilitar o trabalho dos nossos leitores, optamos por separar essas personagens; isso nos permitiu contemplar as especificidades e as formas que nossos autores se aproximaram (ou se distanciaram) de cada um desses grupos de personagens.

Não nos esqueçamos, entretanto, do que Nancy já nos trouxe no início dessa tese – mesmo que aqui esses grupos possam aparentar estarem separados [*partagé*], não é fácil “desembaraçar o próprio de todas as suas apropriações”, ou ainda, a mistura generalizada ou o seu avesso (a separação discursiva?) são questões que tangenciam tanto a paisagem quanto os pagos. São declinações de uma superfície em que o desafio de “distinguir o indistinto” se impõe.

Tendo em vista essa impossibilidade de separação, contraposta à necessidade de distinção, em Euclides, focaremos nossa análise em textos que aparecem em *À Margem da História*, como “Um clima caluniado”, onde apresenta-se a letalidade do povoamento da região em

que a borracha era explorada; “Os Caucheros”²⁶⁶, em que se descreve os invasores, fazedores de deserto, e a ruína deplorável dos indígenas espoliados; “Judas-Asvero”²⁶⁷, em que há uma tentativa de fechar as molduras, cuja quebra irreparável já fora anunciada na primeira página de “Impressões Gerais”. No caso de Tastevin, vamos nos deter mais demoradamente na análise dos textos: “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, publicado em 1925 na revista *Annales Apostoliques*; “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes kachinawá”, também de 1925, publicado na revista *La Géographie*, e “O Alto Tarauacá”, publicado em 1926 na revista *La Géographie*, textos sobre os quais já comentamos alguns aspectos no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”.

Para introduzir a nossa discussão, faremos um pequeno desvio. Em *O Turista Aprendiz*, de Mário de Andrade, algumas cenas de um encontro com paisanos em um seringal trazem imagens que podem nos ajudar a refletir sobre a relação entre os viajantes e os nativos.

5.1 Seringueiro dorme

Oswald de Andrade criticou os “Dois Poemas Acreanos” de Mário de Andrade, alegando que ao invés de incitar o seringueiro à luta, Mário o coloca para dormir²⁶⁸. De fato, o “Acalanto do Seringueiro”, segunda parte dos poemas acreanos publicados em *Clã do Jabuti* (1927), canta:

Seringueiro brasileiro,

²⁶⁶ Manteremos a grafia original do título desse artigo, tal como aparece na primeira edição de *À Margem da História*. Ao que tudo indica, Euclides manteve a palavra em castelhano somente no título, utilizando a palavra em português em outros momentos.

²⁶⁷ A grafia de Asvero será utilizada aqui da maneira como aparece na *Obra completa* de Euclides da Cunha, organizada por Afrânio Coutinho e editada em 1966 pela Nova Aguilar. Cabe ressaltar que em edições antigas de *À margem da história* a grafia era Ashverus. Milton Hatoum também se utiliza da grafia Ahsverus no seu artigo “Expatriado em sua própria pátria” (2002). Mas, como nos afirma Capela, “causa estranheza (...) a supressão ou o apagamento do traço, no título da narrativa, efetuado por Milton Hatoum” (Capela, *Nos Confins de Judas*, 2011, p. 40). Machado de Assis utiliza Ahasverus em seu conto “Viver!” (1994).

²⁶⁸ Nas palavras de Oswald sobre Mário: “autor de uma canção para fazer o seringueiro dormir em vez de se revoltar” (ANDRADE, Oswald. *Dicionário de Bolso*, 2006, p. 78).

Na escuridão da floresta
Seringueiro, dorme.

Ponteando o amor eu forcejo
Pra cantar uma cantiga
Que faça você dormir.
Que dificuldade enorme!
Quero cantar e não posso,
Quero sentir e não sinto
A palavra brasileira
Que faça você dormir...
Seringueiro, dorme...

(ANDRADE, *Acalanto do seringueiro*. In: ANDRADE, *Poesia Completa*, 1976, p. 182)

Se podemos ler aí ecos da floresta sem luz que abre a *Divina Comédia*, podemos ler também a referência à dificuldade do canto. Há um estado de confusão e dúvida, mas o que em Dante era medo e amargor, no poema de Mário é sono, ou incitação ao sono – ainda que indiretamente, é como se a sonolência que causara a desorientação do narrador em Dante fosse evocada. Depois do “Descobrimento” do seringueiro, brasileiro como o eu-lírico, entoa-se o acalanto. Os “Dois poemas acreanos”, publicados em 1927, podem ter sido inspirados pela viagem do poeta à Amazônia, que aconteceu no mesmo ano. *O Turista Aprendiz* conta as impressões de Mário durante sua passagem pela floresta. Especificamente em relação aos seringais, ele comenta: “Estou meio amolado... Paradinhas sem descer. Com mil bombas! de repente pus reparos que nesta história de viagem com mulher, afinal as coisas mais úteis que eu poderia ver, não vejo, nesta pajeação sem conta... Por exemplo, ainda não visitei, de-fato, um seringal!”²⁶⁹. Nesse dia, o barco em que Mário estava fora abordado por uma lancha que carregava peles de borracha. Um rapaz intriga o autor:

Um rapaz, que idade? não é possível saber, a pele lisa, bem barbeada, boca fina, um risco apenas, olhos fundos, cinzentas olheiras profundas, onde se dispersa um olhar embaçado, que não vê coisa nenhuma, levemente mais claro que as olheiras. O cabelo encardido liso cai finíssimo. (...) Sem um olhar! Não se trata de um problema de felí- ou

²⁶⁹ ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 159.

infelicidade... Nem chego a imaginar direito de que problema se trata, mas o fato existe, é verdadeiro, eu vi. Possivelmente se tratará de uma substituição de problemas, uma diluição de problemas dentro da indiferença. Ou dentro da paciência. (...) A imagem do moço me persegue. Ter uma maleita assim, que me deixasse indiferente... (ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 159).

No dia seguinte, o grupo chega a Vencedor, onde a visita a um seringal acontece: “Vamos seguindo o caminho de um seringueiro, zigzagueando pelo mato, de uma seringueira pra outra. Torneamos também castanheiras gigantescas, enfim, verdadeira floresta ‘civilizada’ amazônica”²⁷⁰. Por fim, encontra-se um lago, sobre o qual se comenta:

A água, refletindo o verde negro destas árvores enormes é de uma profundidade infiel, como se estivesse apodrecendo aos poucos. E o silêncio não deixa de ser um bocado doentio, embora sem tristeza. No meio disso, uma nota mais amarga que engraçada (ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 160).

O amargor da floresta (um sabor que também apareceu em Dante e em Tastevin) vai impregnar toda a composição da cena no seringal. O grupo encontra uma mulher parálitica, com a qual tentam inutilmente estabelecer uma conversa:

As frases caem mortas n’água. Se afundam. Resolvemos voltar, mas a caminhada custa a alegrar, só um quarto de hora depois estamos felizes outra vez, rindo, conversando alto. Passeio somando tudo, dos mais admiráveis da viagem, durado quase três horas (ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 162).

A visita ao seringal e o encontro com o rapaz mostram que não se poderia ser indiferente com respeito à indiferença. Essas imagens parecem se misturar na composição do poema, de maneira que o seringueiro, além de sonolento e solitário, é “duma indiferença

²⁷⁰ ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 160.

enorme”²⁷¹. O eu-lírico e o viajante estão num lugar ambíguo de simpatia e de consideração, mas também de indiferença:

Meu desejo e pensamento
 (... numa indiferença enorme...)
 Ronda sob as seringueiras
 (... numa indiferença enorme...)
 Num amor-de amigo enorme...
 (ANDRADE, *Acalanto do seringueiro*. In: ANDRADE, *Poesia Completa*, 1976, p. 184).

O que se sobressai é a indiferença. A apatia parece se transformar em um estado de quase morte. O seringueiro sonolento parece não ter sangue:

Alguma coisas eu sei...
 Troncudo você não é.
 Baixinho, desmerecido,
 Pálido, Nossa Senhora!
 Parece que nem tem sangue
 (ANDRADE, *Acalanto do seringueiro*. In: ANDRADE, *Poesia Completa*, 1976, p. 182-3).

A palidez e o parecer não ter sangue do seringueiro combinam com a indiferença, como uma preliminar para um estado permanente de fim de todo o desejo, de toda vontade, de aceitação da morte como um sentido último.

O poeta viajante esbanja vontade e entusiasmo pelo outro que, por sua vez, sequer se presta a uma troca de olhares, como o rapaz, ou a uma troca de palavras, como a mulher paralítica. O sabor é amargo, a água do lago possui uma profundidade infiel – ela reflete a altura das árvores, criando a perspectiva de uma profundidade que não passa da superfície. As frases caem mortas na água, se afundam, apodrecem... retornam como destroços, no testemunho, refletindo uma profundidade que não se alcança. A ilusão de profundidade trazida pela superfície da água é uma imagem para se pensar na experiência do encontro com os paisanos. Há uma profundidade aparente, que se pretende atingir, mas só se tem acesso à superfície. O lago reflete uma profundidade invertida, pois tentava-se alcançar as palavras do outro que, ou afundam ou não são

²⁷¹ ANDRADE, *Acalanto do seringueiro*. In: ANDRADE, *Poesia Completa*, 1976, p. 184.

ditas; o que se vê nessa superfície é a altura das árvores, ou o inverso do que estava submerso: o verso tão liso como o reverso.

Por outro lado, Mário testemunha: “o fato existe, é verdadeiro, eu vi”²⁷². Devemos considerar que esse fato verdadeiro resume-se a experiências fugazes em uma viagem – um vendedor de borracha que atraca sua lancha no barco por algumas horas e uma visita de quase três horas a um seringal. Por que, poderíamos perguntar, o rapaz deveria ser outra coisa além de indiferente em relação aos turistas que sequer comprariam as peles de borracha que ele vendia? Por que a mulher parálitica deveria se prestar a satisfazer as curiosidades dos viajantes numa conversa?

Nossa reflexão nesse capítulo que se inicia – talvez também tão infiel quanto o reflexo das águas – vai se desdobrar nas impressões que os paisanos desse inferno amazônico provocaram nos escritores contemplados pela nossa análise. Teriam seus textos, também, essa profundidade infiel? Ao testemunhar sobre os paisanos em suas viagens, conseguiram escapar da superfície? Ao se debruçar sobre lagos de águas turvas, tentando recuperar o que foi dito (e o que não foi dito) pelos paisanos que encontraram, seus textos não refletem o avesso disso? O reflexo das árvores dá a paisagem – outra declinação da raiz comum de *pays, paysan, paysage* – mas, o que se quer são as palavras dos outros, presentes na cena do pago. Tenta-se escapar da paisagem, mas só se alcança a sua superfície: não se atinge a voz do outro que apodrece aos poucos submersa em uma infiel profundidade.

5.1.1 “Impressões gerais”

Se, como vimos, para Mário de Andrade, adentrar os rios da Amazônia evoca a monotonia de Dante, para Euclides da Cunha, ela evoca o próprio inferno:

À entrada de Manaus existe a belíssima ilha de Marapatá – e essa ilha tem uma função alarmante. É o mais original dos lazaretos – um lazareto de almas! Ali, dizem, o recém-vindo deixa a consciência...

Meça-se o alcance dêste prodígio da fantasia popular. A ilha que existe fronteira à bôca do Purus, perdeu o antigo nome geográfico e chama-

²⁷² ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 159.

se “ilha da Consciência”; e o mesmo acontece a uma outra, semelhante, na foz do Juruá. É uma preocupação: o homem, ao penetrar as duas portas que levam ao paraíso diabólico dos seringais, abdica as melhores qualidades nativas e fulmina-se a si próprio, a rir, com aquela ironia formidável (CUNHA, “Impressões Gerais”, 1966, p. 231-2).

Há uma lenda que conta que quem passava pela ilha de Marapatá deixava ali sua consciência. Infere-se que todos aqueles que adentram a Amazônia para além dessa ilha, deixam ali as memórias de sua origem e de sua identidade, perdendo a vergonha e a moral. Dalí em diante, estende-se uma vasta terra sem civilidade, em que as pessoas constroem outra história sem raízes. Macunaíma, ao sair da floresta rumo à civilização, deixou lá a sua consciência²⁷³. Em *Macunaíma*, no entanto, temos um movimento inverso do que temos aqui: ultrapassar a ilha de Marapatá significa deixar a civilização e adentrar uma região selvagem, em que aquele que chega passará por um processo de obnubilação – para lembrar de um conceito de Araripe Jr. que já usamos aqui.

A referência de Euclides da Cunha à lenda popular é uma imagem inicial para análise do povoamento dos seringais. Os que passam daquele ponto entram no paraíso diabólico dos seringais, que parece ser banhado pelo mítico rio Lete, o rio do esquecimento. Compõe-se, assim, uma funesta cena: deixando as experiências vividas para trás, os migrantes do nordeste entram em um caminho sem volta; adentram o Inferno, simbolicamente mortos, num cenário selvagem, onde os rios que correm aplacam a sede com a inconsciência. Abandonada pelo poder público, a população que foi enviada aos seringais do Purus e Juruá ficou relegada à própria sorte, subjugada pelo sistema de exploração da borracha operacionalizado pelos grandes patrões de então. Inconscientes da escravidão por dívida que lhes esperava, acabavam presos, sem possibilidade de quitar as dívidas que haviam contraído. Estavam nos Campos Elísios do Hades.

²⁷³ “No outro dia Macunaíma pulou cedo na ubá e deu uma chegada até a foz do rio Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta de um mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas” (ANDRADE, *Macunaíma*, 2008, p. 49). Ao retornar para floresta, no entanto, não pode mais encontrá-la, substituindo-a pela consciência deixada por um hispano-americano. Susana Scramin discute essa e outras ideias em “O livro-mundo: Milton Hatoum e a literatura do presente” (2010).

Se a condenação ao sono é uma espécie de condenação à morte, adentrar na Amazônia pelos rios do esquecimento produz, para Euclides, um homem preso numa escravidão por dívidas. “Impressões gerais” é o texto de abertura de *À Margem da História*, construído com alusões à obra de Humboldt, *Quadros da Natureza*, que também começa seus capítulos com amplos panoramas da paisagem que contempla. Como já nos detivemos nas questões sobre a representação da paisagem na Introdução desta tese, aqui vamos nos deter na parte final do referido texto que, depois de apresentar um panorama da região amazônica, volta o seu foco para a ocupação populacional, especificamente nas regiões do Purus.

Euclides nos apresenta a “conta da venda de um homem”, que resulta na escravidão por dívida, o sistema vigente nos seringais amazônicos. Nesse texto, lemos a célebre passagem: “o seringueiro e não designamos o patrão opulento, se não o freguês jungido à gleba das ‘estradas’, o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se”²⁷⁴.

Observemos que o autor segue construindo modelos gerais: da paisagem para o homem, mas um homem indefinido, sem nome, sem uma localização específica. Mesmo ao se falar da ocupação humana, o que se pretende, por enquanto, é o quadro: “Daí o quadro doloroso que patenteiam, de ordinário, as pequenas barracas. O viajante procura-as e mal descobre, entre os sororocas, a estreitíssima trilha que conduz à vivenda, meio afogada no mato”²⁷⁵. O olhar do viajante não reconhece a ocupação: ela está escondida na superfície. Ele pretende ver quem ocupa, ouvir suas palavras, mas o que vê é a floresta, o reflexo da altura das árvores na superfície do lago, para usar a imagem de *O Turista Aprendiz*.

O texto seguinte a “Impressões Gerais”, “Rios em abandono”, apresenta um panorama do rio Purus, com seu regime hidrográfico e o seu suposto abandono pelo poder público:

O Purus é um enjeitado. Precisamos incorporá-lo ao nosso progresso, do qual ele será, ao cabo, um dos maiores fatores, porque é pelo seu leito desmedido em fora que se traça, nestes dias, uma das mais arrojadas linhas da nossa história (CUNHA, “Rios em abandono”, 1966, p. 244).

²⁷⁴ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 232.

²⁷⁵ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 232.

Para Euclides, seguir o curso desse rio desde sua foz no Solimões até as suas mais distantes cabeceiras, representa a possibilidade de desvendar o mistério da ligação entre os rios Madre de Dios, Ucayali e Purus²⁷⁶. Depois desse panorama do rio Purus, temos o ensaio “Um clima caluniado”.

5.1.2 “Um clima caluniado”

O percurso argumentativo desse texto se detém na ocupação dos seringais. Podemos perceber que há aí um ensaio antitético, que se constrói a partir da contraposição entre o sentimento inicial que se estabeleceu em “Impressões gerais”; lá o seringueiro trabalha para se escravizar; aqui, essa imagem se transforma.

O texto começa com a chegada dos migrantes à floresta. Aquelas impressões iniciais do autor – que abrem o discurso da ABL e “Impressões gerais” – retornam, recicladas, como vemos abaixo:

Entra no Amazonas. Reanima-se um momento ante a fisionomia singular da terra; mas logo acabrunha-o o quadro que contempla, certo enorme, mas em branco e reduzido às molduras indecisas das margens afastadas. Sobe o grande

²⁷⁶ Conforme nos atesta Barreto de Santana, até o final do século XIX, ainda pesavam sobre o rio Purus muitas questões sem respostas: “até o início da década de 1860 persistiam dúvidas quanto a se este rio seria um prolongamento do Madre de Dios ou um desaguadouro do lago Roguagoalo, na Bolívia. Mesmo em 1868 havia quem o tratasse como sendo o lendário Amaru-Maiu ou o Rio das Serpentes, dos incas, traçando-o a partir dos Andes” (SANTANA, J.C.B., “Euclides da Cunha e a Amazônia: visões mediadas pela ciência”, 2000, p. 907). Seria somente a partir dos mapas de William Chandless, em 1866, que esse afluente do Amazonas teria a sua origem determinada de maneira mais objetiva, sem estar sujeita à suspeitas ou achismos que não foram fundamentados em viagens. A principal diferença entre as viagens de Chandless e Euclides é que, ao chegarem a um ponto em que o Purus se divide em dois braços, o inglês percorreria o braço mais curto, chamado Purus, e Euclides segue pelo braço do Cavaljani, atingindo as cabeceiras do Purus e o varadouro que levaria ao Ucayali. Tendo trilhado esse caminho, pode certificar a independência das bacias desses três grandes rios (sobre a qual Chandless já suspeitara), o que é uma descoberta fundamental para compreensão das bacias hidrográficas da região.

rio; e vão-se-lhe os dias inúteis ante a imobilidade estranha das paisagens de uma só cor, de uma só altura e de um só modelo, com a sensação angustiosa de uma parada na vida: atônicas todas as impressões, extinta a ideia do tempo, que a sucessão das aparências exteriores, uniformes, não revela – e retraída a alma numa nostalgia que não é apenas a saudade da terra nativa, mas da Terra, das formas naturais tradicionalmente vinculadas às nossas contemplações, que ali se não vêem, ou não se destacam na uniformidade das planuras (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 244).

Se, antes, a impressão era o desapontamento, aqui é um acobrunhamento, que suspende a animação que poderia advir da chegada à Amazônia. As molduras seguem problemáticas: se antes tínhamos um quadro de molduras quebradas, agora as molduras são indefinidas. A paisagem monótona vem descrita com apenas uma cor, altura e modelo, átona, uniforme, sem revelações além da superfície plana. O percurso segue essa superfície invariável, suspendendo a noção de tempo que poderia ser trazida pelo movimento: como se vê sempre a mesma coisa, o tempo parece parado.

Antes da entrada do vapor no rio Purus, a paisagem começa a uniformizar os sentimentos. É como se a aparente suspensão do tempo já tivesse sido prenunciada pela lenda da ilha de Marapatá, onde os que ingressam nas profundezas da floresta fossem aos poucos se despidendo de sua memória, de sua consciência – não sentem falta do pago, da terra natal, mas de qualquer terra.

Em “Impressões gerais” vimos um homem indefinido, largando sua consciência para ser subjogado por um sistema de produção que o escravizava; aqui o homem é escravizado para pagar suas dívidas de viagem e subsistência mas, ao mesmo tempo, é domado e doma a floresta. A produção seringueira, que em “Impressões gerais” era injusta, pois não consorciava o homem à terra, agora aparece como uma das maiores empresas de todos os tempos, uma verdadeira campanha de amansar o deserto. A utilização da palavra “deserto” funciona como sinônimo de floresta, de locais ermos, vazios, hostis – com efeito, na cena de “Um clima caluniado” não há pagãos nativos, e a região do Acre aparece como previamente despovoada:

Desaparecem as formas topográficas mais associadas à existência humana. Há alguma coisa

extraterrestre naquela natureza anfíbia, misto de água e de terras, que se oculta, completamente nivelada, na sua própria grandeza. E sente-se bem que ela permaneceria para sempre impenetrável se não se desentranhasse em preciosos produtos adquiridos de pronto sem a constância e a continuidade das culturas. As gentes que a povoam talham-se-lhe pela braveza. Não a cultivam, aformoseando-a: domam-na. O cearense, o paraibano, os sertanejos nortistas, em geral, ali estacionam, cumprindo, sem o saberem, uma das maiores empresas destes tempos. Estão amansando o deserto. E suas almas simples, a um tempo ingênuas e heróicas, disciplinadas pelos reveses, garantem-lhes, mais que os organismos robustos, o triunfo na campanha formidável (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 245).

A natureza é anfíbia, extraterrestre; poderia parecer impenetrável, mas oferece produtos que não demandam a continuidade da agricultura – se antes isso era um problema, agora parece não sê-lo. Se antes os seringueiros eram explorados e não podiam plantar, essa opção de subsistência não é mais questão. Mas que triunfo é esse, que pode se alcançar através da escravidão? A imagem do triunfo, no entanto, não se descola completamente da imagem da morte:

Então cada igarapé sem nome é um Ganges pestilento e lúgubre; e os igapós, ou os lagos, espalmam-se nas várzeas empantanadas como lagunas Pontinas incontáveis. Trata-se de um quadro nosológico arrepiador e trágico, num imaginoso fabular de agruras; e, dia a dia, a natureza caluniada pelo homem vai aparecendo naquelas bandas, ante as imaginações iludidas, como se lá se demarcasse a paragem clássica da miséria e da morte... (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 245).

“Um clima caluniado” parece querer dissolver as maledicências que se depuseram sobre aquelas paragens. A insalubridade do clima, contrário ao estabelecimento da população, é ilusão, injúria e difamação. As agruras não eram senão imaginárias. Se o clima foi alvo de mentiras, não foram só essas mentiras que se contaram. Os nordestinos também

chegaram aos seringais com a promessa de uma vida nova, sobre o que Euclides comenta:

Quando as grandes secas de 1879-1880, 1889-1890, 1900-1901 flamejavam sobre os sertões adustos, e as cidades do litoral se enchiam em poucas semanas de uma população adventícia, de famintos assombrosos, devorados das febres e das bexigas – a preocupação exclusiva dos poderes públicos consistia no libertá-las quanto antes daquelas invasões de bárbaros moribundos que infestavam o Brasil. Abarrotavam-se, às carreiras, os vapores, com aqueles fardos agitantes consignados à morte. Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota – o que equivalia a expatriá-los dentro da própria pátria. A multidão martirizada, perdidos todos os direitos, rotos os laços da família, que se fracionava no tumulto dos embarques acelerados, partia para aquelas bandas levando uma carta de prego para o desconhecido; e ia, com os seus famintos, os seus febrentos e os seus variolosos, em condições de malignar e corromper as localidades mais salubres do mundo. Mas feita a tarefa expurgatória, não se curava mais dela. Cessava a intervenção governamental. Nunca, até aos nossos dias, a acompanhou um só agente oficial, ou um médico. Os banidos levavam a missão dolorosíssima de desaparecerem... (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 248).

Àqueles bárbaros moribundos que invadiam as cidades do litoral faltava apenas um barqueiro que os conduzisse ao Inferno. O óbolo a se pagar para tal viagem seria cobrado através do trabalho nos seringais. Os nordestinos quase mortos adentrariam os infernos amazônicos destinados a pagar em vida uma dívida que lhes daria a morte. Aparentemente, estamos diante de mais uma calúnia: o clima era propício, a vida no seringal era salubre, e os doentes vindos da seca, ou se expurgavam de seus males, ou desapareceriam. No entanto, “não desapareceram. Ao contrário, em menos de trinta anos, o Estado que era uma vaga expressão geográfica, um deserto empatando, a estirar-se, sem

lindes, para sudoeste, definiu-se de chofre, avantajando-se aos primeiros pontos do nosso desenvolvimento econômico²⁷⁷.

A empresa euclidiana de dissolver as calúnias, não só sobre o clima, mas sobre a colonização, prossegue. Nessa dissolução, o seringueiro torna-se um bravo, que não só não contaminou a região com as doenças que trouxe, mas expurgou-as e hoje contribui com o crescimento de uma grande economia. E Euclides arremata seu raciocínio: “E chama-se insalubridade o que é um apuramento, a eliminação generalizada dos incompetentes. Ao cabo verifica-se algumas vezes que não é o clima que é mau, é o homem”²⁷⁸.

A construção argumentativa não para de afrontar a tese estabelecida em “Impressões gerais”. O apuramento das pessoas, que elimina os incompetentes, ecoa o apuramento das raças que se vê em *Os Sertões*. Enquanto lá, pelo isolamento, o homem torna-se forte, aqui os fracos são eliminados pelo clima, e perseveram os fortes. O clima não é ruim, o homem que pode ser ruim para o clima. A composição da cena é problemática: pois se no Brasil não existia mais escravidão – e Euclides fora um entusiasta da abolição – nesse momento, a escravidão do seringueiro passa a ser um mero detalhe, uma condição para o desenvolvimento de uma região. Poderíamos assumir, por enquanto, que Euclides denuncia os problemas da ocupação dos seringais para depois diminuí-los. Mas eis que retorna a figura do seringueiro explorado e escravizado. Esse retorno da exploração para o centro da argumentação vem agora matizado por referências míticas e literárias:

E vê-se completamente só na faina dolorosa. A exploração da seringa, neste ponto pior que a do caucho, impõe o isolamento. Há um laivo siberiano naquele trabalho. Dostoiévski sombrearia as suas páginas mais lúgubres com esta tortura: a do homem constringido a calcar durante a vida inteira a mesma ‘estrada’, de que ele é o único transeunte, trilha obscurecida, estreitíssima e circulante, ao mesmo ponto de partida. Nesta empresa de Sísifo a rolar em vez de um bloco o seu próprio corpo – partindo, chegando e partindo – nas voltas constritoras de um círculo demoníaco, no seu eterno giro de encarcerado numa prisão sem muros, agravada por

²⁷⁷ CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 248.

²⁷⁸ CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 249.

um ofício rudimentar que ele aprende em um hora para exercê-lo toda a vida, automaticamente, por simples movimentos reflexos – senão o enrija uma sólida estrutura moral, vão-se-lhe, com a inteligência atrofiada, todas as esperanças, e as ilusões ingênuas, e a tonificante alacridade que o arrebataram àquele lance, à aventura, em busca da fortuna (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 250).

A associação de Sísifo com o seringueiro passa principalmente pela noção de castigo e trabalho ingrato. Na mitologia, o castigo de Sísifo é uma artimanha que Zeus e Hades encontram para mantê-lo nos Infernos, uma vez que anteriormente ele já havia se esquivado da sina de todos os mortais de um dia encontrar a morte. A associação do trabalho do seringueiro com o de Sísifo parece retomar o tema da escravidão, que teria sido esboçado na “conta da venda de um homem”, em “Impressões gerais”, para depois ser desmitificado no percurso argumentativo de “Um clima caluniado”. A triste sina do seringueiro retorna e teria seus traços mais lúgubres ressaltados pela prosa de Dostoiévski, ou pela comparação com o castigo de Sísifo.

A comparação com Sísifo reitera uma condenação perversa já esboçada anteriormente. Mas, ainda que seja uma imagem potente, que também foi utilizada por outros autores, como Werner Herzog²⁷⁹, Euclides lança a imagem para desfazê-la nas páginas seguintes: “Porque a despeito do incorreto e do vicioso do povoamento e da vida, a sociedade recém chegada aclima-se e progride”²⁸⁰. Como, nos perguntamos, uma sociedade pode progredir se está baseada num sistema de exploração em que o patrão ganha, os armazéns exportam a

²⁷⁹ Diz Herzog que a primeira semente para filmar *Fitzcarraldo*, lançado em 1982, surgiu muitos anos antes, quando ele conheceu uma região chamada Carnac, na costa da Bretanha, em que uma enorme quantidade de menires está disposta em linhas paralelas espalhada por uma grande área. Muitos anos depois um amigo lhe contou a história de Fitzcarraldo, que foi levada para as telas não por conta de seu valor histórico, mas por conta da façanha de ter içado um barco por sobre uma montanha: “Suddenly I had my story, not a story about rubber, but one of grand opera in the jungle with these elements of Sisyphus. The real Fitzcarrald is not a very interesting character *per se*, just another ugly businessman at the turn of the century, while the history of the rubber era in Peru did not interest me in the slightest” (CRONIN, *Herzog on Herzog*, 2002, p. 171).

²⁸⁰ CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 251.

borracha e o seringueiro possui uma sina malfadada e infinita, digna de Sísifo?

Se a função do texto que analisamos aqui é desmitificar o clima, limpá-lo das calúnias, o movimento que se faz sai da miséria (que era aparente), para um descortino de uma bonança. Vejamos:

De um lado está a fase inicial e tormentosa da adaptação, evocando tristezas, martírios, até gritos de desalento ou de socorro (...) À medida que se sobe o rio a renascença se acentua, entre as estâncias que se defrontam ou se ligam às margens, como se se percorresse cultíssima paragem há muito descoberta. Nada mais do tosco e do brutesco dos primitivos abarracamentos (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 251).

Inicialmente, na fase de adaptação, a miséria prolifera. À medida que se sobe o rio – nessa subida está marcado o próprio movimento do explorador rumo às cabeceiras do rio, o olhar do viajante que, desacostumado das paragens e sofrendo ele mesmo das intempéries do clima, acaba por também se adaptar – percebe-se que o deserto teria sido derrotado, e essa proliferação de imagens de morte e penúrias era fruto da fantasia:

Considerando-os, ou revendo-lhes a integridade orgânica a ressaltar-lhes das musculaturas inteiriças, ou a beleza moral das almas varonis que derrotaram o deserto – e recordando as circunstâncias lastimáveis, que os rodearam nos primeiros dias do povoamento ou que os rodeiam porventura minoradas – não se lhes explicam as exigências vigorosas sob regímen climatológico tão maligno e bruto como o que se fantasiou no Acre (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 252).

As penúrias e as circunstâncias lastimáveis da colonização se transformam. O viajante reconhece a própria ilusão que lhe embaçou o olhar. O suposto regime perverso era fruto de fabulação, de lenda:

Multiplicam-se os casos deste teor, acordes todos na extinção de uma lenda.

Resta, talvez, à teimosia no propagá-la, um derradeiro argumento: aqueles caboclos rijos, e esse saxônio excepcional, não são efeitos do meio; surgem a despeito do meio; triunfam num final de luta, em que sucumbiram, em maior número, os que não se aparelhavam dos mesmos resquícios de robustez, energia e abstinência.

Neste caso atiremos de lado, de uma vez, um estéril sentimentalismo e reconhecamos naquele clima uma função superior. Ante as circunstâncias nocivas que originaram e impulsionaram o povoamento do Acre, largos anos aberto à intrusão de todas as moléstias e de todos os vícios favorecidos pela indiferença dos poderes públicos, ele exercitou uma fiscalização incorruptível, libertando aquele território de calamidades e desmandos, que seriam além de toda a proporção, muito maiores do que os que ainda hoje lá se observam.

Policiou, saneou, moralizou. Elegeu e elege para a vida os mais dignos. Eliminou e elimina os incapazes, pela fuga ou pela morte.

E é por certo um clima admirável o que prepara as paragens novas para os fortes, para os perseverantes e para os bons (CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 253).

A passagem acima impulsiona alguns questionamentos. O primeiro é relativo à seleção natural, que parece ser defendida por Euclides. O segundo é relativo à tentativa de extirpar as lendas. Detenhamo-nos, primeiramente, na seleção natural. O clima amazônico, para Euclides, teria a função de selecionar os que vivem ali, o que poderia ser uma forma de proteção da própria floresta contra seus invasores. A malária e as doenças típicas do clima tropical amenizaram o impacto que o fluxo de migrantes provocava; permanecem os fortes, que conseguem sobreviver a despeito do clima. E esses fortes seriam os caboclos rijos e um saxônio excepcional que Euclides encontrara em sua viagem. Note-se que essa ideia de seleção natural apresentada por Euclides exclui os autóctones que, mesmo adaptados ao clima, sofreram com as intempéries da colonização. O isolamento é entendido aqui de maneira diferente do que teríamos em *Os Sertões*: enquanto lá, o sertanejo é um produto do meio, aqui temos um homem que sobrevive à despeito do meio.

Capela comenta que o apelo à narratividade na prosa euclidiana não deveria ser tomado como algo fortuito. Esse recurso seria “uma maneira de alargar, ou ultrapassar, os limites do pensamento e da exposição adstritos aos rigores do método, com seus modelos pautados pelo cientificismo, pelo fechamento teórico”²⁸¹. Apregoar a superioridade do nordestino na adaptação ao clima da floresta, antes de constituir uma falha teórica seria, em certa medida, a subversão de um pensamento determinista que postulava “a ideia de superioridade do domínio ocidentais sobre povos e culturas de matriz não ocidental, ou apenas em parte ocidentalizados”²⁸². Por isso, para “garantir a sobrevivência nacional, a autonomia e a soberania políticas, e com isso promover a construção da civilização brasileira”²⁸³, Euclides procura “justificar, no plano de teorias a que se filia, a supremacia dos nordestinos, exaltando para tanto a capacidade que teriam demonstrado ao conseguirem se adaptar e se integrar à natureza do norte brasileiro, que teria lhe moldado o caráter e a fibra”²⁸⁴.

Em relação às lendas, se devem ser extintas aquelas que fantasiam como maligna a ocupação do Acre, por que Euclides se utilizou do mito de Sísifo para falar do seringueiro? Poderíamos pensar que o mito, que traz uma aparência de maldição, deveria ser lido ao avesso. Mas como ler esse mito ao avesso? Albert Camus, muitos anos depois de Euclides, em *O mito de Sísifo - ensaio sobre o absurdo*, interpreta o mito de Sísifo de uma maneira diferente. Segundo ele, “[é] preciso imaginar Sísifo feliz”²⁸⁵. O castigo a ele imposto o condena a ser senhor de seu próprio destino e cumprir a sua sina de mortal. Ao invés de focar sua análise no momento em que Sísifo empurra a pedra morro acima, a imagem do esforço inútil e absurdo, Camus analisa o momento em que Sísifo, vendo a sua pedra rolar morro abaixo, caminha atrás dela. Diz Camus: “Essa hora que é como uma respiração e que ressurgue tão certamente quanto sua infelicidade, essa hora é aquela da consciência. A cada um desses momentos, em que ele deixa os cimos e se afunda pouco a pouco no covil dos deuses, ele é superior ao seu destino. É mais forte que seu rochedo”²⁸⁶.

²⁸¹ CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 132.

²⁸² CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 120.

²⁸³ CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 120.

²⁸⁴ CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 132.

²⁸⁵ CAMUS, *O Mito de Sísifo - ensaio sobre o absurdo*, 1942, p. 88.

²⁸⁶ CAMUS, *O Mito de Sísifo - ensaio sobre o absurdo*, 1942, p. 86.

A tarefa de Sísifo pode ser ingrata, mas ele a completa. Por isso, Camus diz que devemos nos ater ao Sísifo feliz, consciente: “Seu destino lhe pertence. Seu rochedo é sua questão”²⁸⁷. Se, inicialmente, em “Um clima caluniado”, Euclides projeta sobre o seringueiro o peso de um castigo, depois esse movimento é invertido, e passa-se a olhar com benevolência e admiração para aqueles que conseguiram sobreviver num meio de aparente agrura – tal como Sísifo no inferno teria se adaptado a despeito do meio? Aquele que se tornou seringueiro e sobreviveu torna-se dono de seu destino e, mesmo com toda amargura ou toda felicidade que existe em sua vida, contribui com a colonização de uma região abandonada. A única certeza é de que o dia seguinte, com suas mesmas mazelas e prazeres, o espera:

Sempre se reencontra seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e levanta os rochedos. Ele também acha que tudo está bem. Esse universo doravante sem senhor não lhe parece nem estéril nem fútil. Cada um dos grãos dessa pedra, cada clarão mineral dessa montanha cheia de noite, só para ele forma um mundo. A própria luta em direção aos cimos é suficiente para preencher um coração humano (CAMUS, *O Mito de Sísifo - ensaio sobre o absurdo*, 1942, p. 88).

O fardo do seringueiro preenche a sua vida e, se ele for forte o suficiente, pode perseverar, o que é uma vitória não só sob a sua condição, mas sob todo um sistema de exploração. Se aqui se inverte a lenda de Sísifo, expurgando-lhe sua condição maldita e o seu castigo, em “Judas-Asvero”, a associação do seringueiro com figuras lendárias retorna, assim como o infortúnio.

5.1.3 “Judas-Asvero” ou “os sócios de infortúnio”

“Judas-Asvero”, que finaliza a primeira parte de *À Margem da História*, tem como mote a malhação do Judas no sábado de Aleluia. Apresenta-se uma perspectiva geral da vida do seringueiro, estabelecida através da comparação com a composição Judas-Asvero, em “uma efetiva reapropriação, ou reencenação, dos mitos de Judas e do Judeu errante”²⁸⁸.

²⁸⁷ CAMUS, *O Mito de Sísifo - ensaio sobre o absurdo*, 1942, p. 87.

²⁸⁸ CAPELA, *Nos Confins de Judas*, 2011, p. 41.

Na segunda edição de *À Margem da História*, de 1913, o ensaio aparece como um excerto. Milton Hatoum argumenta que esse texto “é o que mais se desvia de uma análise geográfica ou histórico-social da Amazônia. É como se esse relato fosse um quadro estranho ou dissonante para o próprio Euclides da Cunha, que relutou em incluí-lo no conjunto de seus ensaios amazônicos e o considerou um ‘excerto’”²⁸⁹. Se assumimos, desde o capítulo “Um triste poeta pelo avesso”, que a escritura de Euclides de caracteriza pelo desvio ou por um movimento em que o avesso sempre aparece, talvez fosse conveniente afirmar que o quadro estranho e dissonante ao qual Hatoum se refere era um desvio que já se ensaiava desde o primeiro artigo do livro.

A narrativa começa através de um corte, de uma suspensão: o narrador escolhe um momento de exceção da vida do seringueiro para descrever o pequeno ritual de “um único dia feliz: o sábado prefixo”²⁹⁰. A descrição da construção e da malhação do Judas emerge como uma linha vertical que corta a horizontalidade da rotina fatigante do seringueiro, permitindo que o narrador dela se distancie, para ressignificá-la posteriormente, alinhavando em torno dessa cena personagens que transcendiam a própria encenação. O ritual da malhação de Judas chegou ao Brasil ainda no período colonial, vindo da Península Ibérica:

Os bonecos eram feitos utilizando-se palha ou panos, sendo rasgados e queimados no final do Sábado de Aleluia.

Outros relatos foram registrados por cronistas e viajantes no século XIX, como o artista plástico francês Jean Baptiste Debret, participante da missão artística ao Rio de Janeiro durante o governo de D. João VI. Ele assistiu ao rito na capital brasileira, escrevendo posteriormente um relato sobre esta manifestação (MENDES, *A Malhação do Judas: Rito e Identidade*, 2007, p. 25).

Em alguns lugares o Judas era confeccionado na Sexta-Feira da Paixão e permanecia pendurado para ser queimado ou rasgado no Sábado de Aleluia; em outros lugares, era queimado e apedrejado; no

²⁸⁹ HATOUM, “Expatriado em sua própria pátria”, 2002, p. 318.

²⁹⁰ CUNHA, “Judas-Asvero”, 1966, p. 264.

seringal, pela descrição que lemos em “Judas-Asvero”, o Judas era confeccionado e malhado no mesmo dia; sua malhação, no entanto, era feita aos tiros. Temos um rito adaptado, transformado e reencenado, que se utiliza do modelo de uma performance já existente para se adaptar às condições dos locais onde aconteceria. A combinação de vestígios e rastros envolvidos na malhação do Judas no seringal é direcionada para uma composição literária do seringueiro. Vejamos como é composta, então, a cena da malhação do Judas.

O sábado de Aleluia seria o único dia em que o seringueiro deixava de lado suas tarefas habituais para dedicar-se a uma composição “com uma pertinácia e uma tortura de artista incontentável. Novos retoques, mais delicados, mais cuidadosos, mais sérios: um tenuíssimo esbatido de sombra, um traço quase imperceptível na boca refogada, uma torção insignificante no pescoço engravatado de trapos”²⁹¹. A descrição da construção do “mostrengo de palha” nos faz saber da combinação das peças do vestuário do boneco, sua cabeça, seu rosto, mas, sobretudo, do processo cuidadoso e rude da composição de um modelo humano, o Judas a ser destruído.

Uma vez terminada a composição do boneco, qual não é o assombro dos filhos do seringueiro ao reconhecerem o pai naquele Judas: “O sertanejo esculpiu o maldito à sua imagem”²⁹². A associação do seringueiro com Judas não é de todo infundada: na interpretação mais recorrente dessa história, a ambição teria feito com que Judas traísse Jesus e fosse amaldiçoado; também o seringueiro teria se traído ao ter se vendido por uma promessa de dinheiro; a vida nova na Amazônia acabou por confiná-lo nas estradas de seringa.

Mesmo que a narrativa se detenha na descrição da construção do Judas, há uma referência contínua à rotina fatigante vivida pelo seringueiro – é “a criação espantosa do seu gênio rude e longamente trabalhado de reveses, onde outros talvez distingam traços admiráveis de uma rotina subtilíssima, mas que é para êle apenas a expressão concreta de uma realidade dolorosa”²⁹³. Se essa narrativa era realmente um excerto e não participaria, a princípio, de *A Margem da História*, poderíamos ter uma explicação para uma inversão dos pontos de vista que apareceram em “Um clima caluniado”. Se lá a rotina fatigante e o trabalho ingrato eram desafios para uma adaptação ao meio, aqui esse

²⁹¹ CUNHA, “Judas-Asvero”, 1966, p. 265.

²⁹² CUNHA, “Judas-Asvero”, 1966, p. 265.

²⁹³ CUNHA, “Judas-Asvero”, 1966, p. 265.

aspecto é novamente revertido, assemelhando-se ao tom de denúncia que aparecera em “Impressões gerais”.

Ao mesmo tempo, se assumirmos que a escritura de Euclides se caracteriza por uma movência paradoxal, como nos afirma Capela em *Nos Confins de Judas*, a inconstância interpretativa de um mesmo fenômeno – o trabalho nos seringais – reverbera a impossibilidade de síntese, ou “o que ele não consegue fazer, é o que faz a literatura: interromper o mito”²⁹⁴. Com efeito, o que nos parece aqui, é que a impressão inicial, de um homem que trabalha para escravizar-se, é confrontada com uma segunda impressão, em que a perversidade da escravidão é diminuída para se enaltecer os progressos de uma sociedade em construção.

Não obstante, a impressão inicial, ou a tese, desse suposto movimento dialético, não pode ser contida no movimento final da síntese e, então vemos, em “Judas-Asvero”, que a aclimatação e a sobrevivência na floresta não revogam o sofrimento e a miséria. Se a pretensão de “Um clima caluniado” era reverter as trapaças que vestiam com lendas fantasiosas aquelas paragens, aquele clima e aquelas pessoas, em “Judas-Asvero” as lendas e os mitos retornam com intensidade, funcionando como uma tradução (ou uma traição?) do mundo, ou como o avesso de uma mesma situação.

-Asvero

A associação entre o seringueiro e Judas era dada pela própria observação do ritual; o boneco-judas já vinha batido e era inútil bater-lhe mais, de maneira que, segundo nos conta o narrador, o seringueiro se esmera mais em sua composição. Também o narrador precisaria se esmerar mais: seria necessário um novo elemento, uma nova personagem e um salto maior para arrancar a evidência dessa primeira e óbvia associação – Asvero.

O seringueiro, primeiramente tornado Judas, faz-se Asvero – a “imagem material de sua desdita não deve permanecer inútil num exíguo terreiro de barraca, afogada na espessura impenetrável, que furta o quadro de suas mágoas, perpetuamente anônimas, aos próprios olhos de Deus”²⁹⁵. Se Judas permaneceu no Inferno por sua traição e seu suicídio – passagem descrita por Dante no nono Ciclo do Inferno – há uma forma de libertar o seringueiro dessa maldição: os bonecos são

²⁹⁴ CAPELA, *Nos Confins de Judas*, 2011, p. 64.

²⁹⁵ CUNHA, “Judas-Asvero”, 1966, p. 266.

amarrados em jangadas para que, ao descer o rio, sejam malhados com tiros.

A peregrinação e o testemunho, os castigos de Asvero, serão somados aos de Judas. Asvero anda sem pouso pelos limites, o que, no caso de uma fronteira a ser definida, evoca a condição ideal de estar fora ou de não estar em lugar nenhum. Os sertanejos pareciam estar condenados à peregrinação, seja pela seca, no semiárido, seja pela borracha, nos seringais. Essa andança, associada por Euclides à de Asvero, remonta “as ações de esconder-se, vagar, perambular sem pouso, resignar-se têm a sua contra parte em desvendar, descobrir, transgredir e integrar”²⁹⁶. O judeu errante, que teria sido amaldiçoado por Jesus na sexta-feira da Paixão, encarna, através de Asvero, o castigo de ser deserddado, de ser fadado a um eterno *dépaysement*: “Caminha, desgraçado!”²⁹⁷.

Ao montar-se como um Judas e vingar de si mesmo no sábado de Aleluia, relegando ao curso do rio a sua imagem destruída, através de um judeu errante que está sempre de passagem, o seringueiro fica banido e excomungado, em uma “metonímia incansável”²⁹⁸ – essa metonímia se espalha pela imagem do seringueiro-sísifo, que ao invés de rolar um bloco, rola seu próprio corpo pelos círculos de uma prisão sem muros²⁹⁹. Em “Judas-Asvero”, a metonímia também troca o produto pelo produtor: o que desce rio abaixo é a imagem do seringueiro, ao invés do que ele produzia – as peles de borracha. Talvez fosse esse o único testemunho que o seringueiro poderia deixar de si mesmo, fazendo escoar pelos rios uma réplica de sua imagem destruída e arruinada, espalhando sua desdita pelo mundo.

O fluxo do tempo – que teria sido suspenso através da descrição morfológica da confecção do Judas, através do mito de Sísifo e anunciado desde a entrada dos migrantes em uma paisagem sem variações – é retomado pela fluidez do rio aonde o boneco é jogado. Asvero torna-se, paradoxalmente, a libertação do seringueiro, pois é uma libertação maldita, condenada. O boneco destruído, imagem da ambição gananciosa, da ilusão de prosperidade (lembramos da desmitificação – ou destruição – arquitetada em “Um clima caluniado”), desce em jangadas pelo curso do rio e, nessa lúgubre viagem, assume a “concepção fantasmática do homem que não morre, a travessia que se

²⁹⁶ FERREIRA, “O Judeu Errante: a materialidade da lenda”, 2000, p. 2.

²⁹⁷ CUNHA, “Judas-Asvero”, 1966, p. 267.

²⁹⁸ FERREIRA, “O Judeu Errante: a materialidade da lenda”, 2000, p. 3.

²⁹⁹ cf. CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 250.

liga à idéia de peregrinação, a imagem do venerável velho-homem, aquele que testemunha todos os males e guerras, e a suposição que só o juízo final vai acabar com o tormento”³⁰⁰.

A partir da descrição da performance, compõe-se um quadro geral da vida no seringal. A associação dos três personagens – Judas, Asvero e o seringueiro – tenciona o argumento principal do texto para uma combinação descontínua e não casual de situações e contextos distintos. A reunião dos três como “sócios de infortúnio” compõe uma vivência especial do tempo, pois o seringueiro deixa de ser somente aquele que tira borracha no meio da floresta para ganhar um aspecto lendário da cultura judaico-cristã.

A composição de Judas-Asvero e a comparação com Sísifo para caracterização do seringueiro é uma subversão de uma historiografia linear para abordagem da exploração gomífera. Com efeito, como nos diz Benjamin:

O historicismo se contenta com estabelecer um nexu causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhuma situação de fato já é, só por isso, uma causa histórica. Ela se tornou isso postumamente, por eventos que podem estar milênios distante dela. O historiador que parte disso pára de escorrer a sequência dos eventos entre os dedos como as contas de um rosário. Ele aprende a constelação que a sua própria época formou com uma bem definida época anterior. Assim, ele fundamenta uma concepção de presente como um “momento presente” em que se inserem estilhaços do tempo messiânico (BENJAMIN, “Teses sobre a Filosofia da História”, 1985, p. 163).

O seringueiro composto por estilhaços de outros personagens recebe tanto as benesses da redenção quanto os revezes da condenação. O poetizar pelo avesso parece não visar a composição histórica de uma personagem, mas subverter esse tipo de composição através do encadeamento de uma série de metonímias. Uma vez que o que se tem da cena é a sua própria montagem, a linguagem, a escritura, é isso que nos sobra como espectadores do texto euclidiano – a cena estilhaçada em diversas possibilidades combinatórias, resultando na montagem de

³⁰⁰ FERREIRA, “O Judeu Errante: a materialidade da lenda”, 2000, p. 4.

uma paradoxal constelação, em que não paramos de ver o avesso – ou os avessos – de uma mesma personagem.

Francisco Foot-Hardman nos diz que podemos ver em “Judas-Asvero”, texto integrante “desse projeto inacabado de *Um Paraíso Perdido*, sua visão das ruínas da história que, em meio a uma paisagem ainda por se completar, tornam-se tão mais apocalípticas”,³⁰¹. A combinação da observação de um ritual à análise da forma de vida no seringal faz-se através de uma composição estética entre o testemunho e a ficção, uma mistura de registros e vestígios.

A traição de acorrentar-se em um trabalho inútil é uma vitória sobre a condição desesperada de Judas, que empurra o seringueiro em duas direções opostas, porém complementares: Sísifo e Asvero. Enquanto Sísifo estava condenado a um trabalho ingrato que preenchia seus dias de morto, a imagem da sobrevivência e da perseverança mesmo em condições adversas, Asvero é condenado a não cumprir sua condição de mortal e vagar pelo mundo até o Juízo Final. Se Sísifo vence ao ser senhor de seu destino e carregar seu fardo pela eternidade, Asvero é quem está punido, carregando o castigo de testemunhar todas as infelicidades através dos tempos, sem jamais encontrar descanso, mesmo que seja em um trabalho de Sísifo.

A imagem euclidiana do seringueiro, então, compõe-se de uma síntese paradoxal: a fantasia perversa que recobriu a vida do seringueiro teria sido combatida em “Um clima caluniado”, onde as benesses da colonização e a sobrevivência do seringueiro são lidas ao avesso do que se tinha estabelecido em “Impressões gerais”. Se a imagem da condenação, estabelecida em “Impressões gerais” é desmitificada em “Um clima caluniado” num processo paradoxal, que desmitifica através do mito, em “Judas-Asvero”, o movimento é novamente virado ao avesso, pois a condenação do seringueiro é retomada na comparação com Judas e Asvero.

³⁰¹ FOOT-HARDMAN, “A Poética das ruínas n’*Os Sertões*”, 2008, p. 119.

5.2 A decadência

Na nossa leitura, verificamos que o processo dialético que teria sido almejado por Euclides na composição do seringueiro é construído entre a condenação e a sobrevivência, ou uma condenação à sobrevivência. É preciso considerar que a distância temporal entre Tastevin e Euclides promove uma mudança na observação dos seringais: enquanto Euclides estivera na Amazônia em um momento em que a crise no preço da borracha ainda não era expressiva, e como Tastevin permaneceu mais tempo na floresta, os seus textos podem aparentar uma contradição entre si. O missionário não chega a discutir explicitamente as transformações pelas quais os seringais passaram depois da crise – talvez porque antes só enxergasse ruína e miséria, a decadência na exportação da borracha não tenha afetado o seu juízo.

Tal como comentamos em “Atravessando as ruínas da fé”, o encontro de Tastevin com os seringueiros dava-se no contexto das desobrigas, o que invariavelmente associa a descrição desses paisanos ao exercício da fé. O missionário reitera a imagem de uma fé em ruínas, mal formada, misturada com distorções sacrílegas. Como já afirmamos, depois da Primeira Guerra Mundial, a tendência é que os textos tastevinianos privilegiem as situações de encontro com os indígenas. No artigo “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, o próprio título já denuncia o foco principal da prosa do padre, e as informações sobre os seringueiros aparecem compiladas em uma seção chamada “Os seringueiros”. Vejamos como é montada a descrição dos seringais do rio Muru:

O rio Muru tornou-se o domínio incontestado dos seringueiros: eles o conquistaram pelo trabalho e pelas armas. Pelo trabalho, eles transformam a floresta virgem, que para os índios não era mais do que um vasto terreno de caça, numa verdadeira fábrica de produção de borracha. Quanto às armas, os índios os forçaram a utilizá-las por causa dos roubos repetidos e pelos seus assassinatos, cometidos em geral em circunstâncias de covardia, de ferocidade, de traição e de abuso revoltantes. Ninguém ama os índios mais do que eu: visito-os em todo lugar, instruo, consolo, exorto e aconselho; eu os defendo e os protejo segundo as minhas possibilidades, que são

insignificantes; recomendo-os à compaixão e à indulgência dos cristãos; sempre combati o preconceito que recusa o caráter humano dos índios, já que se diz que se eles não são batizados, não têm alma; explico que são os nossos semelhantes como os judeus e os muçulmanos, que tampouco são batizados; tento assimilá-los aos brasileiros, porque aí está, o que quer que pense a catequese positivista, a sua única chance de salvação, a menos que o governo resolva isolá-los num terreno reservado, imitando a América do Norte: infelizmente os índios são orgulhosos e desconfiados, e na sua vaidosa ignorância só têm raiva e desprezo pelo civilizado. Isso não os impede de serem invejosos e mendigos, e, com a miséria ajudando, de serem insaciáveis. Os seringueiros são bons e generosos, mas pobres, e os índios não compreendem o valor do que pedem. Daí provêm os descontentamentos, os roubos, os assassinatos e as represálias que se seguem. Foi por volta de 1890 que os cristãos invadiram o Muru; foi somente em 1898 que começaram os massacres. Nada mais fácil que acabar com uma tribo incômoda. Reúnem-se de trinta a cinquenta homens, armados de carabinas de repetição e munidos cada um com uma centena de balas, e, à noite, cerca-se a única maloca, em forma de colmeia de abelhas, onde todo o clã dorme em paz. No nascer do sol, na hora em que os índios se levantam para fazer a primeira refeição e os preparativos para a caça, um grito convencionado dá o sinal, e os assaltantes abrem fogo todos juntos e à vontade. Pouquíssimos sitiados conseguem escapar: levam-se as mulheres e as crianças que podem ser pegas vivas, mas não se perdoam os homens, que, por sua vez, se mostram sem medo e indomáveis. Felizmente, isto não é mais do que história antiga (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 149).

Se em “Impressões gerais”, “Um clima caluniado” e “Judas-Asvero” a colonização dos seringais era problemática somente em

relação à aclimação populacional e ao regime de escravidão por dívidas, em Tastevin aparece uma variável que não existia em Euclides – o indígena. Se, como vimos em Euclides, o Acre era um “deserto empantanado”³⁰², os igarapés eram “sem nome”³⁰³, a Amazônia era “vastíssima, despovoada, quase ignota”³⁰⁴, pelo que foi dito na citação de Tastevin, a ocupação dos seringais implicava em uma desocupação dos indígenas através das correrias, caçadas e assassinatos.

Note-se que em “Impressões gerais”, na conta da venda de um homem, está incluído, entre outros utensílios que o seringueiro fica devendo ao patrão, “um *rifle* (carabina Winchester) e duzentas balas”³⁰⁵. Nesse texto, o uso para esse rifle não é discriminado, muito menos todas as campanhas de “pacificação” forçada daqueles pagos que se tornariam territórios brasileiros (lembramos aqui das etimologias dos verbos *paco* “pacificar, domar, submeter” e *pango* “fixar, enterrar, estabelecer, concluir”). Como nos conta o antropólogo Oscar Calavia Sáez:

Para a nossa melhor percepção das emergências étnicas, é bom lembrar que o Acre – que muitos podem ver agora como uma espécie de “estado indígena” pelo número e a visibilidade de suas etnias – era ainda nos anos setenta considerado um território “sem índios”, porque o grande relato do *boom* da borracha fazia supor que eles teriam sido varridos já em início do século xx pela onda da migração nordestina (SÁEZ, “O território visto por outros olhos”, 2015, p. 260).

Pelo argumento de Sáez, Euclides foi mais um dos que contribuiu com essa impressão de que o Acre era um território sem índios. Mesmo que, em 1925, Tastevin afirme que as correrias são “história antiga”, ele não dissocia a ocupação seringalista da violência. Podemos contrapor essa perspectiva à de Euclides, pois ao atribuir os problemas encontrados nos seringais à aclimação e à relação trabalhista com os padrões, o autor cria uma falsa impressão de paz e de uma adaptação que forçosamente aconteceria com o passar do tempo. Ele poderia eximir a região de conflitos numa tentativa de assegurar, textualmente, o pertencimento daquelas terras ao Brasil – os conflitos eram de

³⁰² CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 248.

³⁰³ CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 245.

³⁰⁴ CUNHA, “Um clima caluniado”, 1966, p. 248.

³⁰⁵ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 232.

competência nacional e não envolveriam disputa por território, pois as populações migrantes já estavam ali adaptadas. Falaremos mais sobre isso ainda neste capítulo, na seção “O civilizado que se barbariza ou a máscara da barbárie”.

Tastevin afirma amar os índios mais do que qualquer outro, e combater o preconceito que recusa a humanidade aos indígenas, ao mesmo tempo em que os considera vaidosos e ignorantes, mendigos e insaciáveis³⁰⁶. Os seringueiros, em contraposição, são bons e generosos, mas empreendem expedições de caçada, por conta de traições e abusos. O domínio e a conquista do rio Muru pelos seringueiros não é colocado em questão, restando aos índios, na opinião de Tastevin, duas opções de sobrevivência: a catequese, que os transformaria em cristãos e, possivelmente, em brasileiros; ou o cerceamento, em que eles ficariam presos em territórios limitados, parques humanos, como teria sido feito na América do Norte. Subentende-se aí que se os pagos dos seringueiros ou os pagos indígenas fossem delimitados o conflito acabaria – ou seja, há a ideia de que a ocupação (lembramos da etimologia do verbo *capão*, “tomar, agarrar, aprisionar, compreender”) poderia ser pacífica, uma vez que os territórios fossem separados (*départagé*, no sentido trazido por Nancy). As primeiras terras indígenas no Acre começaram a ser demarcadas na década de 1970 e, até onde é possível perceber, a demarcação de territórios não suprime os conflitos.

Essas reflexões de Tastevin sobre o parque humano levantam algumas questões que precisamos explorar. Peter Sloterdijk, em *Regras para o parque humano*, faz um comentário pertinente sobre uma questão que se levanta aqui:

No que concerne afora ao jardim zoológico platônico e suas novas instalações, trata-se acima de tudo de verificar se entre a população e a administração existe uma diferença apenas de

³⁰⁶ Cabe lembrar que essa discussão já surgiu aqui, em “Atravessando as ruínas da fé”, quando analisamos um trecho do artigo “O Alto Tarauacá”. Lá, Tastevin nos diz: “Em sua companhia temos a impressão de viver com nossos semelhantes, mas com semelhantes que interpretam as coisas de maneira bizarra, porque as suas crenças são estranhas” (TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 205). Se, nesse artigo a semelhança entre indígenas e cristãos é questionada, podemos dizer que aqui essa semelhança (ou dessemelhança) é levada ao extremo, porque já não se trata de uma impressão, mas de um preconceito que recusa a humanidade aos indígenas.

grau, ou uma diferença de espécie. Na primeira hipótese, a diferença entre os guardiães de homens e seus protegidos seria só acidental e pragmática, e poder-se-ia então adjudicar ao rebanho a faculdade de eleger periodicamente seus pastores. Se existir, porém, uma diferença de espécie entre dirigentes e simples moradores do zoológico, então eles seriam tão fundamentalmente distintos uns dos outros que não seria aconselhável que a administração fosse eleita, mas sim que se baseasse na sabedoria. Só os falsos diretores de zoológico, os pseudo-estadistas e os sofistas políticos fariam campanha argumentando que são do mesmo tipo que o rebanho, ao passo que o verdadeiro criador se apoiaria na diferença e daria a entender discretamente que ele, porque age com base na sabedoria, está mais próximo dos deuses que os confusos seres vivos de que toma conta (SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, tradução de José Oscar de Almeida Marques, 2000, p. 49-50).

Como foi possível ver até agora, Tastevin sustenta um discurso humanitário, mas não consegue omitir a sua dificuldade e estranhamento em relação aos indígenas. O missionário reitera frequentemente que os índios são como nós, mas pensam de maneira estranha, ou tem crenças bizarras, ou que luta contra o preconceito que não reconhece a humanidade dos indígenas pagãos; ao mesmo tempo, esses preconceitos se mantêm na superfície de seu discurso. Como nos diz Sloterdijk, ao postular a existência de parques humanos, deve-se verificar se entre os administradores de tais parques e a população administrada há uma diferença de grau ou de espécie. No discurso de Tastevin isso não fica claro. Como missionário, ele assume que esses outros são um rebanho (ou um rebanho em potencial), e atribui a si mesmo uma sabedoria e um conhecimento da verdade divina que os outros não possuem (tanto seringueiros quanto indígenas), ou seja, haveria uma diferença fundamental entre o rebanho e o seu pastor, o que é corroborado, inclusive, pelo fato de que à população não estava delegada a tarefa de escolher o seu missionário. Ele se comporta como um defensor da humanidade desses outros, o que seria uma forma de dizer que a diferença entre ele e os outros seria apenas acidental e pragmática. Mas isso não seria, tal como nos diz Sloterdijk, um argumento sofisticado para tentar omitir uma diferença que não cessa de se pronunciar?

Os seringueiros transformaram a floresta em uma fábrica de borracha; eram bons e generosos, apesar de terem sido forçados a pegar em armas para combater os antigos pagãos dos territórios dos quais se apropriaram. Mesmo com a fábrica de borracha, eram pobres – mas a mendicância está associada aos indígenas. No capítulo “Atravessando as ruínas da fé”, comentamos sobre o espectro da miséria, imagem que Tastevin associa à renitente crise alimentar que assolava as regiões produtoras de borracha. Enquanto Euclides se esforça por garantir a adaptação dos seringueiros à vida na floresta, vinte anos depois, Tastevin argumenta que

os brasileiros, estão, eles próprios, em vias de diminuição: tendo perdido a esperança de fazer fortuna, aqueles que podem retornam à região de origem. Diz-se que o último recenseamento oficial, de 1920, acusava no Muru uma população de quatro mil almas; o que eu acabo de realizar, com todo o rigor, acusa apenas metade deste número. (...) Há, em média, somente um menino e uma menina por família: isto se deve sobretudo à mortalidade infantil, que é grande por causa da miséria habitual e do paludismo. (...) Os seringueiros estão espalhados na proporção de 0,125 por quilômetro quadrado, são aproximadamente nove quilômetros quadrados por pessoa e 60 quilômetros quadrados por família. Ainda há, portanto, sobre a terra, espaço para os povos prolíficos que não estão mais a vontade em seu país (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 149).

A condenação à sobrevivência e a grande empresa de dominação dos sertões da floresta, no texto de Tastevin, são águas passadas. A população diminui progressivamente, pela letalidade do clima e pelas desistências. Os seringueiros continuam espalhados, numa densidade demográfica muito baixa, o que é verificado também por Euclides – vejamos que a crise no preço da borracha não afeta um juízo que Tastevin já vinha estabelecendo mesmo antes da Guerra.

Por outro lado, enquanto Euclides oscila entre retratar um seringueiro adaptado e próspero, como vimos em “Um clima caluniado” e um seringueiro condenado, como vimos em “Judas-Asvero”, Tastevin

traz mais detalhes do *modus vivendi* no seringal, conforme vemos abaixo:

Estaríamos errados em acreditar que a vida é fácil nestas imensas florestas, por causa da escassez da população. Esta escassez mesma faz com que ninguém possa se especializar e com que cada um seja auto-suficiente. O seringueiro, se quer comer, deve tornar-se caçador e pescador; se não quer comprar do patrão a farinha da mandioca, o arroz, o feijão e o açúcar de que tem necessidade, e que absorveriam todo o valor da sua borracha, também tem que se tornar agricultor e lenhador, tem que cortar a floresta, semear, plantar, cuidar de suas plantações, transformar a sua mandioca em farinha, encaixotar o seu arroz e engarrafar o seu feijão; acrescentem a isto o cuidar das suas roupas e da sua casa rudimentar, e vocês perceberão a soma de energia que o seringueiro deve gastar para sustentar uma existência miserável. Feliz quando a doença não vem abatê-lo na sua solidão e obrigá-lo a gastar em remédios muito caros o magro resultado das suas economias. Assim não é de espantar vê-lo abandonar a luta e desertar do território quando a baixa da borracha dificilmente lhe permite adquirir as mercadorias indispensáveis que ele não pode fabricar: panos para se vestir, utensílios em ferro para a colheita do látex, instrumentos para agricultura, armas para caçar, remédios contra as doenças, sal, fósforos etc. (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 152).

Nesse texto de 1925, o missionário nos relata que, apesar das dificuldades, haveria possibilidades de levar uma vida digna. Lembremos que já fomos apresentados a um outro cenário nos textos de Tastevin: antes da Guerra, ou antes da decadência da produção gomífera, essas possibilidades de subsistência não existiam, como tivemos oportunidade de ler em “Na Amazônia”, texto de 1914, em que a miséria dessa região produtora da borracha se revela através da escassez de produtos de necessidade básica (cf. Capítulo “Atravessando as ruínas da fé”).

Agora, o seringueiro poderia plantar, colher, caçar e pescar. Todas essas atividades não se rivalizavam com a extração do látex, uma vez que “a média das colheitas fica em torno de 120 dias por ano, de maio a fevereiro”³⁰⁷. Mesmo que a vida do seringueiro não tivesse se tornado mais fácil, ele agora poderia evitar contrair mais dívidas. Como Manuela Carneiro da Cunha nos fala sobre Tastevin, “os acontecimentos que narra falam por si e frequentemente a história que contam está na contramão do relato oficial”³⁰⁸. Com efeito, se considerarmos o relato de Euclides como um relato oficial, em comparação com o relato do missionário, em “Impressões gerais”, lemos: “Fugir? Nem cuida em tal. Aterra-o o desmarcado da distância a percorrer. Buscar outro patrão? Há entre os patrões acordo de não aceitarem, uns os empregados de outros, antes de saldadas as dívidas, e ainda há pouco tempo houve no Acre numerosa reunião para sistematizar-se essa aliança, criando-se pesadas multas aos patrões recalcitrantes”³⁰⁹.

Pelo que lemos em Tastevin, que esteve na região antes e depois da Primeira Guerra, depois da decadência do Primeiro Ciclo da borracha a deserção e o abandono dos seringais passaram a ser praticados, caso o seringueiro não conseguisse mais adquirir mercadorias com a sua produção de borracha³¹⁰. Se, em “Impressões gerais”, Euclides sugere que o erro da ocupação do Acre estava em não consorciar o homem à terra, pois qualquer benfeitoria na “colocação” era desestimulada, em “Um clima caluniado”, ele nos conta: “Em Catiana, em Macapá, como nas demais a montante, até a última, Sobral,

³⁰⁷ TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyemi Campanário, p. 152.

³⁰⁸ CARNEIRO DA CUNHA, “Tastevin, Parrissier: algumas fontes espíritanas para a história do Alto Juruá”, 2009, p. XVII.

³⁰⁹ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 233.

³¹⁰ Weinstein argumenta que a rede de aviamento resultava num sistema de dívidas que se estendia desde o seringueiro, passando pelo patrão e pelas casas de aviamento. Antes de aventar lucros com a venda da borracha, todos esses pontos da rede precisavam pagar seus empréstimos: “não só o capital médio das firmas consistia em grande parte de imóveis urbanos, seringais e (sobretudo) débitos ativos que os representantes e os fregueses do interior tinham com a firma, os quais em geral o aviador não tinha condições nem intenção de receber – como também os custos operacionais facilmente superavam o ativo até mesmo das casas mais ricas. Assim, o patrimônio líquido de uma firma podia ser considerável no papel, ao passo que sua disponibilidade real de caixa podia ser muito menor” (Weinstein, *A borracha na Amazônia – expansão e decadência (1850-1920)*, tradução de Lólio Lourenço de Oliveira, 1993, p. 96).

com a minúscula plantação de cafeeiros que lhe bastam ao consumo, nota-se em tudo, da pequena cultura que se generaliza aos pomares bem cuidados, o esforço carinhoso do povoador que aformoseia a terra para não mais a abandonar”³¹¹.

Quando Plácido de Castro acusa Euclides de plágio, alegando que as informações teriam sido torcidas, pois, ao contrário do que escrevera Euclides, “proprietário e seringueiros são realmente ‘indignadamente explorados’, mas pelo Governo Federal”³¹² e os seringueiros teriam se tornado “indivíduos desfigurados, os cadáveres ambulantes torpemente explorados pelos proprietários – cruéis esbanjadores dos desgraçados seringueiros”³¹³, o herói da Revolução Acreana não errou em seu juízo. Escapou-lhe, talvez, a extensão da torção euclidiana, que ao mesmo tempo em que transforma os seringueiros em condenados, transforma-os também em grandes protagonistas da empresa seringalista.

A prosa de Tastevin não suscita tamanho paradoxo, mas, com efeito, seu relato condensa situações que Euclides parece tentar separar. Para Tastevin, o seringueiro é explorado e tem autonomia para driblar a escassez, que é uma constante na vida da floresta. E esses dois aspectos aparecem sempre juntos. O seringueiro pode ser explorado e se regalar de excessos em uma festa que o patrão promove para realização de uma missa. O seringueiro pode ser escravo do patrão e procurar alternativas para a sua subsistência. O seringueiro pode ser batizado, mas viver em concubinato. O seringueiro vai à missa, depois de uma noite de dança.

Observemos, no entanto, que essa concomitância de contradições que o missionário aponta não é montada como um *ethos* de um novo povo, como vemos em Euclides. Para o missionário, essas contradições são ruínas – os seringueiros não são nem brancos nem índios, são cristãos e são pagãos –, em sua prosa cristã elas se levantam como um testemunho de uma degeneração dessa sociedade que deveria ser subvertida, possivelmente, através de sua sabedoria, pois ele estava “mais próximo dos deuses que os confusos seres vivos de que toma conta”³¹⁴.

³¹¹ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 252.

³¹² CASTRO, Plácido. “Relatório apresentado ao exmo. snr. dr. Augusto Tavares de Lyra”, 1907, p. 18.

³¹³ CASTRO, Plácido. “Relatório apresentado ao exmo. snr. dr. Augusto Tavares de Lyra”, 1907, p. 17.

³¹⁴ SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, tradução de José Oscar de Almeida Marques, 2000, p. 49-50.

A própria ordenação argumentativa dos textos de Euclides nos mostra o seu comprometimento com o estabelecimento ou a recuperação de uma “raça”. Se, em *Os Sertões*, o jagunço foi alvo de suas reflexões, que visavam uma sistematização sintética (ainda que essa síntese delicada ou essa tradução não se isentassem das falsificações), nos seus textos amazônicos esse jagunço reaparece, reconfigurado. Esse novo cenário em que se encontra, não o corrompe, mas faz com que se apurem ainda mais suas qualidades. Porém, assim como no sertão o jagunço era condenado à civilização (que eventualmente o destruiria), a condenação também retorna na floresta, como nos atesta Capela:

Os não nacionais não poderiam, sob hipótese alguma, ultrapassar a condição de objeto a que deveriam se conformar, pela qual se submeteriam às demandas locais; em caso contrário, tornando-se senhores e sujeitos da situação, fariam valer o bordão já tantas vezes repetido – seriam aqueles que civilizam e fazem desaparecer os que foram civilizados (CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 124).

5.3 O civilizado que se barbariza ou a máscara da barbárie

Uma vez que já nos detivemos nos paisanos seringueiros, falaremos agora dos paisanos caucheiros, que também foram sujeitos do e foram sujeitados ao *dépaysement* sobre os pagos de que estamos tratando aqui. Falaremos, principalmente, do artigo “Contra os caucheiros”³¹⁵, de Euclides da Cunha, publicado em 22 de maio de 1904 em *O Estado de São Paulo* e em *Contrastes e Confrontos*. Esse artigo aparece na sequência do artigo “Conflito inevitável”, publicado no mesmo ano e no mesmo jornal oito dias antes – ordem que foi mantida em *Contrastes em Confrontos*. Os dois artigos tecem juntos um argumento em torno da querela instaurada no conflito diplomático entre Brasil, Peru e Bolívia.

Nossa análise também contemplará os artigos “Os caucheros” e “Brasileiros”, ambos publicados em *À Margem da História*. Faremos alguns cotejamentos entre os apontamentos de Euclides da Cunha e Constant Tastevin sobre esses paisanos – enquanto Euclides se demora na análise desse grupo de paisanos, Tastevin faz algumas menções sobre eles, mas sem muita dedicação. Podemos inferir que a preocupação por vezes excessiva de Euclides com os caucheiros pode se explicar por sua função diplomática na região, o que não se aplicaria a Tastevin.

5.3.1 “Contra os caucheiros”

Em “Conflito inevitável” há uma sugestão de que o movimento civilizatório da Amazônia Peruana passaria por uma saída para o oceano Atlântico via o rio Purus. O Brasil encontraria dificuldades para conter essa expansão, uma vez que a região de litígio era remota e de difícil acesso. Se, contra o Paraguai, a guerra tomara proporções graves, naquelas regiões do Acre, para se conter o avanço do povo peruano, impunha-se a luta.

As previsões de Euclides não tiveram a extensão prenunciada. Os maiores conflitos aconteceram durante a Revolução Acreana, mas foram dissolvidos e amenizados em questão de um ano. No artigo seguinte,

³¹⁵ Na terceira edição de *Contrastes e Confrontos*, de 1913, a palavra “caucheiros” aparece grafada “caúcheiros”; o acento agudo foi retirado das edições posteriores, mantendo-se o segundo ditongo, que é a forma dicionarizada em português.

“Contra os caucheiros”, o autor começa com uma referência ao envio de tropas brasileiras para a região do Alto Purus – o prenúncio de uma guerra. O artigo parece levar a cabo a previsão feita anteriormente: ele defende um debate diplomático, destilando as razões do possível fracasso brasileiro caso se assumisse um confronto armado.

Euclides se concentra nas estratégias bélicas de combate em pagos selvagens. Como o leitor pode imaginar, esse era um assunto de *expertise* de Euclides, que pôde acompanhar o fracasso do exército brasileiro em Canudos. Mesmo que o resultado final da campanha tenha sido a vitória (seria mesmo uma vitória, já que se poderia também olhá-la pelo avesso, como uma derrota?), a controvérsia em torno da atuação do exército contra os paisanos de Canudos levantou muitas críticas, inclusive por parte do próprio autor de *Os Sertões*.

Mas Canudos não aparece no artigo, senão indiretamente: “Não exemplifiquemos, recordando lastimáveis sucessos de nossa história recente”³¹⁶, escreve Euclides. A sua estratégia é de não revirar os

³¹⁶ CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 161. Podemos aventar uma outra hipótese de interpretação aqui, fundamentada, inclusive, pela menção *en passant* de Euclides à Guerra do Paraguai. De fato, as relações entre Brasil e Peru começam a se deteriorar durante a Guerra da Trílice Aliança. Conforme nos atestam Marcos Cueto e Adrián Lerner, “ainda que o Peru, através de seu representante no Brasil, Benigno Vigil, tenha apresentado seus bons ofícios para a solução pacífica do conflito, a situação rapidamente se complicou porque o Brasil considerava lesados os seus direitos nos territórios do Mato Grosso. Assim como outras nações sul-americanas que tinham participado pouco antes da guerra contra a Espanha, o Peru considerou que as pretensões da aliança liderada pelo Brasil, que se fizeram públicas em 1866, eram inaceitáveis porque colocavam em perigo a soberania e, inclusive, a própria existência da nação paraguaia. Vigil protestou em nome da Quádrupla andina [Peru, Bolívia, Chile e Equador]. Se isso foi pouco, em fevereiro de 1867, o presidente peruano Mariano Ignacio Prado pronunciou diante do Congresso do Peru um inflamado discurso no qual qualificou como ‘heróica’ a resistência paraguaia” (No original: “Aunque el Perú, a través de su representante en Brasil, Benigno Vigil, había presentado sus buenos oficios para la solución pacífica del conflicto, la situación pronto se complicó porque Brasil consideraba lesionados sus derechos en los territorios del Mato Grosso. Igual que el resto de naciones sudamericanas que había participado poco antes en la guerra contra España, el Estado peruano consideró que las pretensiones de la alianza liderada por Brasil, que se hicieron públicas en 1866, eran inaceptables, porque hacían peligrar la soberanía e incluso la propia existencia de la nación paraguaya. Vigil protestó a nombre de la Cuádruple Alianza andina. Por si fuera poco, en febrero de 1867, el presidente peruano Mariano Ignacio Prado pronunció ante el Congreso del Perú

destruções dessa ferida ainda aberta no Brasil, mas de relacionar os problemas de uma guerra na floresta aos problemas de uma guerra que teria tido seu desfecho em 1902, na região do Transvaal, na África do Sul.

O combate militar rigidamente estruturado é problematizado na estratégia dos ingleses contra os bôers. Ainda que os ingleses tenham saído vitoriosos, dominando as regiões do Transvaal, Euclides argumenta que a ineficácia dos armamentos modernos ingleses provocou “terríveis efeitos desmoralizadores”³¹⁷: “a guerra cresceu para diminuir na guerrilha; e depois de devorar os povos devora os próprios filhos, extinguindo o soldado. Não é Marte, é Saturno”³¹⁸.

Assumindo uma posição anti-britânica na contenda, Euclides alude à degeneração moral que assolou o exército britânico na Guerra dos Bôers. De fato, uma parte da opinião pública internacional coloca-se contra a Inglaterra; uma vez que não tinham sucesso contra a guerrilha

un encendido discurso en el que calificó de “heroica” a la resistencia paraguaya” (CUETO; LERNER. *Indiferencias, tenciones y hechizos: medio siglo de relaciones diplomáticas entre Perú y Brasil (1889-1945)*, 2012, p. 36 - tradução nossa)).

A relação entre a Guerra do Paraguai e a fronteira entre o Brasil e o Peru ainda tem um outro elemento complicador, uma vez que o território do Acre foi cedido ao Brasil durante esse período. Ainda nas palavras de Cueto e Lerner, “o Império e a Bolívia fizeram público no mesmo ano de 1867 o Tratado de Limites que passou a ser conhecido como Tratado Muñoz-López Netto. Através do chanceler José Antonio Barrenechea, o Peru protestou de imediato, posto que considerava que a Bolívia cedia ao Império do Brasil territórios que pertenciam ao Peru ou que, no pior dos casos, não tinham sido definidos pelo tratado de 1851 e eram matéria de litígio” (No original: “El Imperio y Bolivia hicieron público en el mismo año de 1867 el Tratado de Límites que ha pasado a ser conocido como el Tratado Muñoz-López Netto. A través de su canceller José Antonio Barrenechea, el Perú protestó de inmediato, puesto que considerava que Bolivia cedia al Imperio de Brasil territorios que pertenecían al Perú o que, en el peor de los casos, no habían sido definidos por el tratado de 1851 y eran materia de litigio” (CUETO; LERNER. *Indiferencias, tenciones y hechizos: medio siglo de relaciones diplomáticas entre Perú y Brasil (1889-1945)*, 2012, p. 37 - tradução nossa)).

Posto isso, é possível imaginar que Euclides possa estar se referindo tanto à Guerra do Paraguai (que também pode ser lida ao avesso, uma vez que a vitória da Tríplice Aliança pode também ser considerada uma derrota) quanto à Guerra de Canudos.

³¹⁷ CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 160.

³¹⁸ CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 160.

bôer, o exército inglês passa a fazer uma operação de pilhagem: queimam fazendas, destroem casas e armazéns e encarceram a população bôer em campos de concentração³¹⁹.

A degeneração moral leva aos crimes de guerra. Numa alusão à mitologia grega, as batalhas não seriam mais regidas por Marte, mas por Saturno. Mesmo que Marte fosse uma divindade olímpica, filho de Juno e Júpiter, traz consigo um impulso bélico devastador, é cruel, instintivo, companheiro constante do medo, do terror e da discórdia (personificados, respectivamente, por seus filhos Fobos e Deimos, e pela deusa Éris). Saturno, por outro lado, é divindade primordial, “o mais moço e também o mais astucioso filho de Gaia”³²⁰, é quem separa Urano de Gaia, ou o céu e da terra. Dotado de uma força instintiva muito mais avassaladora que Marte, Saturno castra o próprio pai e devora seus filhos, causando sua ruína com a sua vitória.

As duas divindades promovem o terror da guerra, mas o retorno a uma divindade primordial significa o retorno de forças titânicas que já teriam sido contidas pelo poder olímpico e luminoso de Júpiter. Ao acusar a barbárie saturnina na estratégia bélica dos ingleses, que destrói o inimigo, mas também devora os próprios soldados, Euclides parece defender que em combates de tal natureza, não se deve louvar nem Marte nem Saturno.

Uma guerra ali não seria vencida com a impulsividade de Marte ou com a violência de Saturno, mas com a astúcia e a inteligência de Atenas – que não aparece no artigo, senão indiretamente, como uma defesa da civilização. E isso resulta numa defesa tanto do debate diplomático como da migração dos nordestinos para região do Acre. Com efeito, no “labirinto inextricável dos igarapés”³²¹, já estava a solução para o embate, como lemos abaixo:

Além disto, as forças para repelir a invasão já ali se acham, destras e aclimadas, nas tropas irregulares do Acre, constituídas pelos destemerosos sertanejos dos Estados do norte, que há vinte anos estão transfigurando a Amazônia. Eles formam o verdadeiro exército moderno como

³¹⁹ Cf. PEREIRA, Teresa. “‘Methods of barbarism’: a guerra anglo-bóere na imprensa periódica portuguesa”, 2014; ou DAWSON, Grant. “Preventing 'A Great Moral Evil': Jean De Bloch's 'The Future of War' as Anti-Revolutionary Pacifism”, 2002.

³²⁰ VERNANT, J.-P.. *O universo, os deuses e os homens*, 2000, p. 29.

³²¹ CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 161.

o preconizam, como o desejam, como o proclamam altamente, dentro dos círculos militares da Europa, os luminares da guerra precitados – não já para o caso especial das guerrilhas, mas para todas as formas das campanhas, quer estas se desenrolem nos campos clássicos da Bélgica, quer na topografia revessa do Transvaal. E confiados naqueles minúsculos titãs de envergadura de aço enrijada na têmpera das soalheiras calcinantes, a um tempo bravos e joviais, afeitos às deliberações rápidas e decisivas de uma tática estonteadora, que improvisam nos combates com a mesma espontaneidade com que lhes saltam das bocas as rimas ressoantes dos folguedos – poderemos permanecer tranqüilos. Para o caucheiro – e diante desta figura nova imaginamos um caso de hibridismo moral: a bravura aparatosa do espanhol difundida na ferocidade mórbida do quichua – para o caucheiro um domador único, que o suplantarà, o jagunço (CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 162).

Mesmo que ainda não tivesse pronunciado sua estratégia de “poeta pelo avesso”, que apareceria somente no discurso de recepção na ABL, em 1906, Euclides inverte um argumento que teria sido óbvio ao tratar desse assunto. Por que não levantar os crimes de guerra cometidos pelo exército brasileiro em Canudos? Por que não criticar a atuação do Exército no Paraguai? As loucuras criminosas de nossa armada já estavam por demais revolvidas. Era preciso deslocar o leitor para outro palco de guerra, e a explanação sobre Guerra dos Bôers funciona nesse sentido. A comparação com uma batalha estrangeira, ou seja, a desterritorialização do conflito, poderia ser mais eficaz para que a opinião pública acatasse seus argumentos, imaginando o fracasso que poderia advir de uma campanha militar em uma região como a do alto Purus.

O estabelecimento dos jagunços no trabalho do seringal seria uma estratégia bélica moderna, feita de outra maneira, não como na África do Sul, não como em Canudos. O combate não deveria tomar a feição da defesa de um país, mas ser a espontânea e improvisada defesa de um pago, mesmo que seja um pago ocupado por seringueiros *depaysés*.

O paradoxo, no entanto, brota da prosa euclidiana. Pois se há uma crítica à guerra regida por Saturno, os jagunços são qualificados como minúsculos titãs, o que sugere que a vitória poderia engendrar a

destruição dos próprios combatentes, ou uma subseqüente batalha em que o poder olímpico avassalaria esses titãs.

Se lembrarmos do artigo de Araripe Junior, “Dois grandes estilos”, poderíamos dizer que Euclides se lança no abismo da guerra e o cipó que impulsiona esse lançamento se arrebenta no lado mais gasto, o de Canudos, de maneira que a argumentação o impulsiona para outro lado, o da Guerra dos Bôers. É um desvio do mais óbvio. A queda, no entanto, acontece, e mesmo com o desvio, a crítica à guerra se desvela – o leitor e o crítico, como mateiros, procuram o ponto aonde o corpo agonizante grita e, ao que nos parece, ainda que Euclides pareça defender outras táticas de combate, essas outras táticas ainda manteriam um vício primordial. A inversão do argumento desnuda o avesso de uma mesma superfície: de um lado Marte, do outro Saturno. E o paradoxo permanece aí, sem assumir nenhum dos lados, pois os dois implicam em batalhas cruéis e desmoralizantes.

No início do artigo, ao falar sobre o envio de tropas para o alto Purus, Euclides afirma:

É um erro. Não implica apenas o desfalecido das nossas finanças, nem se limita a projetar, de golpe, um brilho perturbador de baionetas no meio de um debate diplomático; vai além: prejudica de antemão a campanha provável e torna desde já precária a defesa das circunscrições criadas pelo Tratado de Petrópolis (CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 159).

O uso das baionetas ofuscaria o debate diplomático. No campo de guerra, as forças primordiais já estavam em combate, eram minúsculas batalhas travadas longe das decisões tomadas por ambos os governos. A estratégia de Euclides, pode-se dizer, é um tanto quanto olímpica: enquanto os homens se engalfinham no meio da mata, os governantes decidem longe do calor da luta as linhas das fronteiras: nem Marte, nem Saturno. A divindade que resolveria essa contenda, a mediana norteadora, seria Atenas.

Enquanto o Peru pretendia resolver as questões fronteiriças fazendo valer o *uti possidetis iure*, ou seja, os direitos herdados da época colonial, a diplomacia brasileira atuava para fazer com que as zonas ocupadas por brasileiros (não-indígenas) pertencessem ao Brasil; defendia-se o *uti possidetis de facto*, ou seja, o território deveria pertencer a quem o ocupava. Sendo assim, com a migração, os

minúsculos titãs transfiguravam a Amazônia há vinte anos, e a vitória brasileira no campo diplomático já se costurava; e esse método se converteu na principal estratégia brasileira para política limítrofe³²².

Para lembrarmos de uma citação, que já usamos anteriormente, de Deleuze, “por um lado o mais profundo é o imediato; por outro, o imediato está na linguagem. O paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite”³²³. Com efeito, o argumento euclidiano torce de tal maneira esses dois polos da batalha que os faz desandar num paradoxo – contra o híbrido caucheiro, somente um outro híbrido, o seringueiro. E a solução que emerge é tão imediata que já está acontecendo: a migração e o debate diplomático.

5.3.2 “Os Caucheros”

... “acho que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume” (MONTAIGNE, “*Sobre os canibais*”, tradução e notas de Rosa Freire D’Aguiar, 2010, p. 145).

Conforme temos visto, o cenário amazônico de Euclides vem povoado, principalmente, pelos migrantes do nordeste e pelos caucheiros vindos do Peru. A ocupação dos migrantes e a invasão dos caucheiros parece se desenrolar em um cenário que era previamente desocupado. Em *À Margem da História* é somente em “Os caucheros”³²⁴ que os ocupantes nativos da floresta são trazidos para a cena:

³²² cf. CUETO; LERNER, *Indiferencias, tensiones y hechizos: médio siglo de relaciones diplomáticas entre Peru e Brasil*, 2012, p. 33.

³²³ DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 9-10.

³²⁴ Na segunda edição de *À Margem da História*, de 1913, temos a grafia “caucheros”, que suprime a semivogal -i do ditongo da grafia portuguesa. Essa grafia foi respeitada nas edições posteriores, aparecendo inclusive em itálico na *Obra Completa*, organizada por Afrânio Coutinho, de 1966. Cabe observar, no entanto, que ainda que se tenha mantido o título com a grafia em castelhano, em várias partes do texto essa palavra aparece em sua grafia portuguesa, de maneira que é difícil saber se essa foi uma correção dos editores ou uma variação estilística da prosa euclidiana.

Não há nomeá-las todas. Quem sobe o Purus, contemplando de longe em longe, até às cercanias da Cachoeira, os *pamarys* rarascentes, mal recordando os antigos donos daquelas várzeas; e dali para montante os *ipurinans* inofensivos; ou a partir do Yaco, os *tucurinas* que já nascem velhos, tanto se lhes reflete na compleição tolhiça a decrepitude da raça – tem a maior das surpresas ao deparar nas cabeceiras do rio com os silvícolas singulares que as animam. Discordes nos hábitos e na procedência, lá se comprimem em ajuntamento forçado; os *amahuacas* mansos que se agregam aos *puestos* dos extratores do caucho; os *coronauas* indomáveis, senhores das cabeceiras do Curanja; os *piros* acobreados, de rebrilhantes dentes tintos de resina escura que lhes dão aos rostos, quando sorriem, indefiníveis traços de ameaças sombrias; os barbudos *cashillos* afeitos ao extermínio em correrias de duzentos anos sobre os destroços das missões do Pachiteá; os *conibos* de crânios deformados e bustos espantadamente listrados de vermelho e azul; os *setebos*, *sipibos* e *yurimauas*; os *mashcos* corpulentos, do Mano, evocando no desconforme da estatura os gigantes fabulados pelos primeiros cartógrafos da Amazônia; e, sobre todos, suplantando-os na fama e no valor, os *campas* aguerridos do Urubamba...

A variedade das cabildas em área tão reduzida trai a pressão estranha que as constringe. O ajuntamento é forçado. Elas estão, evidentemente, nos últimos redutos para onde refluíram no desfecho de uma campanha secular, que vem do apostolado das Maynas às expedições modernas e cujos episódios culminantes se perderam para a História.

O narrador destes dias chega no final de um drama, e contempla surpreso o seu último quadro prestes a cerrar-se.

A civilização, barbaramente armada de rifles fulminantes, assedia completamente ali a barbaaria encantada: os peruanos pelo ocidente e pelo sul; os brasileiros em todo o quadrante de NE; no de SE, trancando o vale do Madre de Diós, os bolivianos (CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 254).

Se, nos artigos que analisamos até agora, a presença dos indígenas é inexistente, nesse artigo a pluralidade das etnias que ocupavam aquela região é trazida à tona, fazendo emergir novas personagens que até então permaneceram obscurecidas. A variedade de aldeias existente naqueles rincões não é pequena, de modo que é estranho que essa variável não tivesse ainda aparecido.

Em diversos momentos, vimos que Euclides estabelece uma comparação da floresta com um quadro. Enquanto lá na foz as molduras desse quadro são indefinidas, ou quebradas, aludindo a um mapa que não se pode completar, ou à montagem de um cenário ainda em construção, aqui as cabildas indígenas retomam essa imagem – não são indefinidas ou quebradas, mas prestes a se fechar, tanto no sentido de uma obra finalizada, como no sentido de acabada, perdida. No novo quadro que se monta ainda é possível ver restos de um quadro que se fecha: e então aparecem as personagens dessa barbaria, de hábitos e procedências diversas, amontoadas no fundo de um cenário do qual não farão mais parte.

A argumentação de Euclides assume um lugar comum da iminente destruição dos povos indígenas. A catequese a ferro e fogo, levada a cabo por uma civilização barbaramente armada, resulta num paradoxo ardiloso. Se, como vimos em “Contra os caucheiros”, Euclides, antes da participação na Comissão Mista, já advogava por uma solução diplomática do conflito, em que a definição de fronteiras se daria de acordo com a ocupação populacional civilizada – e os indígenas não entravam nessa conta – a civilização (bárbara?) que exterminava os nativos se compunha de brasileiros, peruanos e bolivianos.

Mesmo assim, na solução diplomática arquitetada por Euclides, as estratégias de enfraquecimento do argumento peruano vão paulatinamente se delineando: “E os caucheiros aparecem como os mais avantajados batedores da sinistra catequese a ferro e fogo, que vai exterminado naqueles sertões remotíssimos os mais interessantes aborígenes sul-americanos”³²⁵.

Os caucheiros poderiam até ser considerados população civilizada peruana, mas seus métodos assemelham-se aos da barbaria. A pressão que constringe os indígenas, fazendo-lhes amontoar-se naqueles recantos, é a pressão do caucho, não da borracha. E a esse argumento se segue a explanação sobre a exploração do caucho: “O caucheiro é forçadamente um nômade votado ao combate, à destruição e a uma vida

³²⁵ CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 254.

errante ou tumultuária”³²⁶; “vão em busca do selvagem que devem combater e exterminar ou escravizar, para que do mesmo lance tenham toda a segurança no novo posto de trabalhos e braços que lhes impulsionem”³²⁷.

Nos outros artigos de *À Margem da História* analisados até agora, a chegada do migrante brasileiro é descrita sem menções às correrias e massacres empreendidos para o estabelecimento dos seringais – o crime estaria no povoamento sem controle, que obrigou o seringueiro a trabalhar para se escravizar, apesar da reversão desse argumento em “Um clima caluniado”. Em “Os caucheros”, a estratégia peruana de devastação e ocupação da floresta recebe todo o peso da barbárie – uma vez que os indígenas não apareceram antes, o silêncio de Euclides parece sustentar que o conflito com os indígenas existia entre os caucheiros e não entre os seringueiros. As correrias, como requisito necessário à conquista, são descritas pela primeira vez, como podemos ver no exemplo abaixo:

A um ouvimos certa vez o processo seguido:

Se los atrae al tambo por medio de regalos: ropa, rifles, machetes, etc.; y sin hacerlos trabajar, se les deja que vayan a tolderio a decir a sus compañeros el como son tratados por los caucheros, que no los obligan a trabajar, sino que les aconsejar que trabajen un poco y a voluntad, para pagar aquilo que les dieron...

Estes meios pacíficos, porém, são em geral falíveis. A regra é a caçada impiedosa, à bala. É o lado heróico da empresa: um grupo inapreciável arrojando-se à montaria de uma multidão. Não se lhe pormenorizam os episódios.

Subordina-se a uma tática invariável: a máxima rapidez do tiro e a máxima temeridade. São garantias certas do triunfo. É incalculável o número de minúsculas batalhas travadas naqueles sertões onde reduzidos grupos bem armados suplantam tribos inteiras, sacrificadas a um tempo pelas suas armas grosseiras e pela afoiteza no arremeterem com as descargas rolantes das carabinas (CUNHA, “Os Caucheros”, 1966, p. 256).

³²⁶ CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 255.

³²⁷ CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 255.

O argumento de Euclides cita alguém (sem menção da fonte), em espanhol, possivelmente um caucheiro, que descreve uma maneira amigável de aproximação dos índios. Existiu uma intenção deliberada, por parte do autor, em indicar uma fonte externa, mesmo que não se determinasse quem tivesse proferido aquelas palavras. O autor atrela informações obtidas em campo às suas observações gerais, de maneira a constituir um discurso que repudie as práticas dos caucheiros naquela região. Apesar da citação, são invalidados os métodos amigáveis e a regra geral da relação com os índios é explicitada através da descrição do que foram as correrias – “Não se lhe pormenorizam os episódios”, mas “é incalculável o número de minúsculas batalhas”.

Ainda que afirme que não vai pormenorizar nenhum episódio, Euclides cita um exemplo, acontecido em 1892, que tem como protagonista o famigerado caucheiro Fitzcarraldo. Carlos (ou Isaias Fermín? Ou Carlos Fernando?) Fermín Fitzcarrald López descobriu o istmo que leva o seu próprio nome: a ligação entre os rios Camisea e Manu, que ele acreditava ser afluente do Purus, mas era de fato afluente do Madre de Dios³²⁸.

Euclides conta de um massacre de indígenas da etnia Mashco encabeçado por Fitzcarraldo em 1892, nas cabeceiras do Madre de Dios. O lugar onde jaziam os corpos foi denominado *Playamashcos*. Na biografia de Reyna sobre Fitzcarraldo, podemos encontrar vários episódios semelhantes³²⁹; nenhum, no entanto, traz a descrição feita por Euclides: o chefe dos mashcos teria duvidado da potência de uma cápsula de Winchester e tentado se ferir pressionando-a contra o seu corpo. Não obtendo resultado, teria mostrado a Fitzcarraldo o estrago que uma flecha fazia, cravando-a em seu próprio braço. Meia hora depois, toda a aldeia tinha sido exterminada por essas mesmas cápsulas, anteriormente menosprezadas pelo indígena.

Como Euclides não menciona a fonte desse caso, não é possível referendá-lo na biografia escrita por Reyna. Mas Reyna conta sobre um massacre de Mashcos que teria dado o nome a um lugar no rio Manu (que é um tributário do Madre de Dios):

No dia seguinte, depois do combate, Fitzcarraldo ordenou juntar os cadáveres dos mashcos e, seguindo os costumes dos infíéis, os queimou

³²⁸ cf. REYNA, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, 1946, p. 33 ou p. 45.

³²⁹ cf. REYNA, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, 1946, p. 36; p. 49; p. 85.

junto com suas casas. Devido a este ato fúnebre e de ritual póstumo, os mesmos índios batizaram esse lugar com o nome de “Mashco-Rurana”, que na língua Pano quer dizer “onde foram os Mashcos” ou, literalmente, “Mashcos, havíamos sido” (REYNA, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, 1946, p. 86 – tradução nossa³³⁰).

Seria o mesmo episódio, em duas versões diferentes? Seria a mesma praia, com dois nomes? Não poderíamos afirmar com certeza. Se lembrarmos da etimologia de “amazonas”, vemos, novamente, lugares marcados com o nome de um povo, ou, melhor dizendo, lugares marcados pelo massacre de um povo. O que se ressalta do texto de Euclides e é confirmado pela biografia escrita por Reyna, é que esses casos aconteciam frequentemente e eram a estratégia de povoamento e abertura de caminhos naquela região.

O protagonista dessa estratégia é o caucheiro. E, tal como Euclides fizera com o seringueiro em “Um clima caluniado” e “Judás-Asvero”, em “Os caucheros”, o *ethos* do caucheiro é o centro da argumentação:

Realmente, o caucheiro não é apenas um tipo inédito na história. É, sobretudo, antinômico e paradoxal. No mais pormenorizado quadro etnográfico não há um lugar para ele. A princípio figura-se-nos como um caso vulgar de civilizado que se barbariza, num recuo espantoso em que se lhe apagam os caracteres superiores nas formas primitivas da atividade (CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 259).

O civilizado que se barbariza – essa construção nos remete ao conceito de obnubilação de Araripe Jr., já explicitado no capítulo “Um triste poeta pelo avesso”. Com efeito, Euclides afirma sobre os caucheiros: “A selvageria é uma máscara que ele põe e tira à

³³⁰ No original: “Al día siguiente, después del combate, Fitzcarrald ordenó juntar los cadáveres de los mashcos y, siguiendo la costumbre de los infieles, los quemó junto con sus casas. Debido a este acto fúnebre y de ritual póstumo, los mismos indios bautizaron este sitio con el nombre de ‘Mashco-Rurana’, que en lengua Pana quiere decir ‘Donde fueron los Mashcos’ o, literalmente, ‘Mashcos, habremos sido’” (REYNA, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, 1946, p. 86).

vontade”³³¹. Poderíamos substituir “selvageria” por “civilidade”? Certamente não. Se a selvageria do caucheiro pode ser retirada e colocada de volta, suporíamos que o seu *ethos* é civilizado. Esse raciocínio encontra-se com o de Araripe, quando ele ressalta que com a obnubilação “também se foi tornando possível a transplantação dos elementos de civilização”³³².

O caucheiro seria, então, um civilizador que age através da selvageria, encarnada nas batalhas sangrentas com os indígenas para domínio do território. Como o próprio Euclides reconhece, o tipo é paradoxal e antinômico. O processo de obnubilação pelo qual o caucheiro teria passado diz respeito a certos hábitos e costumes selvagens que teriam sido incorporados pelos exploradores do caucho. Mas é possível dizer que esse tipo de relação social, movida a caçadas e escravidão, era um hábito prévio dos indígenas? Se pensarmos com Montaigne, poderíamos dizer que “cada um chama de barbárie o que não é seu costume”³³³, ou, parafraseando o francês, cada um chama de barbárie o que lhe convém.

O paradoxo, no entanto, não é exclusividade do caucheiro. O próprio argumento de Euclides parece resvalar em um. Pois se há uma tendência para ressaltar e denunciar os métodos de ocupação perpetrados por peruanos mascarados com a selvageria, parece que apesar de desaprová-los os seus meios, o fim é tolerado.

E, mais uma vez, torce-se o óbvio: poderíamos supor que ao caucheiro selvagem se oporia o seringueiro nordestino. Mas não; a comparação se dá com os bandeirantes:

Não há ajustá-la ao molde incomparável dos nossos bandeirantes. Antônio Raposo, por exemplo, tem um destaque admirável entre todos os conquistadores sul-americanos. O seu heroísmo é bruto, maciço, sem frinças, sem dobras, sem disfarces. Avança inteligentemente, mecanicamente, inflexivelmente, como uma força natural desencadeada. A diagonal de mil e quinhentas léguas que traçou de São Paulo até ao Pacífico,

³³¹ CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 260.

³³² ARARIPE Jr., “Gregório de Matos”, 1960, p. 479.

³³³ MONTAIGNE, “Sobre os canibais”, tradução e notas de Rosa Freire d’Aguiar, 2010, p. 145.

cortando toda a América do Sul, por cima de rios, de chapadões, de pantanais, de corixas estagnadas, de desertos, de cordilheiras, de páramos nevados e de litorais aspérrimos, entre o espanto e as ruínas de cem tribos suplantadas, é um lance apavorante, de epopéia. Mas sente-se bem naquela ousadia individual a concentração maravilhosa de todas as ousadias de uma época.

O bandeirante foi brutal, inexorável, mas lógico.

O caucheiro é irritantemente absurdo na sua brutalidade elegante, na sua galanteria sanguinolenta e no seu heroísmo à gandaia. É o homúnculo da civilização (CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 260).

Observemos que os métodos dos bandeirantes são parecidos com os dos caucheiros: atravessam as paragens, abrindo caminho para a civilização, mediante a escravidão e o arruinamento de aldeias indígenas. Fitzcarraldo, o grande personagem do caucho trazido à baila por Euclides, foi acusado de crimes e métodos bárbaros. Não obstante, é considerado por muitos peruanos um herói civilizador e suas expedições abriram o istmo de Fitzcarraldo e os caminhos para navegação e escoamento de produção via o rio Madeira. Raposo Tavares também é uma personagem ambígua, vista por uns como herói, que expulsou os jesuítas e ajudou a alargar as fronteiras brasileiras com suas expedições, mas foi acusado de crimes por outros. Myriam Ellis comenta, depois de fazer um apanhado das expedições empreendidas por esse famigerado bandeirante:

Levantou-se contra Raposo Tavares e contra os bandeirantes de São Paulo a acusação de que foram escravagistas, homens cruéis e hereges. É bom lembrar, todavia, que naquela época a Igreja e os Estados ainda não condenavam a escravidão dos negros e nem a Companhia de Jesus deixou de praticá-la e, muito amplamente, na África e no Brasil. Proclamar que os jesuítas defendiam a liberdade dos índios, em nome de um conceito integral de direitos humanos, seria hipocrisia.

É necessário, pois, colocar os bandeirantes dentro da moral de sua época e das determinantes do seu meio geográfico, econômico e social e medi-los, por comparação, com os seus maiores inimigos, os jesuítas espanhóis (ELLIS, “A presença de Raposo Tavares na expansão paulista”, 1970, p. 57).

Ainda que nos seja impossível e indesejável retornar ao conceito moral da época, cabe pensar no estratagema euclidiano para engendrar a sua comparação. De fato, as expedições bandeirantes, em particular as de Raposo Tavares, foram fundamentais para as definições das fronteiras brasileiras tal como as conhecemos hoje. Por outro lado, as expedições dos caucheiros não teriam como um dos resultados a expansão da fronteira peruana na Amazônia, conforme teria sido afirmado em “Conflito inevitável” e em “Contra os caucheiros”?

Assim como Myriam Ellis afirma que acusar os bandeirantes sem medi-los com seus inimigos jesuítas seria hipocrisia, o mesmo não valeria para comparação entre os bandeirantes e os caucheiros? Os dois grupos não utilizavam métodos selvagens para levar adiante a civilização? Ou ainda, os dois grupos não seriam igualmente obnubilados? Não punham e tiravam as máscaras de selvageria conforme a situação? A oposição anacrônica entre caucheiros e bandeirantes nos leva a uma outra pergunta: quem são os inimigos dos caucheiros?

Essas questões não têm como serem respondidas a contento, uma vez que se referem a situações que são também vistas com as máscaras dos autores que sobre elas escreveram. Em sua acusação, Euclides retira a máscara de selvageria dos bandeirantes, colocando-a sobre os caucheiros. Se forcarmos o argumento euclidiano na direção oposta, poderíamos dizer que, assim como o bandeirante, o caucheiro foi brutal, inexorável e lógico, pois o seu heroísmo à gandaia seguia barbaramente os passos necessários para exploração do caucho, que tinha, como requisito prévio, a dominação da população nativa. Assim como o caucheiro, o bandeirante também foi o “homúnculo da civilização” – as pequenas batalhas enfrentadas por esses pequenos indivíduos, muitas vezes de caráter vil ou mesquinho, abriram os caminhos para que os pagos insignificantes fossem dominados por nações.

A estratégia argumentativa de Euclides aqui é parecida com a que vimos em “Contra os caucheiros”. Enquanto lá se desterritorializa o conflito através da comparação com a Guerra dos Bôers, o que sugere

mas silencia a comparação entre o conflito no alto Purus e o conflito em Canudos, aqui, o conflito é desterritorializando através da comparação com os bandeirantes. Porém, o cerne desse conflito estava na disputa de território entre caucheiros e seringueiros, que não são mencionados e permanecem como expectativa, como ausência, potencializados como incógnita: por que não medir os caucheiros em relação aos seus inimigos?

Em certa medida, podemos pensar que a argumentação euclidiana também sai criando ruínas, tal como os caucheiros e os bandeirantes faziam. Pois se anteriormente ele comenta que a profusão de etnias indígenas era o “final de um drama”, o “último quadro prestes a cerrar-se”, podemos ver o mesmo movimento reproduzido em sua argumentação. Não se fala mais sobre os indígenas. No texto euclidiano, eles foram ultrapassados, e reaparecem no final do texto reiterando essa imagem do quadro encerrado. Como vimos na citação de Myriam Ellis, deve-se medir os bandeirantes de acordo com os seus inimigos, os jesuítas. E como devemos medir os caucheiros? De acordo com os indígenas ou com os seringueiros? Podemos assumir que os inimigos dos caucheiros seriam os seringueiros, mas esse embate flutua, de maneira silenciosa, em sua prosa. Os indígenas, que eram os inimigos dos caucheiros e dos seringueiros – inimigos da civilização, talvez – são jogados para escanteio do argumento, sendo tomados como um peso morto em uma batalha já vencida.

O artigo começa com a menção das aldeias indígenas que se acantaram naquela região, desviando-se para a problemática exploração do caucho. Se retomarmos a anedota do balanço, contada por Araripe Jr., lembremos que um salto teria sido dado no início do artigo – finalmente se menciona a existência dos autóctones em *À Margem da História* –, esse salto, porém, permanece suspenso, e a argumentação se desvia para o rumo já estabelecido pelo próprio título do artigo. Porém, se Euclides se coloca como um mateiro diante da mistura generalizada que se estabelece naqueles pagos, e atribui ao caucheiro um papel agonizante nessa parábola, há ainda um outro “corpo” agonizante que teria sido abandonado.

Se Araripe Jr. já suspeitara o salto imprevisto como um traço da prosa euclidiana, não podemos deixar de considerar aqui o “poeta pelo avesso”, que, mesmo dando saltos e destruindo os rumos que teriam sido anunciados, pode, também, retomar o movimento inicial desses saltos. Se suspeitávamos, devido aos próprios rumos que a argumentação euclidiana assume, que a “variedade das cabildas” teria sido encerrada

nos primeiros parágrafos do artigo, esse assunto retorna, encerrando-se e encerrando “Os caucheros”.

O encerramento do quadro dos indígenas (e do artigo “Os caucheros”) começa com a descrição de uma situação – a observação de um cadáver em um barranco do rio. Essa descrição aparece, reciclada, em dois textos diferentes: a entrevista ao *Jornal do Comércio* de Manaus, em outubro de 1905, e em “Os caucheros”. Vejamos, inicialmente, como é a descrição da cena no *Jornal do Comércio*, para que depois possamos recompor as cenas finais de “Os caucheros”:

Duas horas antes de alcançarmos aquele ponto, tínhamos visto, atirado no barranco esquerdo do rio, num claro, entre as frecheiras, o cadáver de uma mulher, uma amauaca. Fôra, ao que colhemos depois, trucidada pelos bárbaros, que rondavam por perto numa ameaça permanente e surda (CUNHA, “Os trabalhos da Comissão Brasileira de reconhecimento do Alto Purus”, 1966, p. 506-507).

Nesse trecho, ele descreve de forma breve a cena e apresenta uma explicação para a morte da índia: a ameaça dos bárbaros, que infestavam aquelas paragens; a visão do cadáver viria a confirmar os temores de um ataque. Suporíamos, nesse contexto, que os bárbaros seriam os indígenas, que silenciosamente e sorratamente ameaçavam a todos. Em “Os Caucheros”, lemos outra versão do episódio da amahuaca morta:

Num dia, de julho de 1905, quando chegava ao último *puesto* cauchero do Purus, uma comissão mista de reconhecimento, todos os que a compunham, brasileiros e peruanos, viram o corpo desnudo e atrozmente mutilado, lançado à margem esquerda do rio, num claro entre as frecheiras. Era o cadáver de uma amahuaca. Fôra morta por vingança, explicou-se vagamente depois. E não se tratou mais do incidente – cousa de nonada e trivialíssima na paragem revolvida pelas gentes que a atravessam e não povoam, e passam deixando-a ainda mais triste com os escombros das estâncias abandonadas... (CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 261-2).

Se, no primeiro trecho, o assassinato foi cometido por bárbaros que ameaçavam não só a população local, mas também os viajantes, no segundo trecho, a índia tinha sido morta por vingança e o responsável pela explicação continua sem ser nomeado; a flexão verbal assume a indefinição do sujeito. Uma vez que há um motivo para o assassinato, o crime perde o seu caráter de ameaça generalizada e ganha um aspecto mais específico – poderíamos suspeitar aqui de uma tendência para colocar esse crime na conta dos caucheiros, uma vez que aquela visão, um corpo feminino mutilado e desnudo, sem que se tivesse tido sequer a intenção de escondê-lo, um *nonada*³³⁴, era consequência do tipo de atuação que os caucheiros tinham na floresta. Mas o quadro dos indígenas se encerra no final do texto, quando se descreve:

Num dos casebres mais conservados aguardava o último habitante. Piro, amahuaca ou campá, não se lhe distinguia a origem. Os próprios traços da espécie humana, trasmudava-lhos a aparência repulsiva: um tronco desconforme, inchado pelo paludismo, tomando-lhe a figura toda, em pleno contraste com os braços finos e as pernas esmirradas e tolhidas como as de um feto monstruoso.

Acocorado a um canto, contemplava-nos impassível. Tinha a um lado todos os seus haveres: um cacho de bananas verdes.

Esta cousa indefinível que por analogia cruel sugerida pelas circunstâncias se nos figurou menos um homem que uma bola de caucho ali jogada a esmo, esquecida pelos extratores – respondeu-nos às perguntas num regougo quase extinto e numa língua de todo incompreensível. Por fim, com enorme esforço levantou um braço; estirou-o, lento, para frente, como a indicar alguma cousa que houvesse seguido para muito longe, para além de todos aqueles matos e rios; e balbuciou, deixando-o cair pesadamente, como se tivesse erguido um grande peso: “Amigos”.

Compreendia-se: amigos, companheiros, sócios dos dias agitados das safras, que tinham partido

³³⁴ *Nonada* abre o *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. É um vazio infernal, um espírito que paira diante do abismo.

para aquelas bandas, abandonando-o ali, na solidão absoluta (CUNHA, “Os Caucheros”, 1966, p. 262).

De uma índia morta e desfigurada, sem sequer ter sido enterrada, passa-se a um índio sozinho, de aparência repulsiva. Essa repulsão vinha dos traços humanos que ele apresentava. Era uma “cousa indefinível”, não um homem, mas uma bola de caucho. A sua linguagem era incompreensível e quase extinta. A imagem desse índio cuja origem o narrador não consegue determinar funciona como o encerramento de dois quadros: o primeiro, que tinha sido anunciado anteriormente, é o dos indígenas. O segundo é o da exploração do caucho.

A solidão, a forma não humana, o som gutural mal pronunciado, e a origem indeterminada são como provas de que o domínio indígena da região acabara. Eles foram usados como mão de obra, como objetos, e foram deixados para trás, numa solidão estéril que acabaria por liquidá-los, sem sequer terem direito a uma cerimônia fúnebre. São como ruínas de uma avalanche destruidora que passara por ali. E mesmo essas ruínas seriam devoradas pela floresta, “desaparecendo a pouco e pouco na constrição irresistível da mata que reconquistava o seu território”³³⁵. A figuração do indígena como uma bola de caucho alimenta o argumento euclidiano contra os caucheiros, pois desse tipo de exploração também restariam somente ruínas a serem devoradas pela floresta. Sobre essa passagem, Foot-Hardman, comenta:

Na exploração belicosa, aventureira e predatória dessa moderna sociedade dos caucheiros, uma senda devastadora transparece ao longo dos “rios em abandono” e veredas interrompidas do extrativismo, rapidamente retomadas pela floresta reinante. Euclides acusa o nomadismo dessa atividade febril e fugaz. Na “figura lastimável do aborígene sacrificado”, parece fixar seu argumento, emergindo, das “lides tumultuárias” dos caucheiros, a imagem desse seu conhecido oxímoro, o daqueles homens “construtores de ruínas” – inclusive humanas. Na passagem final, contrapõe-se a única palavra do castelhano aprendida e pronunciada por Piro – “Amigos” – ao ciclo atroz da borracha e seus senhores. Pois ao murmurá-la, o índio, num “tocante gesto de

³³⁵ CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 262.

saudade, fulminava sem o saber – com um sarcasmo pungentíssimo – “os patronos daquela cadeia enlouquecida” (FOOT-HARDMAN, *A vingança da Hileia*, 2009, p. 46).

Tal como vemos no comentário de Foot-Hardman, o nomadismo extrativista dos caucheiros resulta em ruínas. Aquela cadeia enlouquecida seria destruída pela floresta, não sem antes destruir os seus escravos, os indígenas. O que parece escapar ao autor é que o texto euclidiano não faz uma acusação inocente aos caucheiros; desde “Contra os caucheiros”, estabelece-se essa personagem como híbrida – “a bravura aparatosa do espanhol difundida na ferocidade mórbida do quáchua”³³⁶. O nomadismo do caucheiro era um problema, mas também a sua composição misturada, e, por conseguinte, mais suscetível às intempéries que o clima da floresta impunha aos seus forasteiros.

Poderíamos suspeitar também que Foot-Hardman faz o papel do mateiro, uma vez que as duas cenas que finalizam “Os caucheros” compõem-se de indígenas destruídos. Ou seja, a denúncia que Euclides faz da violência contra os autóctones não é somente uma denúncia, mas também uma reiteração da figuração do indígena como uma personagem destruída e destituída de um papel significante nesses eventos. Voltaremos a falar sobre isso mais adiante.

Ao acusar os caucheiros, contrapondo-os aos bandeirantes, Euclides parece endossar o próprio arruinamento por eles perpetrado. A imagem de um índio desfigurado e solitário que encerra o texto é uma forma de arruinar os indígenas, relegando-lhes o papel de vítimas numa tragédia finalizada. Sobre a mesma passagem, temos o comentário de Finazzi-Agrò:

Um indígena, mais uma vez, encontrado na Amazônia, mas um indígena sem origem certa e sem forma humana, um representante último e, ao mesmo tempo, primitivo, o produto de uma degeneração medonha de uma geração monstruosa – sobrevivente e feto (FINAZZI-AGRÒ, “A origem em ausência: a figuração do índio na literatura brasileira”, p. 224).

Os dois comentadores confundem as informações apresentadas no texto euclidiano. Enquanto Euclides não conhecia a origem daquele

³³⁶ CUNHA, “Contra os caucheiros”, 1966, p. 162.

indígena, suspeitando de que ele poderia ser Piro, Campa ou Amahuaca, Foot-Hardman toma o nome da etnia Piro por um nome próprio e Finazzi-Agró afirma que o indígena não tinha origem certa, algo que não se poderia afirmar com precisão, uma vez que quem não tinha certeza da origem do outro era Euclides.

Foot-Hardman e Finazzi-Agró não desconfiam do argumento, sorratamente sustentado por Euclides, de que os índios estavam e estão em extinção; essa é uma perspectiva comum a vários intelectuais da virada de século, como nos afirma Sevcenko (1999), Rebeca Gontijo (2010) e Beatriz Protti (2006). Euclides encerra o seu quadro sobre os indígenas amazônicos também com essa perspectiva.

O indígena abandonado, prestes a ser tragado pela floresta, que o engoliria como mais uma ruína deixada pelos caucheiros, aponta a direção para onde teriam ido os “amigos”, ou os responsáveis por toda aquela destruição. A utilização da palavra “amigos” nesse contexto é irônica, um desvio do óbvio. A palavra é deixada num vazio que lhe potencializa. É a maleita de ser indiferente, como nos diria Mário de Andrade – maleita que atinge tanto o narrador do artigo como o próprio indígena.

Na intenção de defender a ocupação extrativista da seringa como melhor estratégia para ocupação brasileira do sudoeste amazônico, mesmo com a inversão dos argumentos sobre a guerra e a conquista, Euclides coloca-se ao lado dos construtores de ruínas. Com efeito, são eles que encerram o artigo “Os caucheros” – e notemos que a palavra “amigos” é cognata em português e em espanhol; não são falsos amigos; mesmo que seringueiros e caucheiros não tenham sido evidentemente colocados em combate, tinham um mesmo inimigo em comum:

Das palavras castelhanas que aprendera restava-lhe aquela única; e o desventurado murmurando-a, com um tocante gesto de saudade, fulminava sem o saber – com um sarcasmo pungentíssimo – os desmandados aventureiros que aquela hora prosseguiam na faina devastadora: abrindo a tiros de carabinas e a golpes de *machetes* novas veredas a seus itinerários revoltos, e desvendando outras paragens ignoradas, onde deixariam, como ali haviam deixado, no desabamento dos casebres ou na figura lastimável do aborígene sacrificado, os únicos frutos de suas lides tumultuárias, de

construtores de ruínas (CUNHA, “Os caucheros”, 1966, p. 263).

5.3.3 “Brasileiros”

Quando Euclides chega às cabeceiras do Purus, por causa de sua tarefa diplomática, percebe-se uma tácita divisão em sua prosa: de um lado estão os seringueiros, adaptados ou em processo de adaptação a uma nova terra. De outro, estão os caucheiros, numa faina destrutiva da floresta, atravessando os pagos em busca de fortuna e deixando para trás um rastro de ruína, que atinge não só a natureza, mas também os indígenas e a própria atividade extrativista do caucho. Tastevin, por outro lado, talvez por não ter um comprometimento com a questão diplomática que ali se instaurara, não faz esse tipo de separação, e trata desses três grupos conjuntamente.

O que se pode notar de antemão, nos dois autores, é que a ocupação dos caucheiros está diretamente ligada com as correrias dos indígenas. Em Tastevin, as correrias aparecem como estratégia tanto de brasileiros como de peruanos; em *A Margem da História*, apesar de afirmar que peruanos, bolivianos e brasileiros encantoavam os indígenas, o peso da barbárie recai especialmente sobre os peruanos.

No artigo “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, de 1925, Tastevin nos conta:

Antes da invasão dos seringueiros vindos do nordeste do Brasil, o Muru era habitado apenas por índios selvagens. Eles estavam mais concentrados aí do que em qualquer outro lugar. (...) Eles aceitaram inicialmente sem hostilidade a vizinhança dos seringueiros, mas pouco a pouco a cobiça, o ciúme, a grande diferença de mentalidade, de língua, de civilização, de religião e de costumes das duas raças fizeram com que conflitos, inicialmente parciais, estourassem em guerra sem perdão. Os caucheiros primeiramente, ou seja, os peruanos que exploravam pioneiramente a *castilloa elastica*, que é preciso abater para utilizar; em seguida, os seringueiros, ou seja, a população estável, organizaram “correrias”, verdadeiras expedições armadas para desalojar os índios do seu lugar a fogo e sangue e

permitir aos civilizados trabalhar em paz (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 144-5).

Conforme vemos na citação acima, Tastevin assume que os indígenas eram os primeiros ocupantes dos pagos invadidos por caucheiros e seringueiros. As guerras foram uma consequência imediata da diferença entre paisanos e pagãos. Quando comparamos a perspectiva de Tastevin com a de Euclides, as diferenças são nítidas.

Talvez por assumir que os caucheiros foram os primeiros a chegar à região e, por isso, foram os que deram os primeiros passos para o estabelecimento das correrias como prática de expulsão e arregimentação dos pagãos para o trabalho, Euclides eximisse os brasileiros da responsabilidade pela matança dos indígenas. Por outro lado, em “Brasileiros”, Euclides apregoa: “Um brasileiro descobriu o caucho; ou, pelo menos, instituiu ali a indústria extrativa correspondente”³³⁷. A descoberta desse novo produto, atribuída a José Joaquim Ribeiro, impulsionou o deslocamento dos peruanos para aquela região ignota da floresta, movidos pela ambição extrativista. Paralelamente, as autoridades peruanas começam a se posicionar contra a permanência de brasileiros em terras amazônicas que poderiam ser peruanas, sobre o que nos conta Euclides:

Adivinha-se nestas linhas, que poderiam ser prolongadas, a invasão formidável que se alastrava avassaladora para o ocidente, desfiando os ódios do estrangeiro; espraiando-se pelo vale do grande rio, por Loreto, Caballo-Cocha, Moremote, Perenate, Iquitos, até Nauta, na embocadura do Ucayali; subindo pelo Ucayali em fora até além do Pachitea; e deixando nos mais vários pontos, nos sítios numerosos, nas trilhas coleantes do deserto, e até nos costumes ainda persistentes, os traços indelévels da passagem (CUNHA, “Brasileiros”, 1966, p. 273).

Para Euclides, a exploração do caucho e o avanço da população peruana para a Amazônia estão diretamente ligados, como já vimos em “Conflito inevitável”, “Contra os caucheiros” e “Os caucheros”. A

³³⁷ CUNHA, “Brasileiros”, 1966, p. 272.

acusação de Euclides contra os caucheiros não deixa de contemplar o viés peruano da contenda, demonstrando que os brasileiros eram acusados pelos peruanos de serem responsáveis pelas correrias:

Na situação inversa, os peruanos atribuem aos brasileiros a responsabilidade pelas correrias, conforme citado em um documento peruano: “los brasileiros mas próximos al Perú que tienen la barbara costumbre de armar expediciones militares con objetos de hacer correrias sobre los indios Maynas, atropelando muchas veces las autoridades”... (IJURRA, D. Manuel apud: CUNHA, “Brasileiros”, 1966, p. 273).

Nesse jogo de acusações mútuas, como vimos, Euclides assume uma posição pró-Brasil. Tendo em vista a dissolução dos conflitos – locais ou nacionais –, a melhor opção era a civilização, o que seria possível apenas através do assentamento de uma população na região, não através da exploração nômade do caucho. Por isso, a citação do documento peruano com acusações contra o Brasil é desconstruída pelo próprio fio argumentativo tecido pelo autor, pois a exploração do caucho aparece sempre associada ao nomadismo e, conseqüentemente, à ruína e à destruição.

Tastevin corrobora com a relação entre os caucheiros e as correrias, mesmo que não atribua somente a eles a responsabilidade pela diminuição da população indígena:

Em geral, foram os peruanos semi-civilizados do Ucayali que, lançados pioneiramente à procura da *castilloa elastica*, se mostraram mais ardentes nestas “correrias”. Para eles, um índio não era mais do que um irracional que podia ser morto como um macaco. Era evidentemente uma asserção sem convicção já que nunca houve o rebaixamento de comer carne de índio.

Os peruanos caucheiros desapareceram há uns vinte anos: eles apenas passaram como uma tempestade de verão (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 149-150).

Tal como Tastevin diz que os caucheiros foram como uma tempestade de verão, Euclides identifica na exploração do caucho um fenômeno febril e momentâneo, que depois se dissipou. Tastevin caracteriza os caucheiros como “semi-civilizados”, enquanto Euclides coloca sobre eles uma máscara de selvageria, ou uma obnubilação, conforme comentamos anteriormente.

Enquanto Tastevin alude à ruína deixada pelos caucheiros apenas indiretamente, ao indicar que esse tipo de exploração já não existia mais, voltando-se à descrição dos indígenas e dos seringueiros (o que não deixa de ser uma espécie de descrição de ruínas, como já vimos), Euclides se demora sobre a questão do caucho, reiterando a ruína que os peruanos deixaram para trás. Essa demora nesse assunto é uma forma de ratificar que o povoamento dos seringais era mais proveitoso e mais adequado ao desenvolvimento da região – era uma maneira de defender o Brasil na contenda diplomática.

Em “Brasileiros”, ele descreve o resultado da marcha peruana em busca do caucho:

Desvendou-se todo o Oriente.

Mas há um reverso no quadro.

A exploração do caucho como a praticam os peruanos, derribando as árvores, e passando sempre à cata de novas “canchas” de castilhoas ainda não conhecidas, em nomadismo profissional interminável, que os leva à prática de todos os atentados nos recontros inevitáveis com os aborígenes – acarreta a desorganização sistemática da sociedade. O caucheiro, eterno caçador de territórios, não tem pega sobre a terra. Nessa atividade primitiva apuram-se-lhe, exclusivos, os atributos da astúcia, da agilidade e da força. Por fim, um bárbaro individualismo. Há uma involução lastimável do homem perpetuamente arredio dos povoados, errante de rio em rio, de espessura em espessura, sempre em busca de uma mata virgem onde se oculte ou homizie como um foragido da civilização. (...)

E, afinados pelo mesmo tom, um sem-número de outros excursionistas, que fora longo citar, delatam, em narrativas expressivas, o regimen de tropelias que se normalizou naquelas terras – e se amplia seguindo os rastros do homem que passa pelo deserto com o só efeito de barbarizar a

própria barbaria (CUNHA, “Brasileiros”, 1966, p. 274).

O poeta pelo avesso de Euclides da Cunha aparece aqui com todo o seu requinte. O quadro que monta da exploração do caucho parece apontar para um reverso. O autor vinha já construindo uma imagem paradoxal e antinômica de um bárbaro que barbariza a própria barbárie. Se, em “Os caucheros”, víamos uma tendência à caracterização dos caucheiros como onbubilados, pois eram civilizados que se barbarizavam, em “Brasileiros”, a potência da barbárie se estende ainda mais. Parece-nos que em “Os caucheiros” ainda se lhes reconheceria um núcleo civilizado, enquanto aqui a civilização lhes é retirada.

Ao mesmo tempo em que os peruanos conquistaram o Oriente, não consolidaram a sua permanência ali, pois o caucheiro é nômade, “não tem pega sobre a terra”. Essa expressão nos leva a um reverso desse quadro, que ainda não apareceu neste artigo: o seringueiro. Porém, em “Impressões gerais”, temos:

Naqueles lugares o brasileiro salta: é estrangeiro: e está pisando terras brasileiras. Antolha-se-lhe um contra-senso pasmoso: à ficção de direito estabelecendo por vezes a extraterritorialidade, que é a pátria sem a terra, contrapõe-se uma outra, rudemente física: a terra sem a pátria. É o efeito maravilhoso de uma espécie de imigração telúrica. A terra abandona o homem (CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 227-8).

Como entender essa reversão que Euclides promove em seu próprio argumento? Inicialmente, pareceu ao autor que o brasileiro recém-chegado à Amazônia encontrava um porto que não lhe pertenceria nunca; a própria natureza estava imigrando, deixando-lhe abandonado e sem pátria (lembramos aqui que Euclides toma o rio como um “monstruoso artista incontentável”, sempre “destruindo e construindo, reconstruindo e devastando”³³⁸, conforme comentamos na introdução dessa tese). Mas, tal como nos afirma Capela:

Além de excelentes guerreiros, os sertanejos seriam, para Euclides da Cunha, excepcionais colonizadores, o imprevisível sucesso do

³³⁸ CUNHA, “Impressões gerais”, 1966, p. 229.

povoamento do Acre sendo em parte reputado a sua habilidade de sobrepujar situações fortemente adversas. É para essa habilidade que o escritor chama a atenção quando descreve a partida de uma leva de migrantes nordestinos rumo ao norte do país, para onde iriam, segundo ele, como se condenados, expatriados “dentro da própria pátria” (CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 130).

Em “Um clima caluniado”, o seringueiro era aquele que poderia se adaptar à região e, por causa disso, ser o operário de uma grande empresa nacional, ou seja, reencontraria a pátria que lhe parecera perdida.

Quando, em *Os Sertões*, vemos o sertanejo (que é um vaqueiro e que é um jagunço) ser acusado de inconstância – “É inconstante como ela [a natureza]. É natural que o seja. Viver é adaptar-se. Ela talhou-o à sua imagem: bárbaro, impetuoso, abrupto...”³³⁹ – essa inconstância resulta numa adaptabilidade que garante a sua sobrevivência. Com efeito, algumas frases adiante, lemos: “O jagunço é menos teatralmente heróico; é mais tenaz; é mais resistente; é mais perigoso; é mais forte; é mais duro”³⁴⁰. Essa força do jagunço permanece em *À Margem da História*: mesmo *dépaysé*, o jagunço que passou a viver na floresta mantém a tenacidade de sua adaptação.

Os caucheiros, por outro lado, são acusados de não pertencerem à terra e nesse não pertencimento reside a ruína da colonização peruana. A fraqueza do cacheiro poderia se explicar pela natureza da colonização espanhola, como nos atesta Capela:

a população original degenerara por conta da imprevidência da colonização espanhola, de par com uma imigração desregrada”. (...) Em comparação com a população brasileira, a peruana se caracterizaria por um grau ainda maior de fragmentação: “Porque o peruano é, ainda mais do que nós, uma ficção etnographica” (CAPELA, “Esse ser tão estrangeiro”, 2004, p. 120).

³³⁹ CUNHA, *Os Sertões*, 1976, p. 96.

³⁴⁰ CUNHA, *Os Sertões*, 1976, p. 96.

Podemos inferir que os caucheiros não podem pertencer à terra porque, sendo uma composição racial nova, não teriam pertencido à terra nenhuma e nem ter tido a sua constituição forçada à adaptação, tal como acontecera com os jagunços nos sertões, através do isolamento, e, posteriormente, nos seringais, em que a força daquele isolamento prévio contribuiu para a adaptação dos mais fortes a um novo clima. O caucheiro é uma ficção etnográfica – e, por isso, não ficam mais fortes, mas tornam-se ruínas.

Pelo título do artigo, se esperaria que os brasileiros, ou seja, os seringueiros, fossem o foco de toda a prosa, mas eles aparecem sorrateiramente, em uma cena dramaticamente montada:

Até que, provindos do ocidente e vencendo à voga arrancada nas ubás esguias as correntezas fortes do Pachiteá, atravessaram-na de extremo a extremo e foram abordar na confluência do Pichis alguns aventureiros destemerosos.

Eram uns caboclos entroncados, de tez morena e baça, e musculatura seca e poderosa. Não eram caucheiros. A palavra remorada não lhes vibrava na fanfarrice ruidosa. Ao invés de um *tambo*, improvisaram um tejupar mal-arranjado. Não se armaram do *cuchillo*, misto de punhal e de navalha. Pendiam-lhes à cintura as *facas de arrasto*, longas como as espadas.

Aperceberam-se sem ruídos para empresa e penetraram, vagarosamente, na floresta...

Não se conhecem as peripécias da entrada temerária, que foram sem dúvida excepcionalmente dramáticas. Os *cashibos* têm no próprio nome a legenda de sua ferocidade. *Cashi*, morcego; *bo*, semelhante. Figuradamente: sugadores de sangue. Ainda nos seus raros momentos de jovialidade aqueles bárbaros assustam, quando o riso lhes descobre os dentes retintos do sumo negro da palmeira chonta; ou estiram-se de braços, acaroados com o chão, as bocas junto à terra, ululando longamente as notas demoradas de uma melopéia selvagem.

Atravessaram, indenes na bruteza, trezentos anos de catequese e ainda são a tribo mais bravia do Ucayali.

Mas ao que se figura não pulsearam com vantagem o vigor dos novos pioneiros.

É que o bárbaro sanguinário tinha pela frente, enterreirando-o, um adversário mais temeroso, o jagunço.

Os recém-vindos eram brasileiros do Norte (CUNHA, “Brasileiros”, 1966, p. 276).

Em “Os caucheros”, a estratégia euclidiana inverteu o foco esperado da comparação entre caucheiros e seringueiros. Aqui esses dois grupos aparecem no mesmo texto, mas não são comparados diretamente; mais uma vez, vemos a estratégia diplomática de Euclides delineando-se não para a guerra ou para a invasão, não para Marte ou para Saturno. Pelo Ocidente (vindos da mesma direção da civilização), os seringueiros entraram na floresta sem ruído, vagarosamente, assentando-se em seus postos de trabalho, sem nobres personagens, sem grandes histórias ou batalhas memoráveis, sorrateiramente civilizando a floresta. Não há que se combater os peruanos; não se estabelece nem textualmente um combate entre seringueiros e caucheiros: na sua fúria bárbara – seja ela de Saturno ou de Marte – os caucheiros engendram a própria ruína.

Por outro lado, assim como o caucheiro, o seringueiro também se tornaria um “homem perpetuamente arredio dos povoados”, solitário, abandonado nos seringais pelo poder público, sujeito aos desmandos de um patrão, mesmo que fosse um coadjuvante na grande empresa de exploração da seringa. Esse regime semiescravo, essa solidão, esse afastamento do pago de origem, não seria uma forma de homiziar o seringueiro como um foragido da civilização? Os dois grupos são relegados a um trabalho solitário e distante dos centros urbanos, sem qualquer apoio das instituições estatais e sujeitos à lei do mais forte.

A distinção que Euclides sugere entre seringueiros e caucheiros é definitivamente interessada. O que os distinguiria, além do nomadismo, seria a miscigenação; eles não são igualmente obnubilados em sua adaptação ao regime climático e exploratório da floresta. Enquanto o caucheiro seria um obnubilado “recente”, a obnubilção do jagunço já vinha o fortalecendo para a sua adaptação aos seringais.

Observemos, além disso, que Euclides não menciona a relação entre seringueiros e indígenas, por exemplo, como se os migrantes do nordeste não tivessem se misturado. Esse é um ponto de tensão entre Tastevin e Euclides, pois o missionário se refere várias vezes aos casamentos que aconteciam entre esses grupos. A mistura entre caucheiros e indígenas, principalmente através dos raptos de mulheres que aconteciam nas correrias é mencionada pelo brasileiro, mas é curioso que os seringueiros tenham entrado na história com uma

mestiçagem prévia (explicitada em *Os Sertões*), mas sem uma mestiçagem posterior ter sido sequer aventada.

Se, em “Os caucheros”, as batalhas entre indígenas e caucheiros são encenadas, em “Brasileiros” Euclides finalmente tece uma aproximação entre o seringueiro e o índio. O contato entre os Cashibo e os recém-chegados vem descrito não como combate sangrento, ou correria, mas de outra maneira: “pulsear”, “enterreirar” – os dois verbos aludem à possibilidade de um combate. “Pulsear” faz referência à uma queda de braço, mas também à observação, sondagem; “enterreirar” pode significar briga e atrito, mas também significa transformar em terreiro, limpar, predispor favoravelmente. Ou seja, a queda de braço entre seringueiros e Cashibos passa pela transformação de um lugar que antes era o “quintal” dos indígenas em um terreiro (ou um pago) dos seringueiros; ou, por uma sondagem em que os indígenas verificariam a vantagem e a força dos novos paisanos.

Mesmo que o combate entre indígenas e seringueiros fosse mais tácito do que intempestivo, como o era entre indígenas e caucheiros, quando o foco era os caucheiros, os indígenas eram “os mais interessantes aborígenes” e agora são descritos como “bárbaros sanguinolentos” e “sugadores de sangue”. Percebe-se, assim, que a selvageria, seja ela indígena, seringueira ou caucheira, é acentuada de acordo com uma conveniência argumentativa. Se, em “Os caucheros”, a máscara de selvageria é colocada ou retirada de acordo com a necessidade, mas ainda vemos um fundo “civilizado” nesse tipo étnico, em “Brasileiros”, os caucheiros são tão bárbaros que extrapolam os limites da própria barbaria. Os indígenas, em “Os caucheros”, são barbaramente trucidados ou escravizados, exemplares interessantíssimos de um quadro a se encerrar; em “Brasileiros”, são bárbaros e selvagens e devem ficar temerosos diante do inimigo mais forte que se instalou em suas terras.

Os jagunços são abandonados à própria sorte, entram sorrateiramente na floresta, sofrem as intempéries do clima, mas se avantajam aos outros dois grupos, pois vão domar a floresta e os povos que lá viviam. Mas são também figurados como Judas, permanecerão presos na servidão do seringal, ao passo que Asvero, sua imagem destruída, descerá, juntamente com os rios, como testemunha.

5.4 Homens vampiros ou os verdadeiros homens?

Na nossa análise das personagens que disputam os pagos no território que viria a se tornar o estado do Acre, resta-nos, ainda, um último grupo – os indígenas. Como já comentamos anteriormente, Tastevin é uma testemunha interessadíssima nesses grupos, de maneira que essas últimas páginas deste capítulo vão se deter quase que exclusivamente em seus artigos. Façamos, no entanto, algumas considerações antes de analisar seus textos.

Em 19 de junho de 1888, Raul Pompeia publica na *Gazeta de Notícias* o artigo intitulado “Um povo extinto” falando da iminente extinção do povo Bacairi. Recém-contatados, os Bacairis estariam fadados à extinção, a se tornarem “um documento inerte para a etnografia, como vítimas para a catequese e para a conquista”³⁴¹. Nesse artigo, Pompeia reitera uma imagem dos índios em harmonia tanto com a natureza, quanto entre si, o que ressoa o cenário idílico montado em *Uma Tragédia no Amazonas*, romance publicado em 1880, quando Raul Pompeia contava com apenas dezoito anos. As personagens do romance seriam engolidas pela barbárie, assim como os índios se tornariam “animais excravos”³⁴².

A noção de dispêndio (*dépense*), de Bataille, seria útil para entender esses processos em que a destruição aparece como um fim em si, ou como formas improdutivas contrárias aos modos de produção das sociedades utilitárias que se perpetuam na desestruturação da ordem. Segundo o autor:

[o] imenso trabalho de abandono, de escoamento e de tormenta que a [a vida humana] constitui poderia ser expresso dizendo-se que ela só começa com o déficit desses sistemas: pelo menos o que ela admite de ordem e de reserva só tem sentido a partir do momento em que as forças ordenadas e reservadas se liberam e se perdem para fins que não podem ser sujeitados a nada de que seja possível prestar contas. É somente através de uma tal insubordinação, mesmo miserável, que a espécie humana deixa de estar isolada no

³⁴¹ POMPEIA, “Um povo extinto”, 2013, p. 4.

³⁴² POMPEIA, “Um povo extinto”, 2013, p. 4.

esplendor sem condição das coisas materiais (BATAILLE, *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*, tradução de Júlio Castañon Guimarães, 2013, p. 32).

A alternância sucessiva entre civilização e barbárie nos impede de observar um elemento intrigante tanto em *À Margem da História* como em *Uma tragédia no Amazonas*: a ausência dos autóctones. A tragédia da colonização da Amazônia não passa pela população indígena. Porém, como nos diz Stradelli, “tem-se o número das vítimas dos civilizados, mas o número dos indígenas é um segredo que só a floresta pode revelar”³⁴³. As histórias dessas personagens indígenas são histórias de massacres: tanto na proliferação dos casos de violência, contribuindo para a reprodução desenfreada do jogo entre civilização e barbárie (que aumenta a própria barbárie, como nos diria Taussig), quanto no apagamento discursivo dessas mesmas personagens.

Se os Bacairis “viviam felizes, ausentes da geografia sistemática, distantes da História”³⁴⁴, com o contato, se tornaram documento, imagem, localização – elementos para a estrutura cumulativa e sucessiva, que os coloca no jogo de construção e destruição da barbárie e da civilização. Farão agora parte do jogo mimético, da máquina de reprodução, se tornarão fósseis, réplicas, analogias. Mas, em *Uma tragédia no Amazonas*, os índios não pertencem à ordem da percepção. São espectros sem documentos, a falha do não-dito. O mesmo processo acontece em vários artigos de *À Margem da História*, como em “Impressões gerais”, em “Um clima caluniado” e em “Judas-Asvero”.

Poderíamos dispor mais um não-elemento na sucessão dessas ausências. Em *O Missionário*, de 1891, de Inglês de Sousa, o padre Antônio deixa sua prelazia para pregar entre os Mundurucu: “Via-se entre os mundurucus a pregar o Evangelho, a reduzi-los à civilização e à fé do catolicismo”³⁴⁵. Depois de uma série de aventuras, o padre retorna para sua antiga prelazia sem ter visto sequer um indígena. Conta ter estado entre eles e ganha fama por sua coragem e abnegação. Os Mundurucu participam da narrativa apenas como rumor, menção sem presença, hipótese, ausência, uma destinação da qual se desviou.

³⁴³ STRADELLI, *Lendas e notas de viagem – a Amazônia de Ermanno Stradelli*, 2009, p. 188.

³⁴⁴ POMPEIA, “Um povo extinto”, 2013, p. 4.

³⁴⁵ SOUSA, *O Missionário*, 2010, p. 205.

Se a literatura não é somente o que se fala, mas também o que se cala, uma leitura anti mimética poderia apontar para uma subversão da sucessão contínua entre barbárie e civilização presente tanto no romance de Pompéia, em que a representação da batalha entre brancos, negros e espanhóis faz desaparecer os índios, confinados para fora da história, quanto em *À Margem da História*, onde quem definitivamente fica à margem é a população indígena da Amazônia.

O romance de Pompeia narra uma tragédia que tem seu cenário nos confins da Amazônia, abordando problemas políticos e sociais advindos da manutenção da escravidão no Brasil³⁴⁶. O artigo “Um povo extinto” denuncia a catástrofe do contato entre civilização e indígenas. Inscrever os indígenas como extintos (mesmo que não o sejam), não seria uma forma de ratificar a ausência dos indígenas na composição da sociedade brasileira? Não haveria um deliberado e conveniente apagamento dessa população? Nesse sentido, o coro dos que extinguem os indígenas é vasto: Raul Pompéia e Euclides da Cunha são exemplos que vimos aqui, e esse coro ainda ganha a segunda voz dos críticos, que ao invés de subverter essa voz que grita um apagamento (e também apaga), endossam-na, como vimos Finazzi-Agrò fazer.

Por outro lado, se lermos o que não foi escrito ficamos diante de uma retrospectiva desconcertante do apagamento das populações indígenas no processo de construção da nação brasileira. Enquanto Taussig³⁴⁷ aponta o xamanismo como uma possível subversão da dicotomia entre civilização e barbárie, em Pompeia e em Euclides, a destruição indica o que, no sentido, também é destruído: os selvagens. Talvez devêssemos ler representações da nação, como *Uma Tragédia no Amazonas* e *À Margem da História*, não “como convergência e sim como dispersão. Tão importante quanto o que ela inscreve, é o que ela rasura. Enumera falências e carências do outro, o bárbaro, sem mencionar as do narrador letrado”³⁴⁸.

³⁴⁶ A abolição da escravatura no Brasil, “além de ser produto de um movimento social, se mostrou resultado da ação de homens de imprensa, como Raul Pompéia, que se engajaram na campanha, tanto na defesa intelectual, como na ajuda para a concretização de fugas de escravos que sofriam abusos excessivos de seus donos, os encaminhando para o norte, onde primeiro a abolição foi declarada, no Ceará e no Pará” (VIANNA, *Crônicas de Raul Pompéia: um olhar sobre o jornalismo literário do século XIX*, 2008, p. 17).

³⁴⁷ Cf. TAUSSIG, Michel. “Culture of Terror-Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture”, 1984, p. 467-497.

³⁴⁸ ANTELO, *Algaravia: discursos de nação*, 2010, p. 68.

A escolha por encerrar o quadro dos indígenas, feita no início do artigo “Os Caucheros” não deixa de ser doentia e triste. Pois assim como os “amigos” do indígena partiram, também aquele grupo do qual o narrador faz parte partirá, deixando para trás não só aquele indígena Piro, Campa ou Amahuaca, mas todos esses grupos, amontoados no canto de um quadro que será substituído por outro. O narrador assume uma perspectiva nacional que regia a concepção daquelas fronteiras; os índios não eram considerados cidadãos, eram deserdados da civilização que se construiria ali.

A construção da civilização não poderia ser separada da construção de ruínas. Para a definição da fronteira, as populações indígenas deveriam desaparecer, o que torna os construtores da civilização – bandeirantes, caucheiros, e, por que não?, seringueiros – construtores de ruínas. Para que a superfície da floresta se tornasse pago, apodreceriam, em um outro canto dessa cena, os restos de quem a povoava antes.

Isso nos faz retomar a imagem do lago de Mário de Andrade no seu passeio a um seringal, que iniciou esse capítulo: “A água, refletindo o verde negro destas árvores enormes é de uma profundidade infiel, como se estivesse apodrecendo aos poucos”³⁴⁹. Na superfície, os conflitos estão apaziguados, os caucheiros passaram e dão lugar a um povoamento “civilizado”. Mas no avesso desse quadro, Euclides (o triste poeta pelo avesso) parece ter contribuído com um discurso potente e destruidor, possível, inclusive, na significação da palavra “avesso”: “desviar, afastar, repelir; voltar as costas” – que é o que ele faz com os indígenas.

Nesse momento, é necessário que nos detenhamos nos grupos que Euclides cita, mas encerra: os indígenas. Se, para a delimitação da fronteira, os indígenas não eram levados em consideração, seja pelos peruanos ou pelos brasileiros, Tastevin não encerra esse quadro, pelo contrário, é exatamente para esse quadro encerrado em Euclides que o missionário volta o seu olhar (e os seus ouvidos), pois é através dele que se poderia encontrar um diferencial, um assunto de interesse para a rede dos americanistas.

Quando Euclides nos conta sobre os principais inimigos dos seringueiros, os Cashibo, ele nos traz uma etimologia que explica a ferocidade desse grupo: “Os cashibos têm no próprio nome a legenda de sua ferocidade. *Cashi*, morcego; *bo*, semelhante. Figuradamente:

³⁴⁹ ANDRADE, *O Turista Aprendiz*, 1976, p. 160.

sugadores de sangue”³⁵⁰. Essa etimologia dos cashibo é confirmada por Tastevin:

Contrastando com todos os outros, mais numerosos e mais trabalhadores também, havia os “homens-vampiros” ou kachinaua. Eram esses índios originários de seus irmãos de língua e de totem do Ucayali, os Kachibo, tão célebres na história das Missões do Peru oriental? A coisa é mais do que provável. Kachibo não é mais do que a forma plural de Kachi; o Ucayali é vizinho do Juruá; e é muito natural que os Kachibo, expulsos do Ucayali pelos peles-vermelhas evangelizados, tenham vindo buscar refúgio no Juruá, ainda inexplorado pelos brancos. Nossos Kachinawa seriam portanto os descendentes dos massacradores de missionários e de viajantes que percorreram o Ucayali no século XVIII (TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 128).

Como já comentamos anteriormente³⁵¹, as hipóteses linguísticas de Tastevin são oriundas do “ouvir dizer”. No caso da aproximação entre Cashibo e Kaxinawá, o missionário parece tomar como certo que se trata do mesmo povo em rios diferentes, como já explicitara no artigo “Algumas considerações sobre os índios do Juruá”³⁵². A relação entre “*cashi*” e vampiro aparece também no artigo sobre o rio Muru:

A maioria falava o dialeto Pano e se autodenominavam Huni-kui, “os verdadeiros homens”. Eles se dividiam em vários clãs, ora aliados, ora inimigos; o mais importante deles era o dos kachinaua (os homens vampiro), que povoavam sobretudo os afluentes da margem direita do Médio Muru (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 144-5).

³⁵⁰ CUNHA, “Brasileiros”, 1966, p. 276.

³⁵¹ cf. A seção “As publicações em revistas científicas”, no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”.

³⁵² cf. TASTEVIN, “Quelques considérations sur les indiens du Juruá”, 1919.

E no artigo sobre o Alto Tarauacá: “Fora essas mulheres conquistadas dessas tribos selvagens, os índios mansos se dividem em Kachinawa (vampiros), Yaminawa e Catuquina”³⁵³. Enquanto Euclides assume o “*cashi*” como morcego e apenas num sentido derivado como “sugador de sangue”, Tastevin usa o termo “vampiro” sem qualquer atenuação que esse nome deveria trazer, uma vez que essa palavra possui um sentido bem carregado na sociedade ocidental e, principalmente, na Europa. Em português, esse termo deriva do francês e, provavelmente, é um empréstimo do sérvio ou do húngaro. No verbete “Kaxinawá” do Instituto Socioambiental (ISA), lemos:

Nos primeiros relatos de viajantes na área aparece uma confusão de nomes de etnias que persiste até hoje. Isto porque os nomes não refletiam um consenso entre os denominadores e os denominados. O denominador Pano chama (quase) todos os outros de nawa, e a si mesmo e seus parentes de *huni kuin*. Assim, os Kulina eram chamados de *pisinawa* (“os que fedem”) pelos Kaxinawá, enquanto que os Paranawa chamavam os próprios Kaxinawá de *pisinawa*. O próprio nome Kaxinawá parece ter sido originalmente um insulto. Kaxi significa morcego, canibal, mas pode significar também gente com hábito de andar à noite (LAGROU, Elsje Maria, “Huni Kuin (Kaxinawá)”, disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxinawa/393>>, acesso em: 21/11/2016>.

O problema dos nomes das etnias e da confusão entre denominadores e denominados, que já apareceu nos textos de Tastevin, é abordado pela antropóloga. Ela confirma a relação entre o sufixo kaxi- e a denominação “morcego”, e chega à palavra “canibal”. A aproximação entre “morcego” e “vampiro” ou “canibal” é um recurso que acentua a “ferocidade” desses indígenas, além de denegri-los.

Como nos afirma Sáez no artigo “Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, a atribuição de nomes para os grupos indígenas também era feita através dos apelidos que um

³⁵³ TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 187.

grupo dava a outro, o que implicava, muitas vezes, que determinado grupo passasse a ser chamado pelos colonizadores e pelos colonizados com um etnônimo maledicente:

boa parte desses etnônimos são termos interrogatórios, às vezes marcadamente interrogatórios: “povo bosta”, “povo vampiro”, “povo de ladrões”. Isso nada tem de excepcional no universo dos etnônimos em qualquer rumo do planeta, mas os agentes coloniais têm mostrado certo prazer em etiquetar os povos com os insultos que uns dedicavam aos outros, e não podia ser de outro modo na medida em que a colonização sempre avançou pelas frestas que lhe fornecia a hostilidade entre os colonizados. Os etnógrafos somaram-se acriticamente a esse hábito, favorecido também pelas suas fraquezas de método: uso corriqueiro de traduções improvisadas, atenção escassa à transcrição detalhada dos nomes ou ao seu contexto. Isso multiplicava, serializava e fazia mais insidiosa essa etnomaledicência: assim, Sharanahua (povo bom) podia tornar-se Saranhua (povo de um determinado tipo de abelha, ou, em definitiva, “abelhudo”). Mais do que ruído, a proliferação de nomes era, assim, o rumor da malignidade local, que os cientistas consagravam com solenidade. No melhor dos casos, ou seja, quando o nome carecesse de conotações muito negativas e fosse aceito pelos interessados, tratava-se, todavia, de etnônimos “dados por outros” e, assim, essencialmente falsos (SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 154).

O etnônimo Kaxinawá parece se incluir nessa etnomaledicência mencionada por Sáez. A significação de “morcego” para a palavra “kaxi” foi frequentemente tomada de maneira figurativa, uma vez que a partir da tradução de “morcego”, pode-se derivar para sentidos de “chupador de sangue”, “vampiro”, “canibal” e tantos outros significados que a palavra “morcego” pode receber em outras línguas. Contrapondo-se a essa heterodesignação – em que outros atribuem um nome a um povo – temos o recurso da autodesignação, em que um povo escolhe o

nome através do qual quer ser chamado: “A etnologia Pano forneceu bons exemplos desse recurso, sendo o mais conhecido de todos eles o ‘Huni Kuin’, ‘gente verdadeira’, a autodesignação que no último trecho do século XX passou a substituir quase por completo o nome ‘Kaxinawá’” (gente-morcego)³⁵⁴.

Enquanto Euclides não vai adiante na comparação kaxinawa-animal, por motivos que já explicitamos aqui, mesmo que Tastevin documente o etnônimo “Huni Kuin” (por vezes o missionário toma os Huni Kuin como parte dos Kaxinawá), ele segue pela vereda kaxinawa-vampiro e parece usá-la como uma justificativa etimológica para um assunto que aborda em quatro artigos diferentes: o endocanibalismo indígena. Vejamos como esse assunto aparece em três³⁵⁵ textos de Tastevin: “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, publicado em 1925 na revista *Annales Apostoliques*, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes kachinawá”, também de 1925, publicado na revista *La Géographie*, e “O Alto-Tarauacá”, de 1926, publicado na *La Géographie*.

5.4.1 Os comedores de cadáveres

Se é necessário amor para ser pastor de ovelhas que comem no prado e bebem no rio, que amor será necessário para ser pastor de ovelhas, que talvez comem os pastores e lhes bebem o sangue?
Antonio Vieira, *Sermão do Espírito Santo*

Através da comparação da descrição do ritual do endocanibalismo nos três artigos mencionados, poderemos verificar em que medida o uso da linguagem é afetado pela política editorial de Tastevin. Conforme afirmamos antes, a seleção de informações para publicação deve ser lida não somente como uma disposição de dados no papel, mas como

³⁵⁴ SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 155.

³⁵⁵ Tastevin descreve o mesmo ritual no artigo “A necrophagia nos Cachinauas”, publicado em 1925, na revista *O Missionário*, de Tefé (ano V, n.1). Infelizmente, não tivemos acesso a esse artigo, de maneira que não poderemos utilizá-lo em nossa análise.

Tastevin dissemina por seus textos uma espécie de atravessamento superficial de uma paisagem em ruínas.

O “problema” do canibalismo, em suas diversas formas, é corrente na prosa dos missionários que atuaram entre os indígenas desde o início das missões na América. Antônio Vieira se detém sobre esse assunto, bem como José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. O costume, segundo os colonizadores, é repulsivo e permanece sujeito à incompreensão. Como um homem pode comer a carne de um outro homem? Mas o caso é que não se trata, simplesmente, de um homem comendo outro homem:

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m’a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?” Mordeu-a então, e disse: “*Jauára ichê*. Sou um jaguar. Está gostoso.” Retirei-me dele, à vista disto (HANS STADEN, apud VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, 2002, p. 255).

Pela citação acima, vemos que esse ato de devoração não poderia ser tomado *tout court* como um ato canibal, pois a relação entre Cunhambebe, o devorador, e o devorado não era de semelhança, mas de diferença. Aos olhos de Hans Staden, Cunhambebe comia um semelhante, mas para o devorador, ele comia o outro como uma onça comeria ele mesmo. Ou, se retomarmos a epígrafe de Vieira (e podemos ainda lembrar do argumento de Sloterdijk, que vimos em “A decadência”, neste mesmo capítulo), haveria uma diferença de espécie entre pastores e ovelhas; mas se o cristianismo toma o outro a ser dominado como um animal dócil, a ovelha, talvez fosse pertinente ponderar que esse outro não se veria como uma ovelha, mas como um animal caçador, um jaguar, de maneira que a relação entre pastor e rebanho não poderia jamais ser tão pacífica como essa metáfora pretende fazer parecer. No caso do exocanibalismo, ou da antropofagia, talvez seja mais fácil reconhecer a relação de alteridade entre devorador e devorado. Mas, no caso do endocanibalismo, que é um outro tipo de antropofagia, como compreender a diferença entre devorador e devorado, uma vez que, à princípio, eles eram parte de um mesmo grupo?

A primeira diferença entre exo e endocanibalismo está na “origem” da carne a ser comida. Enquanto o exocanibalismo era uma “forma perfeita e acabada da vingança, vindo coroar o sistema ritual de captura, cativo e execução dos inimigos”³⁵⁶, o endocanibalismo era a devoração ritual de um morto da própria aldeia. Alfred Métraux, em *Rites de deuil et formes d’enterrement*, afirma que “a intenção daqueles que praticam esse tratamento funerário raramente é indicada em suas fontes”³⁵⁷:

O endocanibalismo, quer dizer, o fato de devorar ritualmente os corpos dos parentes mortos, era uma prática comum em várias tribos das Guianas e da bacia do Amazonas. Um mapa da distribuição desse costume foi elaborado por Linné³⁵⁸ (1929). Mas esse último não precisa as suas modalidades exatas e inclui tribos que nunca adotaram esse tratamento funerário. Com base em fontes muito duvidosas, Linné cita toda sorte de histórias extravagantes, sobre mães que comiam os seus filhos e pessoas que matavam e depois devoravam os parentes mais idosos. Não existe qualquer exemplo que prove que os Xavante, os Botocudo, os Tupinambá ou os Chiriguano tenham praticado o endocanibalismo, seja de uma forma ou de outra (MÉTRAUX, *Écrits d’Amazonie*, 2012, p. 385 – tradução nossa³⁵⁹).

³⁵⁶ VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 252.

³⁵⁷ No original: “L’intention de ceux qui pratiquent ce traitement funéraire est rarement indiquée dans les sources” (MÉTRAUX, *Écrits d’Amazonie*, 2013, p. 385).

³⁵⁸ Sigvald Linné (1899-1986), arqueólogo e etnógrafo sueco.

³⁵⁹ No original: “L’endo-cannibalisme, c’est-à-dire le fait de dévorer rituellement les corps des parents morts, était une pratique commune à de nombreuses tribus des Guyanes et du bassin de l’Amazone. Une carte de la distribution de cette coutume fut élaborée par Linné (1929). Mais ce dernier n’en précise pas les modalités exactes et inclut des tribus qui n’ont jamais adopté ce traitement funéraire. À partir de sources très douteuses, Linné cite toutes sortes d’histoires extravagantes, à propos de mères qui mangeaient leurs enfants et de gens qui tuaient puis dévoraient ses parents âgés. Il n’existe par exemple aucune preuve que les Shavante, les Botocudo, les Tupinamba ou les Chiriguano aient jamais pratiqué l’endocannibalisme sous une forme ou sous une autre” (MÉTRAUX, *Écrits d’Amazonie*, 2013, p. 385).

Conforme nos atesta Métraux, as fontes para determinação desse costume entre os povos indígenas, desde Linné, são bastante duvidosas³⁶⁰. Temos, de início, que o endocanibalismo não envolve a guerra entre povos; é um tratamento funerário, respeitoso e ordenado que visava sobretudo a destruição do cadáver: “porque dizem que é triste cousa morrer e ser fedorento e comido de bichos”³⁶¹.

O artigo “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, como o próprio título já deixa explícito, tem a sua temática totalmente voltada para o endocanibalismo, enquanto que em “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes kachinawá” e em “O Alto-Tarauacá” – artigos sobre os quais já comentamos anteriormente – esse assunto aparece cerceado por uma contextualização da ocupação nesses dois rios; o artigo “Os Kachinawa comedores de cadáveres”, publicado na *Annales Apostholiques*, não é dividido em tópicos, embora seus parágrafos iniciais façam considerações sobre os nomes dos povos indígenas, tal como os outros dois artigos aqui em questão.

A primeira coisa a se considerar é em relação ao testemunho de Tastevin sobre esse ritual. No artigo “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, lemos:

Mais do que qualquer outro clã de seus irmãos de língua, eles conservaram certos costumes ancestrais, e em particular a necrofagia, que os condena a comer o cadáver de seus defuntos. “Condenar” é um modo de dizer, já que eles fazem disso um regalo ao mesmo tempo que uma cerimônia religiosa. Sob a pressão dos cristãos que se esforçam para assimilá-los, algumas aldeias Kachinawa, em particular as do rio Muru e do Tarauacá, parecem já ter abandonado esse costume. Mas as quatro aldeias do Alto-Jordão e as do Furnaia, afluente do Embira, ainda são fiéis a ele. Há cerca de vinte anos, algumas aldeias do Muru se contentavam em moquear seus mortos: era um espetáculo extremamente humilhante

³⁶⁰ Sobre a diversidade dos tratamentos funerários na Amazônia, cf. Chaumeil Jean-Pierre. Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 83, 1997. pp. 83-110. Disponível em: <www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1997_num_83_1_1672>. Acesso em dezembro de 2016.

³⁶¹ CARDIM 1584:114, apud VIVEIROS DE CASTRO, “A inconstância da alma selvagem”, 2002, p. 231.

(TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 128).

Fica marcado, desde o início do artigo, o uso do vocabulário religioso. O próprio título é sugestivo, pois chama a atenção dos leitores para esse costume, colocando sobre esse grupo étnico uma máscara de selvageria exótica. Mesmo que haja uma argumentação que reduza o peso da palavra “condenação” nesse contexto, o missionário não deixa de usá-la. Os cristãos se esforçavam para assimilar os índios, fazendo-lhes abandonar esses costumes bárbaros; com efeito, algumas aldeias já não eram mais fiéis a eles – usar o termo “fiel” aqui é uma forma de tomar a necrofagia como uma espécie de prática religiosa, ou seja, os índios acreditavam em alguma coisa e a assimilação cristã passaria pela substituição de uma fé por outra. Se lembrarmos dos argumentos sobre o problema da crença entre os indígenas de Antônio Vieira, no “Sermão do Espírito Santo”, e de Viveiros de Castro, em “A inconstância da alma selvagem”, podemos subentender que, aqui, o problema da assimilação não seria a crença dos indígenas em qualquer coisa ou a sua falta de crença: era possível substituir uma fé por outra e nas localidades em que a assimilação ainda não ocorrera, os missionários deveriam estar mais presentes.

Entre as aldeias que abandonaram esse costume, estão as do Muru e do Tarauacá, justamente as aldeias sobre as quais Tastevin escreveria seus artigos para a revista *La Géographie*, neles mencionando o mesmo costume. Ele mesmo afirma que há vinte anos, ou seja, antes que estivesse presente nessas aldeias, os mortos no Muru eram moqueados. Um trecho do artigo publicado na *Annales Apostoliques* contribui para subsidiar a nossa impressão de que o missionário não viu nenhum ritual de endocanibalismo:

É preciso ter o coração endurecido, e os olhos acostumados a ver defumarem macacos sobre o moquém, para poder suportar um espetáculo tão repugnante... nossos Índios do Alto-Jordão são muito mais civilizados, e não corremos o risco, em sua companhia, de assistir a cenas tão degradantes (TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 128).

Aparentemente, o endocanibalismo não foi testemunhado e, novamente, Tastevin lança a comparação com o macaco, tal qual vimos quando ele comenta que os indígenas eram abatidos como macacos, mas não houve o rebaixamento de comer carne indígena.

Todas essas considerações nos levam a crer que Tastevin não esteve presente em cerimônias desse tipo. A questão aqui não é saber se o testemunho do missionário é “baseado em fatos reais” ou não. Isso nos parece confirmar o que já foi dito em outras seções, a respeito de informações provenientes do “ouvir dizer”. Mas se Tastevin não esteve presente em cerimônias desse tipo, qual a razão para noticiá-las em quatro artigos diferentes? Para refletirmos sobre essa questão, analisemos primeiro como esse ritual é descrito.

Vejamos as descrições que aparecem no artigo sobre o rio Muru:

Será que era para livrar-se dela [a sombra do corpo] que os Kachinaua comiam os seus mortos? Um índio afirmou-me isto: o corpo sendo comido, a sombra fugia para o ocidente, no país³⁶² de Kuma e Inka. Mas outro deles me disse que não era nada disso. Só eram comidas, aliás, pessoas queridas, e nunca um estrangeiro, nem muito menos um inimigo. Em 1898, no Iboyassú, uma jovem mulher de chefe, que morreu grávida, ficou três dias sobre um moquém, depois do que um feiticeiro-médico dividiu o corpo em pedaços e obrigou todo mundo a comê-los. A terra em que estava o moquém permaneceu muito tempo molhada pela gordura da vítima... No ano seguinte devorou-se uma pobre tuberculosa que não tinha nada além dos ossos. Todo mundo está de acordo que depois dessas horríveis refeições os Kachinaua exalam de longe um fedor insuportável, o que fez com que os Paranaua lhes aplicassem o apelido de Pichinaua, os fedorentos, reservado aos Kurina pelos Kachinaua (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 170).

³⁶² Novamente vemos a tradução de “*pays*” por “país”. Entendemos aqui que através da necrofagia, a sombra dos mortos não ocuparia mais o pago dos vivos, fugindo para um pago que era exclusivo dos mortos e de personagens míticas, como Kuma e Inka.

Nesse trecho, o missionário apresenta uma possível razão para a necrofagia. Se os mortos não fossem comidos, eles habitariam o mesmo pago dos vivos. Outro indígena teria afirmado que a necrofagia aconteceria apenas entre os parentes e não se comeria um estrangeiro ou um inimigo. A questão parece estar ligada à ocupação – uma vez morto, a sombra de um ocupante de um pago deveria ocupar o pago dos mortos e essa situação não se aplicaria a um inimigo ou um estrangeiro, talvez porque a sua sombra não ficaria entre aqueles que não fossem seus parentes, ou a sua sombra não ficaria em um pago que não ocupasse anteriormente. Nesse sentido, a comparação entre comer um macaco e comer uma pessoa é invalidada, já que a sombra do macaco provavelmente iria assombrar seus parentes macacos, em outro pago. Fica invalidada também a possibilidade de os Kaxinawá moquearem a carne dos inimigos (os seringueiros? os caucheiros? os missionários? outros grupos étnicos?), pois a sombra do inimigo fugiria para junto de seus parentes.

Cabe lembrar aqui do artigo “O ‘Riozinho da Liberdade’”, de 1928, em que Tastevin conta que um índio Waninaua (ou Katukina?) afirmou que eles faziam banquetes com seus inimigos Kulina (e que os Kulina, se tivessem sido consultados a esse respeito, provavelmente, teriam contado outra versão dessa história³⁶³). Os informantes do artigo sobre o rio Muru contam sobre histórias acontecidas muitos anos antes; ao mesmo tempo, essas histórias vêm recheadas de detalhes, como a terra molhada de gordura, a jovem grávida, ou a mulher tuberculosa. No artigo sobre o riozinho da Liberdade, Tastevin parece não outorgar aos testemunhos de seus informantes um valor de verdade; aqui a situação não recebe tal tratamento, apesar de vir marcada pelo “ouvir dizer”.

As diferenças de vocabulário são expressivas. Enquanto no artigo “Os Kachinawas comedores de cadáveres” utilizam-se termos como “condenação” e “fiéis”, aqui o “feiticeiro-médico” “obriga” as pessoas a comerem o cadáver. A utilização do verbo “obrigar” sugere que as pessoas não desejavam comê-lo, mas o comeram porque uma pessoa mais poderosa as forçou a fazê-lo. A expressão “médico-feiticeiro” marca a proeminência dessa pessoa sobre as outras, uma vez que ela possuía a capacidade de curar, mas também de praticar feitiçaria, causar doenças. No artigo anterior, as pessoas se regalavam com a cerimônia

³⁶³ Cf. TASTEVIN, “O ‘Riozinho da Liberdade’”, 1928, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 233-4. Ou cf. a seção “As publicações em revistas científicas”, no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”.

religiosa, o que nos induz a pensar que haveria um deleite nesse tipo de refeição. Mas aqui, a própria explicitação de quem comiam – uma jovem grávida e uma pobre tuberculosa – tende a ressaltar o verbo “obrigar” e a imprimir nesse contexto uma atmosfera repulsiva.

Por enquanto, temos que no artigo “Os Kachinawas comedores de cadáveres” os indígenas eram condenados, mas tinham prazer nos seus ritos fúnebres. No artigo do rio Muru, os indígenas eram obrigados a comer os seus mortos por um médico-feiticeiro. Porém, no parágrafo seguinte, lemos:

Hoje, graças à energia dos cristãos, parece que esses costumes desapareceram. Foi preciso lutar muito para convencer os índios. Eles foram vistos à noite desenterrando cadáveres que os haviam obrigado a confiar à terra durante o dia. Foi preciso colocar guardas nas sepulturas dos índios em certos pontos do Iboyassú (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 170).

Mesmo em uma revista científica, eis que os cristãos aparecem como extirpadores desses costumes bárbaros. E, se no parágrafo anterior a obrigação era ressaltada, o que talvez fizesse os leitores se lamentarem por aqueles pobres bárbaros, aqui vemos que essa obrigação era algo mais complexo, pois o seu abandono poderia levar à exumação dos mortos.

No artigo sobre o alto Tarauacá, Tastevin não conta quem o informou sobre a necrofagia. A descrição do ritual aparece depois de uma explanação sobre as plantas medicinais utilizadas pelos Kachinawá:

Apesar de todos estes remédios, às vezes os índios morrem. Os outros índios mansos enterram os seus mortos depois de quebrar tudo o que lhes pertenceu, mas os Kachinawa de Felizardo comem os seus e não têm vergonha disso. O morto é atado com cordel, as pernas dobradas sobre o torso, e introduzido dentro de um caldeirão que é coberto com outro vaso. Na caída da noite, acende-se uma fogueira onde o cadáver cozinha durante três horas no seu próprio suco. É uma cerimônia lúgubre, durante a qual cada um se esforça em mostrar o máximo possível a sua dor. Depois

disso, destampa-se o caldeirão e os pedaços são repartidos. Só um pequeno membro é reservado para o esposo ou para a esposa do defunto, e não é seguramente aquele que seria escolhido. Mas o pudor tem as suas exigências, mesmo entre os selvagens, e é preciso que o viúvo ou a viúva se contente com isso. Todos os ossos são recolhidos com cuidado e devolvidos aos parentes que os torram, pulverizam e misturam neste estado à bebida de milho ou de amendoim para serem consumidos por toda a tribo. Ninguém tem o direito de recusar, nem mesmo aqueles que foram batizados e criados, quando novos, por cristãos. Eles seriam mortos como traidores da raça e da religião ou seriam obrigados a deixar a tribo (TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niyemi Campanário, p. 193-194).

A descrição do ritual começa com a separação entre os kaxinawá mansos e os de Felizardo³⁶⁴. Aparentemente, tanto os mansos como os de Felizardo quebravam tudo o que pertenceu ao finado, e isso leva Tastevin a considerar sobre os problemas da herança e da acumulação entre os indígenas (falaremos sobre isso mais adiante). Não há acanhamento em se comer os mortos – o que antes era uma condenação e um regalo cerimonioso, ou uma obrigação, aqui se torna uma ação da qual os índios “n’en ont pas honte”. A cerimônia ganha os detalhes da

³⁶⁴ O cearense Felizardo Avelino de Cerqueira (1886-1961) chegou como seringueiro aos rios Envira e Tarauacá em 1904. Personagem fundamental na relação entre indígenas e colonizadores, foi apelidado de “catequista de índios”. Trabalhou como funcionário da Comissão de Obras Federais, “tendo por atribuições a ‘fiscalização e o ‘policimento’ dos índios” (...). As ações oficiais de ‘catequese’, promovidas por meio de iniciativas articuladas por Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira, foram concebidas e postas em prática sobre uma extensa rede de relações interétnicas, preexistente à chegada dos caucheiros e seringueiros, que persistia, apesar dos substanciais rearranjos territoriais e sociais pelos quais haviam passado os vários grupos indígenas em decorrência das ‘correrias’ e da implantação da empresa seringalista sobre seus antigos territórios” (IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*, 2010, p. 274). A referência de Tastevin aos “kaxinawá de Felizardo” diz respeito ao hábito que o cearense tinha de marcar as suas iniciais (FC) no braço dos indígenas por ele “amansados”. Para mais informações sobre essa personagem, conferir o supracitado livro de Marcelo Piedrafita Iglesias.

sua execução, com a descrição das painelas e os cantos fúnebres que entoam o cozimento ritual. Não sabemos quem reparte o morto, tampouco há detalhes de quem o morto seja, o que dá ao texto um aspecto mais genérico. O autor, inclusive, deixa de lado o seu pudor e se permite ironizar a situação, afirmando que a selvageria não é tão selvagem a ponto de que o esposo ou a esposa recebessem as partes íntimas do cadáver. Talvez porque a cerimônia seja descrita de maneira impessoal, sem nomeação das personagens que a protagonizam, o missionário se dê a liberdade de quebrar o tom lúgubre do trecho com essa observação.

Não contentes em comer os mortos, os indígenas também os bebiam, misturando suas cinzas à caçuma. Não era possível recusar o corpo, nem a bebida – não era direito (imagina-se daí um protocolo de ordens a serem obedecidas na cerimônia, ou seja, não era um banquete orgástico desordenado, como vemos em *El Entenado*, de Saer, por exemplo³⁶⁵). Nem mesmo os batizados poderiam recusar beber e comer o morto. Enquanto os cristãos ingerem o corpo de apenas uma pessoa, Cristo, através da transubstanciação do pão e do vinho em carne e sangue, os Kaxinawá não fazem a transubstanciação e devoram seus mortos sem desordem.

A descrição do mesmo ritual em “Os Kachinawas comedores de cadáveres” é mais detalhada:

Quanto aos Kachinawa, eles adotaram um sistema mais radical: eles comem o cadáver.

Mal expirou, e destruída a sua herança, o grande Feiticeiro se apodera dele e, com a ajuda de seus acólitos, amarra-o fortemente, os joelhos dobrados sobre o torso e os braços abraçando os joelhos. Enquanto isso, outros preparam uma fogueira delimitada por três varas amarradas no topo formando uma pirâmide. O cadáver é colocado em um grande vaso em forma de panela, sem água. Uma outra panela mais aberta repousa sobre a

³⁶⁵ O romance *El Entenado*, de Juan José Saer, publicado em 1983, conta a história de um grumete que viveu entre índios durante dez anos. Nesse período, o grumete teria testemunhado rituais de orgia canibal, em que os indígenas devoravam seus prisioneiros, ou seja, seriam rituais de exocanibalismo. Na ficção de Saer, esses rituais combinavam uma mistura enlouquecedora de sexo, carne humana e embriaguez, da qual todos os membros da aldeia participavam (cf. SAER, Juan José. *El Entenado*, 2010).

primeira e forma uma tampa. Os frutos dos mamoeiros do defunto formam um cinturão verde e saliente em volta do recipiente. Desde o cair da noite o fogo crepita e o cozimento começa. Todos os rostos e corpos são pintados de vermelho, as sobranceiras raspadas, verdadeiras figuras de demônios. Choram, soluçam, cantam elegias, bradam sua própria desgraça, gabam as virtudes incomparáveis do defunto. Eis um que avança, soluçando, balançando a cabeça, apontando com o indicador a panela onde seu parente é cozinhado: “Oh! Tu, tu, tu, que eras meu irmão, que eras meu irmão!” (...) Pobre humanidade!... O cozimento dura cerca de três horas, sob um fogo do inferno. Pode-se dizer então que todos os micróbios foram cozinhados...

Isso me lembra que um dia, num acampamento dos Kachinawa, trouxeram uma anta, morta havia três dias, muito longe na floresta, e que uma chuva torrencial havia impedido de ir buscar antes. O fedor da carne estava insuportável. “Vão comer isso?”, disse ao cacique. “Certamente! Nunca comeu carne podre?”. “Creio que não!” “Pois! Coma e verá como é bom!”. Eu comi: a carne foi cozinhada em água e sem sal; estava detestável! Mas durante a noite, o restante foi moqueado sobre grelhas de madeira; o cheiro de podre desapareceu com o ressecamento da carne, a fumaça substituiu o sal, e no dia seguinte achei que estava quase bom!

Não sei dizer se a carne de Kachinawa é tão boa como a da anta. Isso deve depender em grande parte da doença ou do acidente que fez fugir o “espírito dos olhos” do defunto (TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 132-133).

Mesmo que o morto ou os participantes da cerimônia não sejam identificados, o vocabulário é marcadamente mais expressivo: os rostos pintados de vermelho, sobranceiras raspadas, figuras do demônio, fogo do inferno – nenhuma dessas descrições apareceu nos textos anteriores, a não ser o canto lúgubre que embala o cozimento. Exagera-se propositadamente a visão selvagem e pecaminosa do ritual; e, com efeito, devemos tomar essas expressões como exagero, uma vez que, ao

que tudo indica, o missionário só conhece essas histórias do “ouvir dizer”, o que nos faz perguntar as razões pelas quais tais detalhes teriam sido omitidos nos outros textos. Como se trata de uma publicação religiosa, ressalta-se o lado religioso da questão, assemelhando a descrição do ritual a uma descrição do inferno, uma visão de uma cerimônia desconcertante na qual os indígenas se regalavam.

A sequência argumentativa do trecho que citamos é intrigante, pois depois de descrever uma cerimônia fúnebre através de um vocabulário exotizante, Tastevin prossegue com uma anedota sobre carne podre. Seria uma conjectura sobre a palatabilidade da carne Kaxinawá? Se até a carne da anta, que estava podre, ficou quase boa, uma vez que os micróbios tivessem sido cozinhados, a carne indígena poderia também ser (quase) boa. Ou, os Kaxinawá comiam carne humana pelo sabor?

A justaposição desses episódios – um proveniente do exagero sobreposto a um caso sobre o qual se ouviu dizer e outro proveniente de uma lembrança – é sugestiva, mas não é explorada pelo missionário. Novamente, ele está reduzido às suas lembranças³⁶⁶, tal como fez suas lembranças dos Alpes se sobreporem às montanhas azuis de Contamana. É uma contiguidade estranha entre dois episódios, que também pode ser lida como um anacoluto. Sem qualquer explicação mais aprofundada sobre a relação entre os dois, Tastevin continua:

Em todo caso, todo mundo é obrigado de comungar no banquete fúnebre. Um único pedaço – um pedaço especial – é reservado para esposa ou o marido. Os demais convivas servem-se segundo sua preferência: um leva a cabeça para comer o tutano e as bochechas, sobretudo os olhos, um outro prefere as entranhas; o fígado é bastante procurado. E a refeição dura enquanto o último pedaço não tiver sido consumido. Mas é um festim sem alegria, regado de choro e de soluços. Os ossos são recolhidos piedosamente, e entregues até o último pedaço aos parentes. Estes o calcinam, reduzindo-os a pó, que misturam à

³⁶⁶ E podemos retomar aqui o comentário de Tastevin quando perdeu suas notas num naufrágio: “Estou reduzido às minhas lembranças, porque na descida, desencorajado e doente, não tive coragem de recomençar o mesmo trabalho” (TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 174).

bebida de milho e ao caldo de amendoim. Dançam durante um dia e uma noite bebendo essa beberagem sagrada. E no dia seguinte a vida ordinária é retomada. A viúva acha imediatamente um marido, e o viúvo trata de substituir a defunta (TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 133).

Temos, de novo, a ironia que vimos no artigo do alto Tarauacá sobre o “pedaço especial” para o cônjuge do cadáver cozinhado. Só que aqui, podemos inferir que as partes íntimas seriam dadas ao cônjuge, enquanto no outro artigo o padre imprime um certo pudor na repartição do corpo. Qual seria a necessidade, ou a importância dessa mudança? Por enquanto, só podemos deduzir que, nesse artigo da *Annales Aposthologiques*, o missionário propositadamente quer fazer o máximo de associações possíveis para exagerar o tom bizarro do ritual. Na leitura, associam-se o cozimento da carne dos mortos ao cozimento da carne de anta podre; e mesmo as partes do corpo são descritas para provocar no leitor uma ojeriza à situação: não se fala dos músculos, mas dos olhos, das entranhas, do fígado, do cérebro...

Ainda sobre o mesmo ritual, temos o trecho que aparece em “O rio Muru”:

Outras tribos Kachinaua, em vez de moquear os seus mortos, amarram os cadáveres na posição de um feto, e o colocam num vaso que é fechado com uma tampa. Ergue-se uma fogueira em volta e sobre a marmitta e durante este cozimento, que dura até o meio da noite, dança-se e cantam-se canções de luto. Depois disso, o feiticeiro reparte o alimento sagrado, e cada um vai comer num canto retirado, chorando o defunto, ou a triste sina da humanidade. Quanto mais se geme e se chora, mais se espera apaziguar a sombra do morto. O sofrimento que se tem é medido pelo comprimento do ranho que está pendurado no nariz (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 170).

Lemos praticamente as mesmas informações dos trechos já comentados: a logística do cozimento do defunto, a repartição do corpo,

a choradeira que acompanha todo o ritual. Se, em “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, o banquete era fúnebre, mas os índios se regalavam, aqui, o aspecto lúgubre e solitário da cerimônia é destacado, e as pessoas choram, talvez não só pelo defunto, mas por toda a humanidade e pela própria humanidade, o que, para o autor, entra em conflito com um ritual tão mórbido.

Essa análise dos textos de Tastevin sobre o endocanibalismo levantam (pelo menos) três questões que é necessário entender melhor: a primeira é a associação entre endocanibalismo e eucaristia, sugerida principalmente em “Os Kachinawas comedores de cadáveres”. A segunda é a relação entre o ritual endocanibal e o etnônimo Kaxinawá. A terceira é a destruição da herança. Vejamos, então, por partes, como essas questões promovem uma série de reflexões sobre a prosa tasteviniana.

Se tivemos algum pudor em associar a comunhão da eucaristia ao banquete fúnebre dos Kaxinawá, Tastevin não teve. Todos são obrigados a comungar do morto. Ainda que o verbo “comungar”, utilizado em “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, possa ter a acepção de “partilhar” ou “dividir”, seu uso é marcadamente religioso. Seria um desejo deliberado de chocar o seu público? Seria uma forma de demonstrar que assim como os indígenas partilhavam o corpo dos seus mortos, poderiam partilhar o corpo de Cristo?

A metáfora do matar e comer como evangelização já foi explorada por vários autores, entre eles, Antônio Vieira. No *Sermão do Espírito Santo*, Vieira conta que São Pedro orava na Cidade de Jope quando viu o céu se abrir como um grande lençol “suspendido por quatro pontas, e no fundo dele uma multidão confusa de feras, de serpentes, de aves de rapina e de todos os outros animais silvestres, bravos, asquerosos e peçonhentos, que na Lei Velha se chamavam imundos”³⁶⁷. Uma voz, então, lhe disse: “*Surge, Petre, occide et manduca*: Eis, Pedro, matai e comei”³⁶⁸. Vieira argumenta que as palavras ouvidas por Pedro mais obscureciam do que aclaravam aquela visão. Posteriormente, o apóstolo compreendeu que as nações bárbaras eram aquelas feras – para essas nações, a estratégia de assimilação era matar e comer:

³⁶⁷ VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 436.

³⁶⁸ VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 436

Mas se aqueles animais significavam as nações dos gentios, e estas nações queria Deus que S. Pedro as ensinasse e convertesse, como lhe manda que as mate e que as coma? Por isso mesmo; porque o modo de converter feras em homens, é matando-as e comendo-as, e não há coisa mais parecida ao ensinar e doutrinar que o matar e o comer. Para uma fera se converter em homem há de deixar de ser o que era e começar a ser o que não era, e tudo isto se faz matando-a e comendo-a: matando-a, deixa de ser o que era, porque, morta, já não é fera; comendo-a, começa a ser o que não era, porque, comida, já é homem. E porque Deus queria que S. Pedro convertesse em homens, e homens fiéis, todas aquelas feras que lhe mostrava, por isso a voz do céu lhe dizia que as matasse e as comesse: *Occide et manduca* – querendo-lhe dizer que as ensinasse e doutrinasse, porque o ensinar e doutrinar havia de fazer nelas os mesmos efeitos que o matar e o comer (VIEIRA, *Sermão do Espírito Santo*, 2000, p. 436).

Como já vimos, a devoração permanece em tensão na superfície do artigo “Os Kachinawas comedores de cadáveres”. É preciso transformar os selvagens em outra coisa, e as pistas dessa missão evangélica já estão dispostas: assim como os índios assimilavam os seus mortos, deve-se assimilá-los, e o cristianismo também tem o seu ritual de assimilação, a eucaristia.

Assemelhar um ritual ao outro é uma forma de matar e comer: assimilando os indígenas, eles deixam de ser os bárbaros que eram e começam a ser o que não eram – como nos diz Antelo, “a civilização é prenhe de práticas canibais. Em outras palavras, o canibalismo é a tradução mais acabada daquilo que entendemos como civilização”³⁶⁹. Civilizar os indígenas, ou assimilá-los, seria, também, uma atitude canibal; mas observemos que o canibalismo, nesse caso, é atenuado pelo próprio cristianismo de Tastevin, uma vez que o missionário já utilizara da máxima “somos todos irmãos” entre os indígenas, como lemos no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”: sentado na rede imunda, ele conta a criação não como Einstein contaria, mas como era contada no

³⁶⁹ ANTELO, “Canibalismo e diferença”, 1998, p. 70.

Gênesis: “a formação do homem, de um só homem, pai de todas as nações, o que nos torna a todos irmãos”³⁷⁰.

Se somos todos irmãos, assimilar um indígena através do cristianismo não seria um ato de canibalismo, no sentido de devorar um outro, mas um ato de endocanibalismo, uma vez que se assimilava um irmão, um parente. Nesse sentido, além da aproximação entre o endocanibalismo e a eucaristia, o endocanibalismo pode ter sido explorado por Tastevin também por se assemelhar a uma assimilação que ele mesmo tentava fazer através da evangelização. Mesmo que o discurso do padre não consiga omitir completamente o seu estranhamento e as suas dificuldades no trato com os indígenas, ainda sim, ele tenta atuar entre eles como um irmão.

Podemos retomar os argumentos de Sloterdijk sobre os parques humanos: a conjectura que fizemos sobre a semelhança entre o pastor e o seu rebanho, que o padre tenta forçar no seu discurso, seria um sofisma. Nesses casos – o do pastor e seu rebanho, o do padre e seus potenciais fiéis, o endocanibalismo e o canibalismo – o que parece se ressaltar, para além das nuances que cada caso carrega em si, é qual o tipo de relação de semelhança ou de diferença se estabelecerá. Os pastores e os rebanhos são da mesma espécie? Padre e fiéis são irmãos? Devorar um parente é devorar o mesmo ou o outro? Devorar o inimigo é um homem devorando outro homem ou um bicho devorando um homem?

As respostas a essas perguntas se complicam ainda mais, já que os discursos que sustentam essas relações também sofismam em torno delas. A dominação vem atrelada a uma série de equívocos (voluntários ou não) que tentam mascarar-la caracterizando-a como uma assimilação. Nesse sentido, ao explorar o endocanibalismo, Tastevin ratifica o etnônimo que os Kaxinawá receberam de seus inimigos e, assim, vemos a questão dos etnônimos, de novo, emergir. O antropólogo Oscar Calávia Sáez faz uma relação entre nomear e assimilar, que é pertinente aqui:

Embora indiscutivelmente “nomes”, os etnônimos apontam para um valor da nominação que está nas antípodas daquele apresentado no relato bíblico, no Gênesis, quando Yaveh apresenta ao Homem todos os seres criados para que lhes outorgue um

³⁷⁰ TASTEVIN, “Entre os índios do Alto Juruá”, 1924, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 115.

nome. Lá, a nomenclatura do criado contrasta com a existência de um deus criador que se dá a conhecer (mais tarde, no Êxodo) por uma expressão pronominal, “é quem é”. Negando-se a ser nominado, o deus pretende eludir toda determinação, ou pretende acumulá-las todas. Nessa pragmática bíblica do nome, nominar equivale a domesticar e dominar, daí também a diminuir: o inominável é, em proporção inversa, poderoso.

No caso que se ocupa aqui, dá-se o contrário: o nome é uma potência que escapa às determinações, e acontece assim pela sua proliferação, pela sua irredutibilidade à extensão (SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 164).

O endocanibalismo Kaxinawá está relacionado ao etnônimo Kaxinawá – ao receberem esse etnônimo, os Huni Kuin (é impossível medir aqui quem seriam, para Tastevin, os Huni Kuin ou se todos os Huni Kuin teriam sido apelidados de Kaxinawá) foram dominados por aqueles que os denominavam e diminuídos segundo um costume que teriam praticado. O próprio Tastevin, em suas tentativas de “domesticação” ou “redução” desse povo, precisa atribuir-lhes um etnônimo. Mesmo que não escape da proliferação de nomes e, ainda que sem querer, aumente o ruído dos etnônimos, a infinidade de nomes que descreve e os meandros das famílias e grupos que se dispersam em sua prosa são ecos de uma atitude bíblica e colonial de nominar (e denominar, e tomar para si).

Mesmo o uso do verbo “assimilar” pode ser tomado nesse sentido, como “converter”, “fazer semelhante”, mas também como “absorver”. Lembremos aqui do jogo que Derrida propõe sobre o discurso socrático em *Khôra*, quando diz que Sócrates simula se assemelhar aos sofistas, mas não se assimila a eles. O jogo de Tastevin aqui é oposto ao jogo socrático, a este assim se assemelhando:

Se Sócrates finge colocar-se entre aqueles cujo *gênero* é o de não ter lugar, não se assimila a eles, diz que se lhes *assemelha* (...). Somente um discurso do gênero sofisticado teria a indecência de dela abusar. Mas abusar de uma semelhança não é apresentá-la como uma identidade, não é

assimilar? (DERRIDA, *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, 1995, p. 42).

Tastevin diz não se assemelhar aos Kaxinawá; pretende, no entanto, assimilá-los. Se Tastevin e os Kaxinawá não se assemelham, como poderiam se assemelhar eucaristia e endocanibalismo? Podemos dizer, tal como Derrida aponta, que abusar dessa semelhança seria uma forma de assimilação. E a assimilação (ou a deglutição) acaba por se espalhar pelo uso de um vocabulário que não deixa de remeter ao devorar e também à transformação que daí advém. Enquanto o Kaxinawá devora o seu morto (que é um outro, ou passou a sê-lo), Tastevin assimila os Kaxinawá tanto ao assumir esse etnônimo que lhes era dado por outros povos, quanto ao endossar, através de quatro artigos, a utilização desse etnônimo. Essa tensão da devoração permanece na superfície do texto, e Tastevin faz esse jogo ao comparar explicitamente a eucaristia ao endocanibalismo, o que não deixa de ser uma forma de “assimilar” ou “assemelhar” uma prática à outra.

Os artigos funcionam como uma justificativa descritiva do etnônimo Kaxinawá, como uma resposta à pergunta: “quem são eles ‘realmente’”? Ratifica-se, através deles, que sim, os Kaxinawá são os que fedem, porque comem carne podre, porque comem os seus mortos. Sim, os Kaxinawá são homens-vampiros, homens-canibais, homens-morcegos, porque devoram os seus mortos, bebem-lhes o sangue, fazem um ritual macabro durante a noite. Ainda que essa ratificação seja produzida a partir de um equívoco, ou de uma maledicência, como nos diz Sáez, “numa história na qual com frequência não se tem mais do que nomes, é inevitável que eles carreguem uma informação valiosa, por si mesma ou na falta de outra”³⁷¹.

Resta-nos ainda pensar sobre a terceira questão que anunciamos anteriormente, a questão da herança. Os indígenas cozinhavam, comiam e queimavam os ossos de seus mortos, bebendo as suas cinzas na caiçuma – esse é um jeito muito eficaz de fazer desaparecer o corpo: “Não resta pois mais que o cadáver. Como fazê-lo desaparecer?”³⁷². Mas essa destruição do corpo do morto (do outro) não era suficiente para os indígenas. Antes, era necessário destruir todos os seus pertences, como Tastevin nos conta, no texto publicado na *Annales Apostoliques*:

³⁷¹ SÁEZ, “Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, 2016, p. 159.

³⁷² TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 131.

Inicia-se um auto da fé do qual a Idade Média nos dá apenas uma pálida ideia: matam-se os cães do defunto, torce-se o pescoço de seus papagaios, de seus periquitos, de seu jacamim, de suas galinhas, de seu galo, se ele tiver algum; mata-se seu porco, hóspede muito recente das casas indígenas, introduzido pelos Brasileiros; arrancam sua mandioca, seu inhame, seus amendoins; cortam suas bananeiras; quebram suas armas e suas ferramentas; quebram suas panelas de barro; queimam suas coroas de plumas, seus colares de pérolas, seus braceletes, suas roupas; rasgam sua rede; destroem suas bolas de fio de algodão; desfazem seus paneiros; despedaçam sua piroga e seu remo; busca-se com ansiedade tudo que pode ter lhe pertencido e faz-se com isso um grande holocausto: nada escapa ao sacrifício. (...)

Os Kachinawa destroem assim todos os tesouros de seus antepassados sem a menor pena. E é talvez por isso que a raça, não deixando nada atrás dela, não progride. É um aviso àqueles que sonham com uma sociedade onde não haveria herança alguma. Entendo que alguns admitiriam a herança coletiva, para evitar tanto a superioridade individual e a destruição dos tesouros acumulados pelos defuntos. Mas quem seria então altruísta a ponto de economizar, de entesourar em favor de um ser coletivo, anônimo, indiferente? Em todo caso, não falemos mais de uma experiência por ser feita. A tribo dos Kachinawa a realizou há muito tempo; mas ela é pouco encorajadora... (TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 131).

O missionário já nos tinha apresentado essa destruição dos objetos do morto nos textos publicados na revista *La Géographie*, mas com menos detalhes. Como o assunto de “Os Kachinawas comedores de cadáveres” é exclusivo, pode-se dar vazão à descrição de todos os objetos e animais destruídos – e Tastevin se esmera em descrever coisas úteis para a sobrevivência na floresta. Como os filhos do morto não herdaram nada que lhe pertencera, cria-se a imagem dos Kaxinawá sempre construindo de novo aquilo que tinham destruído. Não há acúmulo, nem

coletivo, nem individual; o desenvolvimento (medido, claro, por uma perspectiva de desenvolvimento ocidental) da raça Kaxinawá (sic!) não acontece por causa desse holocausto.

Tal como Bataille nos afirma, a aquisição e a conservação dos bens são valorizadas, enquanto as perdas são vistas como patológicas. É difícil que uma pessoa tolere o dispêndio ou o desgaste voluntário, tal como os Kaxinawá fazem em relação aos bens de seus mortos. Nas palavras de Bataille:

não lhe ocorre a ideia de que uma sociedade humana possa ter, (...), *interesse* em perdas consideráveis, em catástrofes que provoquem, *de acordo com necessidades definidas*, depressões tumultuosas, crises de angústia e, em última análise, um certo estado orgíaco (BATAILLE, *A noção de dispêndio*, tradução de Júlio Castañon Guimarães, 2013, p. 20).

Com a destruição do corpo e dos objetos do morto o dispêndio se torna completo – levado até o fim – é um excesso de perdas. O que exaspera Tastevin é o quanto esse dispêndio de objetos não estaria sujeito a uma necessidade que ele considerasse objetiva: para os índios, conforme ele mesmo menciona, era necessário destruir todos os pertences do morto, pois, o morto já não era mais um mesmo, era “uma entidade enigmática; um desconhecido, um estrangeiro, alguém que nos vê sem que possamos vê-lo em troca, um ser que nos espiona, que prepara talvez emboscadas, um espectro estranho, um fantasma, um inimigo”³⁷³. Ao destruir os objetos e o corpo desse que se tornara uma ameaça, os Kaxinawá estavam diminuindo as possibilidades de serem atacados, enfeitados, assombrados, ou seja, era um dispêndio “de acordo com necessidades definidas”.

Mas se Tastevin não consegue deixar de sobrepor as suas próprias pré-concepções às concepções indígenas, a situação é forçosamente revestida de uma incompreensão generalizada, seja em relação ao endocanibalismo, seja em relação à destruição dos objetos dos mortos.

Os Kaxinawá, então, estariam condenados em dois sentidos: tanto no pecado de comer o outro, que os levaria ao inferno, quanto na não-acumulação de bens materiais, que manteria a sua sociedade em estagnação. E, novamente, vemos o missionário atravessando as ruínas

³⁷³ TASTEVIN, “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, 1925, tradução de Mauro W. B. Almeida, p. 130.

da fé, pois uma sociedade constituída de tal maneira não poderia existir senão através do ouvir dizer de suas ruínas. Mesmo que o ritual do endocanibalismo desaparecesse, como se resolveria o problema da herança?

Pelo argumento de Tastevin, endocanibalismo e herança estão intimamente ligados, não bastando eliminar o primeiro para se resolver o problema do segundo. Se o lucro e a acumulação foram condenados pela Igreja, vemos, na prosa de Tastevin, o contrário: os laços de sangue deveriam ser preservados tendo em vista a acumulação do que se produzia, e esse seria o único modo de uma sociedade progredir. Pois o endocanibalismo poderia ser extirpado, como já o estava sendo, conforme ele mesmo nos atesta, mas isso garantiria apenas (e talvez) a redenção espiritual e não a sobrevivência.

Para Tastevin, a destruição dos corpos dos outros e dos seus objetos não deixa de ser uma forma de arruinamento. Mesmo que se destruía tudo, as ruínas permanecem na superfície – não há avesso. Não se pode fazer de novo, destruir o que foi acumulado irremediavelmente engendraria a ruína. Nessa sobreposição de uma lógica social a outra, todas as sociedades que não se comportam segundo a lógica ocidental estariam fadadas ao fracasso.

Mas, mesmo que o endocanibalismo acabasse, a base da sociedade selvagem seria sempre outra, como nos diz Oswald:

O filho do direito materno foi, sem dúvida, o filho promíscuo da primeira selva, e se certas circunstâncias de clima ou de técnica, orientadores de novas formas de vida, fizeram com que em certos pontos da mais velha civilização, o patriarcado se instalasse, originando o instituto da herança baseado no filho de direito paterno, isso não privou que a maior parte da humanidade continuasse a procriar sem a legitimidade ritual das convenções genealógicas (ANDRADE, Oswald. “O Antropófago”, 2011, p. 387-8).

O prognóstico da destruição dos Kaxinawá aventado pelo missionário desnuda sua concepção ocidental de sociedade. O curioso é que esse prognóstico (lembramos aqui dos outros prognósticos sobre a extinção dos indígenas, feito por Euclides, Pompéia e Inglês de Sousa) é arruinado pela própria sobrevivência dos indígenas. Os índios não eram exterminados somente pelas correrias; a prosa dos autores que sobre eles escreveram também os exterminava.

Conforme argumentamos no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”, os acontecimentos que Tastevin narra são acontecimentos de superfície e essa superfície se desdobra no uso da linguagem. Problematizamos a fonte dessas informações, em que a combinação entre informantes e testemunho nos leva a crer que o missionário ouviu dizer sobre o ritual da necrofagia, mas não o presenciou. A própria ordenação do discurso nos confirma isso. Já que aparentemente possuía poucas informações sobre o ritual, o missionário faz o seu jogo entre missão e omissão. Conta o caso, mencionando e omitindo detalhes de acordo com o propósito da publicação, ou tencionando certas curiosidades de forma diferente em cada texto, como é o caso do pedaço do corpo do defunto que será partilhado com o cônjuge.

Não se pode ser santo ou escritor ao mesmo tempo³⁷⁴ – já nos disse Barthes. A literatura é mundana, enviesada, ornamental. Quando colocamos juntos os três textos em que Tastevin relata o mesmo ritual, acabamos por desnudar os recursos utilizados na linguagem para se adequar ao seu público leitor: há uma condução interessada e torta do ornamento do vocabulário, da seleção do que contar e aonde, do maior ou menor número de detalhes com os quais se contará o caso.

No artigo “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, desde o título, temos uma intenção deliberada em se exagerar o ritual que, não obstante, é o único assunto do artigo, ou seja, era necessário dar fôlego à prosa de maneira a preencher a curiosidade dos leitores, dando-lhes material para enxergar naquela situação o sacrilégio de comer um parente de forma ritual. Se, nos outros textos, a comparação entre o endocanibalismo e a eucaristia permanece latente, no artigo para o público religioso isso é escancarado, não tanto como um recurso para pensar mais profundamente no próprio ritual, mas para chocar o público ou para assemelhar dois rituais diferentes.

Nos outros artigos, o vocabulário é menos ornamental, mais sobriamente inclinado. Somente no artigo sobre o rio Muru “ouvimos dizer” de alguma informação sobre as vítimas deglutidas, o que não deixa de ser curioso, pois já que se exagerou tanto no artigo para a revista *Annales Apostoliques*, poderia-se ainda provocar um efeito maior

³⁷⁴ Na versão em espanhol: “La literatura, cuya función es mundana, no es compatible con la espiritualidad; la una es sesgo, ornamento, veladura, la otra es inmediatez y desnudez: por esta razón non se puede ser al mismo tiempo santo y escritor” (BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, tradução de Alicia Martorell, 2010, p. 54).

se o banquete fúnebre fosse protagonizado por alguma vítima. Mas, em todos os casos, mesmo com o excesso de ornamento protagonizando o artigo da revista religiosa, o ritual se desdobra na superfície, no imediato da linguagem, em que o núcleo permanece o mesmo.

Essas informações provenientes do “ouvir dizer” são ainda mais interessantes se nos lembrarmos de Oswald de Andrade em *Serafim Ponte Grande*:

Transponho a vida. Não copio igualzinho. Nisso residiu o mestre equívoco naturalista. A verdade de uma casa transposta na tela é outra que a verdade da natureza. Pode ser até oposta. Tudo em arte é descoberta e transposição.
O material da língua é a língua. A afasia da escrita atual não é perturbação nenhuma. É fonografia. Já se disse tanto. A gente escreve o que ouve – nunca o que houve (ANDRADE, O. *Serafim Ponte Grande*, 2007, p. 48).

Ouvir dizer desses casos e resolver escrever é transposição e a descoberta de Tastevin. O mesmo caso “rende” quatro textos diferentes, sendo que dois desses textos são exclusivamente dedicados a ele: “Os Kachinawas comedores de cadáveres” e “A necrophagia nos Cachinauas”, publicado na revista *O Missionário*, de Tefé, em 1925. A transformação do vocabulário e o exagero em algumas passagens demonstram que o material é menos a informação do que a linguagem.

Tastevin parece não ter desconfiado do que ouviu dizer sobre os Kaxinawá, embarcou nesse rumor produzido pela proliferação dos etnônimos e o levou ao extremo, exagerando e reverberando ainda mais esse murmúrio. Em certa medida, não é isso que o rumor provoca? O ritual aparece através de descrições de pessoas que dizem que outros o praticavam: esse relato do “diz que me diz” é suficiente para engendrar exageros e histórias assombrosas, contadas mais para ativar a curiosidade do que para testemunhar algo visto: conta-se o que ouve, não o que houve, a que não se tem, e nem se pode ter, acesso. Ao multiplicar esse rumor, que já existia mesmo antes da colonização (lembramos da etimologia de Amazonas, *amassunu*, sobre o ruído das águas), Tastevin trabalha num sentido oposto e complementar ao de Euclides. Enquanto o último desanda em silêncio, abafando os rumores e apregoando a extinção indígena, Tastevin faz ecoar o que ouve dizer. Nesse murmúrio a criatividade e a experimentação se fundem na escritura.

Voltemos a uma pergunta que iniciou a nossa análise. Por que, diante de tantos outros costumes testemunhados por Tastevin, ele resolve escrever sobre o endocanibalismo, ritual que provavelmente não testemunhou?

O ritual é uma espécie de descrição de ruínas, nas suas diversas nuances de vocabulário e encenação. Para dar movimento a essa ruína acabada, é preciso colocá-la em relação. “Se o espaço é uma junção de lugares, então não existe espaço contínuo; mas existe um espaço contíguo. (Espaço é uma série metonímica de lugares)”³⁷⁵, como nos diz Hamacher. Para dar lugar a esse costume, para expor – lembremos do conceito de Nancy sobre exposição³⁷⁶ – Tastevin tensiona a contiguidade entre o endocanibalismo e a eucaristia.

Por que falar exclusivamente do endocanibalismo em dois textos apostólicos? Porque essa poderia ser uma história cristã; porque na relação entre as duas histórias seria possível manter a tensão da narrativa, colocá-la em proximidade, engendrar a metonímia (que mascara um anacoluto). Se o espaço não é contínuo, também os corpos que o povoam não o são e eles só podem ser expostos em relação, em proximidades construídas textualmente. Seja pela diferença, seja pela repetição, monta-se uma cena de leitura, engendra-se a ficção. A possibilidade de conflito ou de incongruência entre os dois rituais é posta à prova: mas isso não implica a ruína da relação estabelecida, pelo contrário, é na contraposição entre eucaristia e endocanibalismo que se encontra uma saída, ou a forma de se inscrever o outro no mesmo, ou a sobrevivência de um ritual acabado e condenado no texto – no matar e comer transforma-se o outro em si.

³⁷⁵ Na versão em inglês, traduzida por Dana Hollander: “If space is a jointure of places, then there is no space continuum; but there is a space contiguum. (Space is a metonymic series of places)” (HAMACHER, “Amphora (Extracts)”, 1993, p. 41 – tradução nossa).

³⁷⁶ A *ex-peau-sition*, ou a exposição, “só pode ser compreendida como um movimento permanente, como uma ondulação, um desdobramento e um redobramento, uma postura cambiante a partir do contato com todos os outros corpos – ou seja, em contato com tudo que se aproxima e com tudo de que se aproxima” (NANCY, *Arquívada: do sensciente e do sentido*. Tradução de Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro, 2014, p. 21).

6. Capítulo 4: A ficção do país

Como seguimos os rumos do texto de Nancy, resta-nos, ainda, fazer uma última declinação das três palavras que alinhavam a construção dessa tese. Saímos da declinação da paisagem (*paysage*), passamos pela declinação do pago (*pays*) e do paisano-pagão (*païen-paysan*). Pela própria flexão dos textos sobre os quais nos detivemos, é necessário que declinemos, agora, o “pago” em “país”.

Em “*Paysage avec dépaysement*” Nancy não faz essa declinação. Com efeito, a derivação de “*pays*” para “país” traz para nós, falantes de português, significados diferentes daqueles em francês. Pois em francês, para se referir à palavra “país”, é mais comum utilizar-se “*nation*” ou “*patrie*”.

Já nos detivemos nas transformações etimológicas da palavra “*pays*”, oriunda da raiz indo-européia **pak-* ou **pag-*. A raiz **pag-* nos traz a ideia de “colocar no lugar, unir, tornar firme”; podemos contrapor essa acepção ao argumento de Nancy, que estabelece que o pago escapa de qualquer determinação clara, “pois o pago não é uma nação, nem uma pátria, nem um estado”³⁷⁷. Em português, a raiz comum das palavras “pago” e “país” não é aparente: como dissemos anteriormente, a palavra “pago” é geralmente utilizada como sinônimo de “pagamento” ou “remuneração”. Aqui, utilizamos o “pago” como “pequena povoação”, “aldeia”, “rincão”, “querência”, acepção hoje pouco comum. Enquanto a aldeia não possui um limite definido (mas isso não quer dizer que ela seja ilimitada), o país não pode ser pensado sem um – tal como nos atesta do Dicionário Houaiss, ele é um “território geograficamente delimitado e habitado por uma coletividade com história própria”.

O substantivo “nação”, por outro lado, apesar de ser utilizado como sinônimo de país, tem uma raiz diferente. Derivado do substantivo feminino *natio*, *-onis*, tem como significado “nascimento” e também “nação, povo, conjunto de indivíduos nascidos num mesmo lugar ou mesmo tempo”. Desse substantivo temos a derivação para o adjetivo “nativo”, que significa “aquele que teve nascimento”.

No latim, as raízes indo-europeias **gen-* ou **gne-* formam uma rede de palavras com sentido próximo. A base **gen-* vai ser derivada em

³⁷⁷ No original: “Car un pays n’est pas une nation, ni une patrie, ni un État” (NANCY, “*Paysage avec dépaysement*”, 2003, p. 103 – tradução nossa).

várias palavras como *gigno*, *genus*, *indigena*, *geněro*... já a base **gne-*, produz palavras como *nascor*, *nativus*, *natio*, *cognatus*... ou seja, temos uma mesma base indo-europeia que se deriva em dois grupos. Ao declinarmos a palavra “nação”, essa aproximação dos dois grupos é renitente, de maneira que não se pode falar sobre indivíduos nascidos em um mesmo lugar sem pensar no *genus* que isso implica. Quer dizer, à formação da nação subjaz a formação do povo, da *gens*. Se, por um lado, o dicionário nos propõe como definição de país primeiro um território geograficamente delimitado e, depois, a coletividade que o habita, por outro lado, a definição da palavra “nação” deve ser entendida ao avesso: primeiro se tem o povo, depois se delimita o território.

Somemos agora a essas reflexões etimológicas o substantivo “pátria”, também derivado do latim *patriā*, *-ae*, “pátria, terra natal”, “país de origem”. Esse substantivo é derivado de *pater*, *-tris*, significando “pai”, “chefe da família”, “dono da casa”. Sendo assim, a palavra pátria tem seu significado ligado ao lugar de pertencimento. Observemos, todavia, que esse “lugar de pertencimento”, o “pai”, é um lugar de descendência atribuído, uma vez que a certeza de pertencimento à família do pai é posterior àquela de pertencimento à família da mãe. Para ir um pouquinho mais longe nesse argumento, podemos lembrar que a língua é materna, mas o pertencimento à pátria é paterno. Nesse sentido, a língua possui uma descendência muito mais visceral, enquanto a pátria é um lugar atribuído e, como toda atribuição, pode carregar pitadas de arbitrariedade.

Esse curto passeio etimológico por raízes tão complexas nos dá ideia de que passar do “pago” para o “país” não pode ser uma passagem imediata. A própria concepção de “país” engendra uma série de outros vocabulários que servem tanto para completar quanto para confundir o que se entende por essa palavra. Como as raízes são muito mais antigas do que a nossa noção “moderna” de país, é natural que se misturem perspectivas anacrônicas sob uma mesma rede de palavras, colocando num mesmo patamar significações distintas.

Já discutimos no capítulo anterior os problemas de se sobrepor uma noção ocidental de país ou de pago a uma noção indígena de território. Quando Tastevin intenta fazê-lo, procurando uma correspondência nas formas de ocupação europeia e amazônica, seus apontamentos resultam em uma verborréia de coletividades que ele tentava transformar em um catálogo de nações – mas vejamos que a palavra “nação” alinhava nascimento e território, o que, tanto para os indígenas como para os ocidentais não necessariamente seria justaposto. Ao tentar estabelecer os povos (conjunto de cidadãos?) indígenas que

habitavam o alto Juruá, por exemplo, a própria justaposição das palavras “povo” e “indígena” já carrega uma contradição. Pois o indígena seria “aquele nascido em um país” (ou em um pago), e o povo o “conjunto dos cidadãos”, mas, como vimos em Euclides da Cunha, os indígenas não eram povo, não participavam do que se considerava como cidadãos.

A palavra “povo” (do latim, *popūlus*, -i), nesse sentido, se opõe ao “paisano” e ao “pagão”, pois esses últimos, não necessariamente são pessoas que “falam a mesma língua, têm costumes e interesses semelhantes” e nem são pessoas que “vivem em comunidade num determinado território”, conforme lemos no verbete “povo” do Dicionário Houaiss. Genericamente, eles podem ser aproximados como um “conjunto de indivíduos de uma mesma região, cidade, vila ou aldeia”, mas, pelo que vimos até agora, na prosa dos nossos dois autores, essas diferenças não cessam de se apresentar tanto no tratamento dado aos seringueiros, caucheiros e indígenas, quanto na convivência problemática desses grupos numa mesma região.

Se o país, a nação e a pátria podem se formar por um nascimento comum, não poderíamos dizer o mesmo do pago. Se forçarmos ainda mais essas etimologias, tampouco poderíamos dizer que um país poderia ser formado pela junção ou justaposição de pagos. Teríamos, talvez, uma justaposição ou uma junção forçada de pagos para formação de um país, no sentido de um *dépaysement* que se sobrepõe aos pagos, transformando-os em uma coletividade que não passa de uma aparência, uma vez que a noção de “pago” precede e transcende a noção de “país”.

Tomando essa imbricação etimológica como base, desenharemos nosso último capítulo ao redor dela. Nosso desvio, que servirá como introdução, dessa vez, passa por Walter Henry Bates.

6.1 Palmeirabuçu

Palmeira-açaí, palmeira trepadeira, palmeira peuririma, paxiúba barriguda, palmeira pupunha, palmeirabuçu – essas são algumas das palmeiras que Henry Bates documentou em seus esboços. A presença dessa planta é tão significativa que finaliza *Um naturalista no Rio Amazonas*:

No dia seguinte, como não houvesse vento, deixamos o estuário do Pará levados pela corrente de água doce que se despeja da foz do rio, e em vinte quatro horas tínhamos avançado cento e dez quilômetros na nossa rota. No dia 6 de junho, quando nos achávamos a 7o55' de lat. Norte e a 52o30' de long. Oeste, e por conseguinte a cerca de 600 quilômetros do estuário do Amazonas, passamos por numerosas ilhas flutuantes – porções de terra arrancadas pela correnteza e ainda com restos de vegetação, troncos de árvores e ramagens já murchas. No meio dessa massa de folhagem avistei vários frutos dessa característica árvore amazônica – a palmeirabuçu. Foi a última visão que tive do Grande Rio (BATES, *Um Naturalista no rio Amazonas*, tradução de Regina Regis Junqueira, 1979, p. 299).

Lembremos das imagens de Euclides da Cunha, ao explicar o fenômeno da da “imigração telúrica”³⁷⁸ do Amazonas, o rio que apaga “numa hora o que erigiu em decênios”³⁷⁹; ou ainda de Tastevin, ao descrever o regime das cheias dos rios: como o terreno é “de argila ou areia, em geral muito pouco consistente, que desaba com o choque da correnteza depois de cada grande chuva e cada inundação. Todo desabamento leva consigo grandes árvores das margens”³⁸⁰. A 600 quilômetros de seu estuário, conforme nos conta Bates, o Amazonas segue empurrando destroços da floresta para o oceano. Dentre as

³⁷⁸ CUNHA, “Impressões Gerais”, 1966, p. 228.

³⁷⁹ CUNHA, “Impressões Gerais”, 1966, p. 229.

³⁸⁰ TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 137.

diversas espécies que constituíam a “massa de folhagem”, destacam-se os frutos da palmeira ubuçu³⁸¹. Na conclusão da narrativa de Bates, os frutos da palmeira funcionam como um termo gerador:

Se a cadeia tem um início, se a metáfora comporta um termo gerador (e por conseguinte privilegiado), a partir do qual o paradigma se constrói de vizinho a vizinho, (...) cada um de seus termos é sempre significante de um outro termo (nenhum termo é um simples significado), sem que jamais se possa deter a cadeia (BARTHES, “A metáfora do olho”, tradução de Samuel Titan Jr.. In: BATAILLE, *A História do Olho*, 2013, p. 118-119).

Os frutos da palmeira ubuçu estimulam uma sucessão alternante de objetos contíguos: dos torrões de floresta boiando no oceano chega-se à massa verde informe, onde se reconhece os frutos de uma palmeira que, por sua vez, retomam o conjunto do qual esses elementos foram retirados. Metonimicamente, os frutos têm o seu sentido trasladado e a eles se atribui a imagem do mapeamento biogeográfico daquele local. Os frutos são restos arqueológicos³⁸² de formas de viver e utilizar a floresta.

³⁸¹ A *Manicaria saccifera* ou ubuçu também é conhecida como Bussu, Coqueiro-Buçu, Obuçu, Tururi, Ubuçu. Na Guiana Inglesa, Troolie-Palm e na Venezuela, Timiche. Seus frutos são protegidos por um invólucro fibroso denominado tururi, fibra utilizada tradicionalmente por indígenas para cobertura de casas, ou para produção de roupas e acessórios. Wallace afirma que “a well-made tatch of bussu will last ten or twelve years, and an Indian will often take a week’s voyage in order to get a canoe-load of the leaves to cover his house” (cf. WALLACE, *Palm trees of the Amazon and their uses*, 1853, p. 69-71).

³⁸² As palmeiras, principalmente espécies como a pupunha, estão diretamente ligadas à ação humana na floresta, responsável pela domesticação de espécies em “um processo de seleção que privilegiou, ao longo do tempo, as variedades com frutos maiores. O processo de seleção intencional que leva à domesticação de uma planta é bastante longo, com duração de muitas décadas ou mesmo séculos. (...) Resulta de processos longos e cumulativos no decorrer dos quais a seleção intencional de características morfológicas acaba por levar ao surgimento de novas espécies, aparentadas às espécies selvagens das quais se originaram” (NEVES, *Arqueologia da Amazônia*, 2006, p. 32-3).

Depois de onze anos, ao despedir-se daquele ambiente selvagem, a visão de Bates metaforiza o que ele levará dali para a Inglaterra³⁸³: espécies secas, empalhadas, murchas, que foram selecionadas ao serem recolhidas e depois nomeadas, classificadas, catalogadas e arquivadas. Nesse tipo de trabalho, de caráter cumulativo e organizacional, “cabe aos viajantes recolher e informar sobre novas espécies naturais, cabendo aos cientistas sistematizar e refletir analiticamente sobre tal material”³⁸⁴. Na discussão que fizemos no início dessa tese, comentamos sobre as coleções dos naturalistas e a ilusão de classificação do visível proporcionada pelo método, “pelas semelhanças globais que aproximam as coisas”³⁸⁵, conforme argumenta Foucault. Nesse sentido, Bates vai recolher espécies e montar coleções, “de modo a ilustrar a formação das raças”³⁸⁶.

Os frutos da palmeira boiando no oceano são um exemplo de aplicação da teoria de Darwin, que sairia em 1959, no mesmo ano da publicação de *Um naturalista no rio Amazonas*, sobre os meios de dispersão. Darwin fez várias anotações em seu diário sobre como espécies de animais e vegetais poderiam sobreviver no oceano, “simulando as condições de um transporte acidental”, em que “plantas de uma região qualquer podem ser levadas durante vinte e oito dias pelas correntes marítimas sem perderem a faculdade de germinar”³⁸⁷. Finalizar o livro com essa imagem confirma as relações de Bates com a teoria de Darwin.

A conformação das ilhas flutuantes assemelha-se à própria fragmentação das coleções montadas pelo cientista; constrangido pela dificuldade financeira que o obrigava a vender suas coleções sem poder escolher como e para quem, o autor posteriormente vai dizer: “minha coleção particular de insetos (...) não existe mais em sua integridade, pois alguns grandes grupos passaram para outras mãos em diversas

³⁸³ Bates retorna à Inglaterra em junho de 1859, com uma coleção de cerca de 14.800 espécies, das quais 8 mil eram desconhecidas para a ciência.

³⁸⁴ PACHECO DE OLIVEIRA, J. “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 118.

³⁸⁵ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 197.

³⁸⁶ BATES apud PACHECO DE OLIVEIRA, J., “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 124.

³⁸⁷ DROUIN, “De Lineu a Darwin: os viajantes naturalistas”. In: SERRES (org.), *Elementos para uma história das ciências*, vol. II, 1996, p. 164.

partes da Europa”³⁸⁸. Poderíamos pensar que a produção de conhecimento sobre a flora e a fauna brasileira vai se estabelecer sob a forma de um arquipélago, em que o conjunto é estabelecido a partir de fragmentos. Ou, para voltar a discussão que fizemos na introdução através de Foucault, as coleções formam quadros, “fragmentos da grande superfície das espécies vivas, de acordo com o que foi repartido, transmutado, imobilizado”³⁸⁹.

Ainda que Bates tenha permanecido dentro dos limites (que ainda não tinham sido totalmente definidos naquela região) do território brasileiro, seu mapeamento da distribuição geográfica³⁹⁰ das plantas e animais suplantava as fronteiras entre países. O próprio título do livro, *Um naturalista no Rio Amazonas*, denota o caráter supra-patriótico do trabalho do entomólogo. Mesmo que Bates não recebesse financiamento direto do governo inglês, “o estreitamento dos vínculos políticos e comerciais entre Portugal e Inglaterra favoreceu a locomoção dos ingleses no Brasil”³⁹¹, e o cientista pode viajar sem obstáculos diplomáticos pelo país, já que a política isolacionista do Império havia sido abandonada nas primeiras décadas do século XIX.

Além disso, as informações levantadas pelos viajantes eram de grande utilidade para o conhecimento da região amazônica, mesmo pelos brasileiros. Sendo assim, a grande difusão do livro de viagens de Bates (o que lhe rendeu dividendos financeiros após o seu retorno à Inglaterra), inclusive no Brasil, fez com que o seu trabalho se tornasse fonte de leitura e pesquisa para muitos autores, que, além de atestar ou confrontar as hipóteses científicas ali delineadas, de um modo ou outro, marcavam sua descendência dessa leitura modificando-a e dispersando-a.

³⁸⁸ BATES apud PACHECO DE OLIVEIRA, J., “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 124.

³⁸⁹ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, 2002, p. 206-7.

³⁹⁰ Haveria um conjunto de questões que poderiam ser resolvidas com um “mapa” das regiões botânicas. As relações entre topografia, biogeografia, geografia botânica e meios de dispersão das espécies foi fundamental para o desenvolvimento da teoria darwinista, assunto abordado no capítulo “Distribuição geográfica”, da *Origem das Espécies* (cf. DROUIN, “De Lineu a Darwin: os viajantes naturalistas”. In: SERRES (org.), *Elementos para uma história das ciências*, vol. II, 1996, p. 162-3).

³⁹¹ PACHECO DE OLIVEIRA, J. “Elementos para uma Sociologia dos viajantes”, 1987, p. 98.

6.2 Nacionalização

A princípio, as semelhanças entre o trabalho de Bates e Euclides teriam muitas ressalvas. Enquanto Bates permaneceu na Amazônia por onze anos, Euclides chegou em 1904 e partiu em 1905. Bates faz um longo percurso que sai de Belém, penetra por vários grandes rios, como o Tapajós e o Negro, e alcança o rio Juruá. Euclides vai de Belém para Manaus e sobe o rio Purus até as suas cabeceiras. Bates financia sua própria viagem e decide seus rumos a partir de sua pesquisa. Euclides vai em uma missão diplomática, subindo até as cabeceiras do rio Purus, e esse é o meio que ele encontra de conhecer um pouco da Amazônia, território que sempre lhe intrigou. Enquanto Bates vai produzir coleções e artigos científicos sobre a Amazônia, Euclides vai redigir e colaborar na elaboração de documentos para oficializar as fronteiras brasileiras no Acre.

Por outro lado, os trabalhos de Bates e de Tastevin podem ser aproximados: ambos são estrangeiros que permaneceram por muitos anos na floresta. Tinham, cada um a seu modo, objetivo de enviar para Europa materiais coletados na floresta. Talvez porque não pertenciam (e nem queriam ou precisavam pertencer) àquela paisagem, seus trabalhos denotam uma perspectiva supra-patriótica, ou, melhor dizendo, seus trabalhos não denotam uma perspectiva brasileira, transcendendo as fronteiras (mesmo que ainda não demarcadas) da pátria que se estabelecia sobre os pagos amazônicos através do *dépaysement*.

Para pensar sobre essas diferenças, e tentando validá-las em uma perspectiva teórica, vamos nos utilizar de dois conceitos propostos pelo antropólogo Peter Gow sobre essas diferenças de aproximação e distanciamento (diferença de escala) dos pagos e da paisagem amazônica. No artigo “‘Canção Purus’: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, Gow propõe os conceitos de nacionalização e tribalização para refletir sobre dois processos distintos e complementares de relação com o território amazônico.

A proposta de Euclides, mesmo cheia de meandros, é a de nacionalização da Amazônia. Talvez por isso ele se atenha tanto à ocupação da floresta pelos seringueiros como estratégia diplomática; talvez por isso, ele se detenha por tanto tempo diminuindo os outros possíveis colonizadores daquela região, os caucheiros. Talvez por isso, os indígenas, que não pertenciam a nenhum país, tenham sido colocados

à margem de sua história. Pensando na extensão dessas possibilidades, o conceito de nacionalização proposto pelo antropólogo Peter Gow pode ser pertinente para utilizarmos aqui. Ao tratar da versatilidade vocabular dos povos Piro e Manichineri no comércio com brasileiros e peruanos, o antropólogo afirma:

Pode-se argumentar que, ao usar as línguas portuguesa ou espanhola como símbolos de suas diferenças previamente existentes entre si, os povos piro e manitineri já estavam “nacionalizando” o Purús, pelo simples fato de se orientar a dois diferentes conjuntos de parceiros de troca. Eles não o fazem pelos Estados-Nação do Peru ou do Brasil, e certamente não o fazem como cidadãos peruanos ou brasileiros, mas em virtude de suas preexistentes diferenciações entre si. O que quero sugerir aqui é que os fenômenos que tendemos a interpretar como modernos, produtos de “sociedades quentes” como os Estados-Nação modernos do Peru e do Brasil, são na realidade algo muito diferente, já que são fenômenos tribais, produtos de “sociedades frias” como os povos piro e manitineri. Uma seqüência de eventos iniciada por povos indígenas amazônicos se expande para fora e se vê transformada por efeitos ligados a Estados-Nação, que são então vistos como suas causas. Foi isso o que quis dizer por nacionalização – o contínuo eclipsar de ações e sua representação como efeitos de relações sociais nacionais (GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 456).

Para Gow, nacionalizar a floresta implica que pessoas, costumes e formas de utilização de territórios serão deslocados (*dépayésés*) para uma esfera mais ampla, a da nação. Ainda sim, não é possível estabelecer o *dépaysement* como uma consequência exclusiva da colonização. Como nos disse Nancy,

O próprio ou o apropriado, apesar de não serem ainda o possuído ou o explorado, são confundidos com o que é ocupado pela ocupação. Mas, entendamos bem, para comodidade da exposição: não é assim tão fácil desembaraçar o próprio de

todas as suas apropriações, expropriações e “depropriações”, ainda que possamos confundi-los (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102 – tradução nossa³⁹²).

Quer dizer, o *dépaysement* seria precedente à colonização, pois os pagãos em suas relações móveis com os próprios pagos – lembremos que os pagos não possuem limites definidos – também o promovem. Quando Euclides faz o mapeamento do curso do rio Purus e produz documentos que vão autenticar como brasileiros não só aqueles pagos, mas também os seus paisanos e pagãos, um *dépaysement* se sobrepõe ao outro. Como nos disse Gow, as relações estabelecidas entre os pagãos da região são tribais, e essa tribalização posteriormente vai ser transformada em um fenômeno nacional. Em um certo sentido, podemos pensar que a tribalização e a nacionalização são como gradações extremas do *dépaysement*.

Euclides vai ajudar a promover a nacionalização da região, alicerçando um sentimento de identidade nacional que se fundaria tanto através dos elementos que compõem a paisagem natural, quanto através das pessoas que passaram a ocupá-la – tudo isso se estabelece através da demarcação da fronteira.

O mapeamento do curso do rio Purus foi realizado concomitantemente pelas comissões brasileira e peruana. Devemos considerar que a diplomacia brasileira, depois da assinatura do Tratado de Petrópolis, firmado em 17 de novembro de 1903, e, conseqüentemente, da dissolução do conflito com a Bolívia, tem como objetivo principal no Acre a solução do litígio com o Peru, que reclamava direitos sobre a área contra a Bolívia e não reconhecia, portanto, a legitimidade da cessão do Acre ao Brasil – em outras palavras, a diplomacia brasileira tinha, então, a Bolívia como aliada e o Peru como adversário.

A querela entre Brasil e Peru começa a tomar corpo quando a Bolívia cede³⁹³ ao Brasil um território em forma triangular: da nascente

³⁹² No original: “Le propre ou l’approprié, pas encore le possédé ni l’exploité, se confond avec l’occupé de l’occupation. Mais bien entendu, c’est pour la commodité de l’exposition: il n’est peut-être pas si aisé de démêler le propre lui-même de toutes ses appropriations, expropriations et dépropriations, bien qu’on ne puisse pas confondre” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102).

³⁹³ Já mencionamos no capítulo anterior que as relações diplomáticas entre Brasil e Peru começam a ficar problemáticas durante a guerra contra o Paraguai,

do rio Javari, a oeste, se estendendo em uma linha equidistante do Javari ao Madeira, a leste; do Madeira até a confluência do Guaporé e do Beni, na direção sul, e dali em uma linha noroeste até a nascente do Javari. Este triângulo abarcava aproximadamente 267 mil quilômetros quadrados, onde estava o Alto Juruá e o Alto Purus. O Peru reclamava o direito sobre essa porção de terra, por afirmar que o Tratado de Santo Idelfonso lhe dera direito aos territórios que se estendiam desde o rio Javari até a margem esquerda do rio Madeira.

Uma das últimas publicações de Euclides da Cunha em vida trata dessas questões diplomáticas. *Peru Versus Bolívia* faz um sobrevoo pelos documentos oficiais e cartográficos que discutiam a fronteira entre esses dois países, a partir do litígio que se estabeleceu sobre a extensão das fronteiras peruanas até as margens do rio Madeira. As fronteiras permanecem delimitadas até as margens do rio Juruá, limite que conta com mais provas documentais a seu favor, hipótese defendida por Euclides.

Em relação à fronteira, há que se considerar que,

a fronteira entre o Peru e o Brasil não está na realidade na área do Purús. Está prioritariamente em uma série de documentos escritos no Rio de Janeiro e em Lima (e em outros lugares), em centros metropolitanos de cálculo, para usar a expressão arguta de Latour. Para ser efetivada no Purús, a fronteira teve de ser transposta desses mapas, dessas descrições escritas, e coisas assim, para ordens a soldados, à polícia e a guardas de fronteiras que foram mandados para esses postos específicos para concretizarem a fronteira em uma realidade física. Mas elas não são tomadas muito seriamente pela população local (GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 459).

Pensando nessas contingências e no trabalho de Euclides da Cunha, como vimos na seção “O Livro e o Álbum”, o estabelecimento da fronteira passa tanto pela produção de documentos oficiais – condensados no “Relatório da Comissão Mixta Brasileiro Peruana de

tendo sido mais acirradas ainda em 1867, através do Tratado Muñoz-López Netto (Cf. CUETO; LERNER, *Indiferencias, tensiones y hechizos: médio sigo de relaciones diplomáticas entre Peru e Brasil*, 2012, p. 36-7 e p. 50-63).

Reconhecimento do Alto Purus”, na “Carta do rio Purús”, de 1905, e no “Esboço da região litigiosa Perú-Bolívia”, de 1909 – quanto por uma estratégia argumentativa que visa “dar lugar” ou associar um povo, os seringueiros, a um lugar. Porém, a proposta de Euclides vai deslocar de seus mapas os conflitos entre os nativos e os novos habitantes da região: os caucheiros estavam em embate com os indígenas, não os seringueiros. Além disso, o conflito entre caucheiros e seringueiros também é deslocado do mapa, atravessado por conflitos anacrônicos, desapontados na cartografia amazônica que o autor escreve.

Se Gow apregoa que a fronteira não está na área do Purus, mas em documentos escritos no Rio de Janeiro e em Lima, talvez devêssemos acrescentar que a fronteira em Euclides não é só uma linha que separa países, mas uma separação discursiva – para retomar Nancy, diríamos que, diante da mistura generalizada, as tentativas de distinguir o próprio do inapropriável, o *partagé* do *départagé*, podem resultar nesses paradoxos euclidianos, uma vez que “não é assim tão fácil desembaraçar o próprio de todas as suas apropriações”³⁹⁴. Tal como nos fala Gow, Euclides efetivamente obscurece, ou eclipsa, conflitos e parcerias que eram fundamentais tanto para o estabelecimento da fronteira como para a colonização da região.

Por outro lado, ao pensarmos nos trabalhos de Tastevin, teríamos que utilizar uma outra escala. Pois ainda que o cristianismo não seja exclusivo de uma nação (o que faz com que essa religião, inclusive, possa ser potencialmente assimilada por todas as nações), para que a assimilação seja efetiva, é necessário que a escala aumente. Explico: o próprio Tastevin já nos confessou, por exemplo, de sua dificuldade em instruir os índios sobre o cristianismo, uma vez que “o espírito deles não é exatamente uma tábula rasa”³⁹⁵. Não por acaso, o seu superior na Congregação do Espírito Santo lhe pede para escrever sobre as ideias religiosas dos índios que encontrasse: o que motivava esse pedido não era somente a curiosidade; uma vez que se conhecesse com mais detalhes o que os indígenas pensavam e em que acreditavam, as estratégias para assimilá-los poderiam ser mais eficazes. Nesse sentido, Tastevin se aproxima dos paisanos e dos pagãos porque essa era uma escala que interessava tanto à Congregação do Espírito Santo quanto à rede de americanistas.

³⁹⁴ NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 102 – tradução nossa.

³⁹⁵ TASTEVIN, “Entre os índios do Alto Juruá”, 1924, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 115. Conferir a discussão que fizemos sobre esse assunto no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”.

Mesmo que Tastevin dê a todos os grupos uma mesma resposta cristã, é necessário que a pluralidade desses grupos venha à tona, ou que a superfície plural dos paisanos e pagãos seja mapeada tendo em vista a sua assimilação. Mas essa tentativa de mapeamento da superfície plural dos paisanos e pagãos é, no mínimo, arriscada: se a prosa de Tastevin é embalada pelo “ouvir dizer” ou ainda, se nos lembrarmos que a sua distração era a de “levantar todos os acidentes do terreno”³⁹⁶ e completar seus esboços dos rios com as informações obtidas entre os habitantes – em que medida a sua escala não se torna desmesuradamente grande? Para forçar ainda mais essa pergunta: qual era a escala de sua cartografia amazônica? Ele não correria o risco de fazer um mapa do tamanho do mundo, espalhando mais ruínas sobre pagos já arruinados? Não obstante, seu plano é arruinado pelo naufrágio: “estou reduzido às minhas lembranças”³⁹⁷.

Quando Gow nos diz que as “tribalizações são compromissos com uma certa escala”³⁹⁸, podemos pensar que Euclides e Tastevin são comprometidos com escalas diferentes de escansão da floresta. Como vimos na introdução desta tese, os autores se deparam com uma floresta marcada pela dificuldade de observação. Euclides já dissera: “Escapase-nos, de todo, a enormidade que só se pode medir, repartida”³⁹⁹. Tastevin, por sua vez, assume: “nada direi da viagem a vapor em um rio interminável, enquadrado por infindáveis florestas virgens”⁴⁰⁰. Assumindo seus compromissos com suas escalas, os autores passam, então, a escolher, diminuir, transpor, submeter a paisagem, os pagos e os pagãos.

Ainda que Tastevin não possa ser tomado como um antropólogo, ele oscilaria entre o “relato histórico” e o antropológico, como podemos ler nos apontamentos de Gow sobre as diferenças entre essas duas modalidades discursivas:

o que é um “relato histórico”: a produção de uma narrativa condensada de uma série de eventos altamente complexos ao trazer ao primeiro plano alguns agentes centrais e deixar nos bastidores

³⁹⁶ “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 174

³⁹⁷ “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 174.

³⁹⁸ GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 461.

³⁹⁹ CUNHA, “Inferno Verde”, 1966, p. 447.

⁴⁰⁰ TASTEVIN, “Na Amazônia - viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo”, 1914, tradução de Mauro W. B. de Almeida, p. 63.

outros. Como apontou Lévi-Strauss (1966), a história é sempre uma simplificação do passado, e o que interessa a antropólogos é o que é tornado anônimo e generalizado. O historiador Ginzburg o formula assim: “Quem construiu Tebas dos sete portões?, já se perguntava o ‘trabalhador literário’ de Bertold Brecht. As fontes nada nos contam dos pedreiros anônimos, mas a questão retém todo seu sentido” (1992, p. XIII). Ginzburg identifica aqui o problema central de estudos como este: toda análise histórica peca nos fatos do arquivo, porque o arquivo foi escrito por e para certas elites e reproduz concretamente seus interesses (GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 448).

A seu modo, Tastevin também estabelece seu arquivo e releva agentes centrais das histórias que conta para obscurecer outros – essa talvez seja uma operação existente em todos os textos que se inscrevem ou são inscritos dentro de uma categoria geral que poderíamos chamar de História. Mas nosso interesse aqui seria as diferentes formas de corte nessa superfície amazônica, ou, para falar com Hamacher, a articulação dos anacolutos que formam um espaço.

Euclides estabelece seus anacolutos através dos discursos de nação que atravessam sua escritura da paisagem amazônica, desnudando uma fronteira que, mesmo em seu avesso (os textos que não foram escritos para o Ministério do Exterior) se dá numa superfície montada através de um jogo de discrição e indiscrição, e é esse jogo que transforma essa superfície em lugar demarcado.

Tastevin, em uma outra escala, também estabelece seus anacolutos, tentando discriminar grupos populacionais, entender suas origens e suas particularidades (deixar-se levar pelo “ouvir dizer” seria uma tentativa de montar um mapa – arruinado – de tamanho desmesurado?). Mas esses grupos se montam como desinências que, mesmo compartilhando um sentido comum, não conseguem montar uma estrutura sintática que não seja quebrada. Ainda que se aproxime mais daqueles anônimos que Euclides encerra em um quadro acabado, que se disponha a ouvir um certo ruído provocado pelos conjuntos de etnônimos, como nos disse Sáez, e que esse “ouvir dizer” possa nos dar pistas não do que houve, mas dos que ouviam e dos que falavam, a prosa de Tastevin nos conta mais sobre essas populações eclipsadas, mesmo que, a seu modo, o missionário também promova um eclipse sobre elas,

tentando assimilá-las ao cristianismo e a um “modelo” de nação europeu.

Nesse ponto da discussão, é necessário que aumentemos a nossa escala e analisemos nos textos como esses processos de nacionalização e tribalização se estabelecem no jogo de discrição e indiscrição que se monta na prosa dos autores aqui estudados. Não poderemos dizer que qualquer um deles tenha se “tribalizado”. Como temos argumentado até agora, essa superfície sobre a qual se debruçaram é de uma profundidade infiel – nossos viajantes contemplaram a superfície, mas não conseguiram atingir um outro lado, que permanece, no entanto, como promessa. São testemunhas, oscilam entre o *testis* e *superstes*, como já vimos na seção “Escritura e testemunho”.

Se lembrarmos de Bates e da imagem das ilhas flutuantes e da imagem da palmeira com as quais ele encerra o seu relato e metaforiza o recorte que orientou as suas recolhas, vejamos, agora, como Tastevin e Euclides vão recortar certas imagens para que possamos localizar seus textos na perspectiva desses processos de nacionalização e tribalização da Amazônia.

Vamos armar, então, a nossa cena de leitura, através da imagem final de Bates. Num outro extremo da floresta, longe do oceano e das opressivas e extensas margens do Amazonas, no meio do emaranhado sombrio de árvores, Euclides, um triste poeta pelo avesso, compara as folhagens de palmeiras, usadas para cobrir uma casa, à bandeira e, por extensão, à terra brasileira. Tastevin continua atravessando as ruínas da fé; se o missionário procurava uma linha vertical para alinhar seus trabalhos, a imagem do cipó koya é conveniente para metaforizar o emaranhado de assuntos que se espalha em seus textos, em que as ruínas brotam engendrando mais ruínas...

6.3 “Sucedeu em Curanjá”

a palmeira estremece
 palmas pra ela
 que ela merece
 (Paulo Leminski)

A imagem da palmeira apareceria como um portentoso significante em “Sucedeu em Curanjá”⁴⁰¹. No artigo de poucos parágrafos, Euclides nos conta sobre a sua participação em um almoço, acontecido em Curanjá e oferecido por Carlos Scharff⁴⁰².

Conforme lemos no artigo, o refeitório de Scharff era todo construído com a palmeira paxiúba. O local estava enfeitado somente com bandeiras peruanas, o que pareceu a Euclides um desleixo diplomático: “fui logo surpreendido com a profusão de bandeiras peruanas em pleno contraste com a ausência da nossa – sendo, entretanto, fácilimo aos promotores da festa adquirirem-na no próprio acampamento”⁴⁰³. Contrariado com esse fato, Euclides pensa em se retirar, mas observa a cobertura da casa, onde vê “algumas folhas de palmeiras cujas faces internas de um amarelo muito intenso contrastavam no verde do resto da folhagem”⁴⁰⁴. Tomando a palmeira

⁴⁰¹ Trecho de Relatório não oficial, de 1905, reproduzido in *Revista do Grêmio Euclides da Cunha* (tomo 2, no. 12, sob o título “A Minha Pátria é Retilínea e Alta como as Palmeiras”. Rio de Janeiro, 15 de agosto de 1940.

⁴⁰² Calos Scharff possui uma complicada história de altos e baixos na exploração da borracha. Foi um dos atores dos conflitos que antecederam a criação da fronteira entre Brasil e Peru. Atentemos para o fato de que a nacionalidade de Scharff não era definida; chamavam-no de alemão, mas teria sido criado no Brasil. Ele mesmo não se dizia nem peruano, nem brasileiro. Circunstâncias pessoais e econômicas corroboravam para que Scharff ficasse do lado peruano, uma vez que, dentre outros motivos, ele teria sido preso por brasileiros em um dos conflitos que antecederam a chegada da comissão (Cf. GOW, “‘Canção Purus’: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 443-7). Segundo Reyna, Scharff teria sido assassinado em 1911 por selvagens Piro ou Campa no rio Manú (cf. REYNA, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, 1942, p. 158).

⁴⁰³ CUNHA, “Sucedeu em Curanjá”, 1966, p. 532.

⁴⁰⁴ CUNHA, “Sucedeu em Curanjá”, 1966, p. 532.

como mote, Euclides saúda seus companheiros de refeição com o seguinte agradecimento:

Realmente, pouco depois de sentados à mesa, tomei de golpe a palavra, sem aguardar o momento oportuno para os brindes, e numa rápida saudação agradei o convite que se me fizera – e isso por dois motivos essenciais:

Primeiro – como americano – sentindo-me feliz com todas as manifestações de cordialidade entre homens oriundos de raças quase irmãs, talvez destinadas a íntimas alianças no futuro para reagirem ao imperialismo crescente das grandes nacionalidades; em segundo lugar – como brasileiro – profundamente comovido diante da “inteligente gentileza” e requintada galantearia com que se tinha posto naquela sala a bandeira de nossa terra. (O espanto dos convivas foi absoluto!) Esclareci-o então dizendo-lhes que uma extraordinária nobreza de sentir fizera que eles ao invés de irem procurar no seio mercenário de uma fábrica a bandeira de meu país tinham-na buscado no seio majestoso das matas, tomando-a exatamente da árvore que entre todas simboliza as idéias superiores da retidão e da altura. E terminei: “Porque, Srs. peruanos, a minha terra é retilínea e alta como as palmeiras...” (CUNHA, “Sucedeu em Curanjá”, 1966, p. 532).

A palavra é tomada de golpe: é uma expressão curiosa para um banquete pacífico entre representantes de nações que tentavam evitar justamente explosões bélicas repentinas, através da definição das fronteiras. O golpe, no entanto, é amenizado com a primeira parte do agradecimento, em que a união entre os países, especificamente entre Brasil e Peru, é louvada. O discursante se refere a toda a América, despojando-a das linhas verticais das fronteiras que separam as nações (quase irmãs), unindo-as para combater o inimigo comum do imperialismo.

Se o golpe teria sido amenizado pela primeira parte do agradecimento, na segunda parte ele mostra a que veio. Dentre todas as possibilidades de ação naquele momento – e o autor poderia, inclusive, ignorar a falha diplomática de seus hospedeiros – a palmeira é escolhida como significante para dar “um tapa de luvas” naqueles que ofereciam o

almoço. Enquanto a primeira parte do discurso aventa uma possível união, a segunda corta essa possibilidade, estabelecendo, através do significativo palmeira, uma posição diametralmente oposta à anterior: se Peru e Brasil deviam se unir contra o imperialismo, agora as faces do imperialismo brasileiro na América Latina são evidenciadas.

Conforme lemos no texto, “Era uma solução a atitude contrafeita que me impusera..., o espetaculoso patriotismo daquela gente”⁴⁰⁵. O brinde era uma solução para reclamar da ausência da bandeira brasileira. Mas o que seria essa atitude contrafeita? Se pensarmos no poeta pelo avesso, esse fazer ao contrário ganha várias nuances: a primeira é a identificação das cores da bandeira brasileira na contraposição do verde das folhas recém-colhidas e o amarelo das folhas velhas. A segunda pode ser pensada no nível discursivo, pois se faz um brinde para louvar uma reunião entre países que é rechaçada nesse próprio brinde; ou ainda, se faz um brinde para criticar veladamente o patriotismo dos outros através de um louvor à própria pátria – combate-se nacionalismo com nacionalismo.

Se lembrarmos de todos os argumentos euclidianos que lemos até aqui – não se reuniu em uma mesma cena caucheiros e seringueiros (peruanos e brasileiros), seja incitando-os à guerra, ou à convivência pacífica em um mesmo território; além disso, a motivação anti-peruana de Euclides já pode ser percebida antes da missão diplomática, como lemos em “Contra os caucheiros” e em “Conflito inevitável” – por que se esperaria que os peruanos não tivessem uma atitude contrafeita à do próprio Euclides? Pelo visto, a mediana norteadora não funciona quando se trata de termos nacionalistas.

Dentre todas as espécies de árvores existentes na floresta, a palmeira é a escolhida. Quando Euclides traslada o sentido da palmeira, atribuindo-lhe o sentido da bandeira ausente, da terra (que aqui não se poderia tomar como pago, mas somente como país), da nação brasileira, ele seleciona um “termo gerador”⁴⁰⁶, em que uma série de associações vão ser encadeadas, produzindo “uma espécie de contágio generalizado das qualidades e dos atos”⁴⁰⁷.

A associação entre palmeira, bandeira e Brasil “não é uma imagem desvairada, nem mesmo uma imagem livre, pois a coincidência

⁴⁰⁵ CUNHA, “Sucedeu em Curanjá”, 1966, p. 532.

⁴⁰⁶ BARTHES, “A metáfora do olho”, tradução de Samuel Titan Jr, 2013, p. 118.

⁴⁰⁷ BARTHES, “A metáfora do olho”, tradução de Samuel Titan Jr, 2013, p. 122.

de seus termos não é aleatória, e o sintagma se vê limitado por uma constrição: a da seleção⁴⁰⁸. A seleção (lembramos da etimologia de “escala”, sobre a qual comentamos na introdução desta tese) e significação de ícones da paisagem vão integrar o processo de composição da identidade nacional. Naquela situação, Euclides não optou por outra árvore, como a seringueira, por exemplo, cuja exploração motivava a disputa territorial naqueles rincões repletos de *hevea*, apesar dessa espécie apresentar um traço distintivo entre as nações em litígio. No artigo “Caracteres físicos da região e seus povoadores”, Euclides vai comentar sobre a distribuição das árvores como um aspecto fundamental para definição da ocupação populacional na região e, conseqüentemente, da fronteira:

as duas espécies que determinaram o desbravamento e o povoamento de tão extenso território em tempo relativamente curto: a *seringueira (hevea brasiliensis)*, e o *caucho (castilloa elastica)*. (...)

Sujeitos sempre aos dados das nossas próprias observações, indiquemos desde já, no último, um caráter mais cosmopolita que o da primeira. De fato enquanto a *castilloa*, a partir dos vales do Madre-de-Dios e do Ucaiali, se derrama para o norte transpondo o *divortium aquarum* do Amazonas para ir florescer quase até além do Ituxi e outros rios do Baixo Purus – a *hevea* parece ir apenas até Cataí.

A natureza de ambas determinou a do povoamento.

De fato é geralmente sabido que o caucho, depois dos golpes oblíquos com que o sangram, e dos talhos nas sapopembas, mui poucas vezes resiste. A árvore morre de incisão, onde se geram logo inúmeros carunchos que a atrofiam. Por isto o caucheiro não a conserva numa exploração permanente: derruba-a logo para aproveitar, por meio de incisões circulares, de meio em meio metro, todo o leite que ela possui.

A seringueira, pelo contrário, resiste indefinidamente quase aos talhos metodicamente

⁴⁰⁸ BARTHES, “A metáfora do olho”, tradução de Samuel Titan Jr, 2013, p. 121-122.

dispostos nas *arriações* conhecidas (...) Por isso o seringueiro a conserva.

Destas circunstâncias resultam, exclusivamente, os atributos das duas sociedades novas e originais que tratamos naqueles lugares (CUNHA, “Caracteres físicos da região e seus povoadores (considerações)”, 1966, p. 704-5).

A distribuição da flora, então, teria sido um fator determinante para a ocupação populacional que posteriormente seria usada para fundamentar o *uti possidetis de facto*. Porém, a seleção feita por Euclides, no momento de se pronunciar como representante do Brasil em Curanjá, não passou pela árvore que motivava e definiria o litígio entre as nações, mas por uma árvore que já havia sido tomada como um símbolo nacional em outras ocasiões⁴⁰⁹. Ao preterir a *hevea*, Euclides desterritorializa o conflito, tal como o vimos fazer em “Contra os caucheiros”, “Os caucheros” e “Brasileiros”. Quando Euclides escolhe a palmeira para representar a terra, a discussão é inevitavelmente atravessada pelos usos que outros autores fizeram dessa imagem.

Ao escrever, em 1843, a “Canção do Exílio” (publicada em 1846 no volume *Primeiros Cantos*), Gonçalves Dias, além de figurar em seus versos um saudosismo provocado pelo exílio, traz uma perspectiva nativista, associando uma paisagem a uma nação – um dos pressupostos do nacionalismo. Lembremos que, tal como Euclides, Dias não usa a palavra “nação”, mas a palavra “terra”. Nesses termos, o nacionalismo de Euclides da Cunha ressignifica o espaço amazônico em uma perspectiva política, a republicana de Rodrigues Alves, ecoando a imperial (que atravessa o texto de Dias).

Se, como diz Euclides, dentre todas as árvores, a palmeira “simboliza as idéias superiores da retidão e da altura”, essa ideia seria um tanto quanto conveniente a uma nação que se erguia sob o símbolo da bandeira republicana “de ordem e progresso”, hasteada no alto – uma composição de hierarquia e ordem, de uma pátria que se impõe de cima para baixo sobre pagos (que não eram países) e seus paisanos e pagãos (que ainda não eram cidadãos).

⁴⁰⁹ A palmeira é utilizada frequentemente como um símbolo da paisagem tropical brasileira. A iconografia sobre o Brasil está repleta de imagens dessa planta. Além disso, as palmeiras imperiais, *Roystonea oleracea*, foram dadas de presente a Dom João VI e compõem o paisagismo de várias praças e jardins no Brasil. No entanto, a árvore nacional do Brasil é o pau-brasil, desde a promulgação da lei no. 6607, de 1978.

A altura e a retidão das palmeiras são comparadas à terra brasileira. Mas, as casas, naquela região, fossem de brasileiros, peruanos, bolivianos ou até de indígenas, eram (e muitas ainda são) feitas de paxiúba e cobertas com palhas de palmeiras. A solução de Euclides era, de fato, “uma atitude contrafeita”, já que a diferença de tonalidade das folhagens e a própria escolha das palhas para cobertura do teto não poderia ser uma referência abstrata ao Brasil. Esse é um costume tradicional dos índios, que não eram brasileiros nem peruanos, e viviam naquelas terras há muito tempo. Além de ensinar a técnica da construção de casas para os brancos, os índios também eram integrantes fundamentais nas expedições de fronteira, uma vez que toda a logística de transporte e deslocamento nos rios era por eles executada⁴¹⁰.

Essa visão hierárquica, retilínea e altiva da nação, expressa nas palavras de Euclides, é criticada por Gow e soma-se às reflexões feitas pelo autor sobre o apagamento deliberado da participação indígena na disputa pela fronteira nessa região:

Há dois pontos aqui. Primeiro, que a nacionalização do passado é virtualmente o produto inevitável de como viemos a conhecê-lo por meio dos arquivos. Da Cunha podia talvez imaginar um futuro pan-americano ou antiimperialista, mas apenas podia fazê-lo pela brasileirização das palmeiras que cresciam em Curanjá, que mais tarde passaram a fazer parte do Peru. O passado do sudoeste da Amazônia nos chega quase exclusivamente por um arquivo que é construído em termos explicitamente nacionalistas. É uma dificuldade infernal pensar além desses enquadramentos do passado e perceber a simples questão de que, em 1865, Curanjá estava, muito literalmente, em lugar nenhum, enquanto não tinha sido ainda produzido qualquer documento que pudesse nos dizer retrospectivamente onde estava. Em segundo lugar, não temos testemunhos dessas pessoas que identifiquei como agentes-chave, os povos indígenas (GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 456).

⁴¹⁰ cf. GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 451.

Se a palmeira era símbolo da terra do Brasil, Curanjá passaria a ser Brasil? Os indígenas que ali viviam e as suas técnicas de construção com palhas deixariam de ser pagãos para se tornarem brasileiros? O *dépaysement* é tão intenso que, ao conferir àquelas folhagens a imagem da pátria brasileira, tem-se uma associação forçada entre as técnicas de construção, praticadas pelos pagãos em seus pagos, e um país. Com efeito, o discurso diz antes “país”, palavra etimologicamente oriunda de um vocabulário que compreende a ideia de uma terra, de uma localidade, que poderá ser marcada, através de um pacto. Se o espaço é a articulação de um anacoluto, como nos diz Hamacher, esse anacoluto permanece escamoteado através de uma comparação que diz “terra” (e aqui podemos suspeitar que não se poderia dizer “pago”), mas quer dizer “país”; diz “retilínea e alta” quando o que se tem é uma horizontalidade expressiva, que poderia ser um país somente em se quebrando o sentido da superfície lisa e barrenta que fora construído anteriormente.

A “árvore que entre todas simboliza as ideias superiores da retidão e da altura”, a palmeira, que participa dessa cena como substituta da bandeira brasileira, funcionaria como uma linha vertical promotora de uma divisão inexistente entre os pagos; mas essa substituição, feita através de uma comparação, não deixa de ser um anacoluto. Uma vez que as palmeiras são componentes da massa verde e informe da floresta (lembramos das ilhas flutuantes de Bates) elas não poderiam, a não ser através de uma comparação forçada, dividir um espaço – e o espaço não pode ser dividido, como nos diz Hamacher:

Se o espaço tivesse uma fronteira, essa fronteira seria desenhada em ou contra um espaço, o qual, por sua vez, deveria ter tal fronteira, que deveria também estar presa em um espaço, e assim por diante. O espaço *tem* nenhuma fronteira – se ele tivesse uma, essa fronteira seria liminarmente uma contra o não-espaço, uma que iria determinar o espaço e determiná-lo como não-espaço – o espaço *permite* que a sua fronteira se inscreva. O espaço permitindo a fronteira a se inscrever significa que ele não inscreve ele mesmo a fronteira; que ele se deixa inscrever e se retirar da sua própria determinação. Nesse sentido, não há definição de espaço que não inclua a sua infinitude. (Continuar a desenhar a fronteira ao redor do espaço, em seu “em diante”, não é um

dispêndio que impeça a tentativa de pensar o espaço “do lado de fora”; ele pertence ao espaço tanto quanto ao pensar sobre o espaço (HAMACHER, “Amphora (Extracts)”, 1993, p. 40 – tradução nossa⁴¹¹).

Euclides quer apontar uma distinção entre a pátria brasileira e a peruana, mas essa distinção não traz nenhum aspecto distintivo. Supõe-se diferir do outro, diferir o outro, entretanto esse diferimento não passa de um desapontamento, para usar uma expressão do próprio Euclides. Pois, naquele longínquo Curanjá, as palmeiras não pertenciam nem aos peruanos tampouco aos brasileiros, eram elementos que compunham a paisagem – que só faz perder de vista –, ou elementos que compunham o cenário dos pagos – que não possuem limites definidos. Quer dizer, a fronteira que se estabelece ali, através da palmeira, não pode ser delimitada pelos elementos que se inscrevem na constituição do espaço, pois da mesma forma que esses elementos se deixam inscrever como fronteira, eles também se retiram, e dão a ver uma fronteira que só se estabelece na superfície, uma vez que a distinção que se pronuncia não é uma fronteira entre países, mas uma fronteira entre aqueles que podem (e querem) pertencer a um país e aqueles que não pertencem a país nenhum – os indígenas.

Nesse sentido, a palmeira pode ser símbolo de qualquer bandeira, seja peruana ou brasileira, pode ser símbolo de qualquer país, uma vez que não é de país nenhum. Mas quando o (suposto) nacionalismo dos peruanos é combatido com o nacionalismo brasileiro, isso só vem a evidenciar que ambos os discursos obscurecem, ou eclipsam, como diria Gow, os agentes que efetivamente utilizavam as palmeiras, não como

⁴¹¹ Na versão em inglês, traduzida por Dana Hollander: “If space had a boundary, this boundary would be drawn in or against a space, which in its turn would have to have such a boundary, which would also have to run in a space, and so on. Space *has* no boundary – if it had one, that boundary would *a limine* be one against non-space, one that would determine space and determine it as non-space – it *allows* its boundary to be drawn. Space allowing the boundary to be drawn means that it doesn’t draw the boundary itself; that it lets it draw and withdraw itself; and that it, by allowing this, withdraws from the drawing and the withdrawal of its own determination. In this sense there is no definition of space that does not include its infinity. (To continue to draw the boundary around space, its ‘and-so-on’, is not a being-at-a-loss (*Verlegenheit*) that impedes the attempt to think space ‘from the outside’; it belongs to space as much as to the thinking of space.)”.

símbolo de uma pátria, mas como um modo de simbiose com um espaço que não se poderia delimitar a não ser de cima para baixo, como uma inscrição, como uma descrição, como um anacolutos.

Há uma outra versão de “Sucedeu em Curanjá”. Coelho Neto, por ocasião de uma palestra na Biblioteca Nacional no dia 15 de agosto de 1918, escreve um artigo intitulado “Euclides da Cunha, feições do homem”. Nesse longo testemunho sobre o amigo, o autor conta um episódio digno de nota aqui, em que falamos sobre palmeiras: “No seu regresso trouxe-me, de presente, um riquíssimo chapéu de Chile, que lhe dera o chefe da comissão peruana, e uma palmeirinha arrancada no varadouro do Purus, no próprio sítio em que fora chantado o marco de limites”⁴¹². Muito avariada pela longa viagem que fora forçada a empreender, a palmeirinha histórica, proveniente das cabeceiras do Purus, morreu.

Além de contar sobre a muda de palmeira que ganhara de seu amigo, Coelho Neto cita trechos da obra de Euclides, dentre eles, um texto chamado “A Bandeira”⁴¹³, em que os motivos e o contexto são idênticos a “Sucedeu em Curanjá”, mas as palavras e a eloquência de Euclides são bem diferentes, a saber:

Entre todos os pavilhões que aqui panejam, o nosso, graças ao vosso sutil e delicado engenho, é o único que vive, porque o fostes buscar, não em balcão de comércio, mas na terra criadora e na claridade solar. E, apontando a dracena, disse altivamente: Ei-lo vivo na planta aformoseada com as cores que temos sempre ante os olhos, não só porque as vemos na terra e no céu, em esperança e esplendor, como por havê-las adotado a Pátria, glorificando-as na sua bandeira. Obrigado pelo Brasil, amigos peruanos! (COELHO NETO, “Euclides da Cunha, feições de um homem”, 2009, p. 142).

Esse é mais um episódio de reciclagem textual produzido por Euclides, como nos diria Leopoldo Bernucci. O amarelo das folhas

⁴¹² COELHO NETO, “Euclides da Cunha, feições de um homem”, 2009, p. 135.

⁴¹³ Cf. COELHO NETO, “Euclides da Cunha, feições de um homem”. Rio de Janeiro, Revista Brasileira da Academia Brasileira de Letras, Fase VII, Outubro-Novembro-Dezembro de 2009, ano XVI, no. 61, p. 115 - 162.

velhas contraposto ao verde das palmeiras recém-retiradas remontam novamente às cores da bandeira brasileira: é uma montagem de cacos, restos de plantas velhas e novas, compondo a imagem de uma nação (que obstinadamente se tenta fazer viver). Em Curanjá, a Comissão brasileira estava em frangalhos, em um território estrangeiro (não porque pertencesse ao Peru; naquele momento, Curanjá não pertencia a ninguém, era um pago *dépaysé*) – por extensão, era a nação brasileira que estava em desvantagem, no limite de seu alcance, que se acentua naquele ponto ermo, onde a sua soberania não se faz mais visível. Nesse sentido, o representante da nação arruinada (ou o representante de um país, que não existia ali), Euclides, agarra-se também em ruínas para, através delas, criar uma imagem altiva e imponente de um Brasil que não poderia existir tão altivo naquela horizontalidade. Sobre a atitude nacionalista de Euclides, Peter Gow comenta:

Hoje reconhecemos a nação como um artifício construído pelos homens, e hesitamos perante a sugestão de que a vegetação local poderia, de um modo qualquer, determinar se um lugar está no território de uma nação e não da outra. O nacionalismo perturbador do texto de Da Cunha é obviamente uma consequência do fato de que ele estava em Curanjá como membro de uma comissão para descobrir onde lugares como esse estão, se no Brasil ou no Peru (GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 442).

A vegetação local não poderia ser um determinante de uma nação, mas, no contexto de associação e interpretação euclidianas, as suas cores e o seu uso transformam-se num termo gerador. As folhas da palmeira remetem à bandeira⁴¹⁴ ausente, ausência que é ressignificada em termos

⁴¹⁴ No contexto de publicação do texto de Euclides, como não associar a bandeira ao movimento bandeirante? Essa associação parece ainda mais fecunda se pensarmos que, além da associação entre o movimento de expansão caucheiro aos bandeirantes, feita em “Os Caucheros”, à época de publicação de “Sucedeu em Curanjá”, o Estado Novo tinha como projeto “Unir a capacidade técnica do litoral, com todos seus engenheiros, geógrafos, juristas às capacidades espirituais do Oeste, vistas como jazidas de valores patriotas, materializados em personagens como o sertanejo, o índio e o ribeirinho, seria o coroamento de toda uma construção simbólica sobre o novo papel do Estado, do direito e da política no Brasil. Nada mais natural, portanto, que o dinâmico

contíguos como terra e nação – a linguagem, aproveitando-se de um elemento vazio, atribui um significado a um significante. Dentro da cadeia de associações metonímicas, é um sintoma da delimitação de fronteiras entre Brasil e Peru. Ao se estabelecer uma linha imaginária que atravessa pagos que estavam sendo disputados por caucheiros, indígenas e seringueiros, em uma legislação que avança para além da terra e alcança até o uso das plantas, impõe-se ali a hierarquia e a autoridade de nações que se alinham verticalmente cortando espaços, usos e costumes, para deles se apropriar⁴¹⁵.

O artigo, elaborado depois de concluída a viagem do autor, estava compilado entre os textos do relatório não oficial, e depois foi publicado separadamente no último número da Revista do Grêmio Euclides da Cunha⁴¹⁶. A publicação de tal texto tinha um valor estratégico, pois ao trazer para o desconhecido Curanjá uma interpretação *pós-factum* dos eventos ali acontecidos, a atitude de Euclides acabava por ressoar a

Estado fosse o responsável por ‘organizar ou amparar as bandeiras que ponham em permanente contato a civilização do litoral com os centros rurais e sertanejos que necessitam da assistência e benefícios técnicos’” (HANSEN, “Imaginários da modernização do Direito na Era Vargas: Integração, Marcha para o Oeste e Política Indigenista (1930-1945)”, 2014, p. 92-3).

⁴¹⁵ O fenômeno da nacionalização, como foi descrito por Gow, encontra ressonância no conceito de transculturação, proposto por Mary Louise Pratt em *Imperial eyes, travel writing and transculturation*, de 1992. A autora trabalha com a ideia de zonas de contato, “espaços sociais onde culturas diferentes se encontram, se chocam, e combatem uma à outra, geralmente em uma relação altamente assimétrica de dominação ou subordinação – como o colonialismo, a escravidão ou as consequências de como são experimentados no mundo hoje” [No original: “social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today” (PRATT, *Imperial eyes, travel writing and transculturation*, 1992, p. 4 – tradução nossa)]. Nessas zonas, os materiais nativos são apropriados pelos europeus, obscurecendo os seus autores originais.

⁴¹⁶ Fundada em 1913, a revista tinha como objetivo “reabilitar a memória de Euclides da Cunha e promover estudos sobre sua vida e suas obras” (TREVISAN, “Alberto Rangel e São José do Rio Pardo - o Culto Euclidiano”, 2012). Entre os membros e idealizadores de tal grupo, estava Alberto Rangel, amigo e admirador de Euclides. A revista era lançada todos os anos, no dia 15 de agosto, em comemoração à morte de seu patrono. Depois da partida de Rangel para o serviço diplomático no exterior, as publicações da revista passam a ser sustentadas por Francisco Venâncio Filho e mais alguns sócios, até encerrar suas atividades em 1939.

política nacionalista do Estado Novo⁴¹⁷. Na associação entre a negociação diplomática em torno da definição da fronteira territorial brasileira e o cenário da Segunda Guerra Mundial temos duas situações em que a defesa da pátria tinha um valor crucial. O Grêmio já tinha passado alguns constrangimentos por conta da opressão nacionalista⁴¹⁸; nesse sentido, a publicação de “Sucedeu em Curanjá” poderia funcionar como uma aceitação prática do nacionalismo almejado por Getúlio.

O nacionalismo euclidiano opera através do artifício de rearticular um elemento de uma paisagem e de uso de pagãos como representação de uma terra. A representação seria, nas tentativas de determinar e conter o bioma amazônico, uma forma de arruinamento – pois esse traçado realista e épico, ao narrar um *ethos* nacional, tem uma dimensão funérea: lembremos aqui das ilhas com despojos da floresta que flutuam no oceano Atlântico, a imagem da despedida de Bates da Amazônia. Como nos diz Lestringant, “a escrita é, definitivamente, trabalho de luto”⁴¹⁹. Na escritura, ou na palavra tomada de golpe, cristaliza-se o despojo da experiência.

Com efeito, assim como nos afirma Lestringant sobre a experiência de Léry e Lévi-Strauss, na fala de Euclides se vê uma pátria inexistente, “um mundo perdido”, “a beleza de um morto”⁴²⁰, a vertigem de uma escritura que atesta a efemeridade de um fascínio que precisa separar o outro para definir-se. O golpe da palavra em Euclides mantém-

⁴¹⁷ O texto de Euclides da Cunha poderia funcionar de acordo com as propostas ideológicas de Getúlio. Segundo Hansen, “O Estado Novo buscou (...) construir uma legitimação de suas ações a partir de um apelo às raízes da brasilidade e dos valores nacionais como legítimos representantes da obra maior que deveria ser conduzida pelo Estado, qual seja, a de se fundar um legítimo “Estado Nacional”. (...) Partia-se do fortalecimento e da crença do Estado nos saberes técnicos, estatísticos e científicos como responsáveis por trazer soluções aos problemas advindos da complexa formação histórica e social do país, problemas estes compreendidos através de uma leitura do que seria espiritualmente brasileiro” (HANSEN, “Imaginários da modernização do Direito na Era Vargas: Integração, Marcha para o Oeste e Política Indigenista (1930-1945)”, 2014, p. 85-6).

⁴¹⁸ Em agosto de 1937, “quando no país se vivia um clima de opressão, Venâncio Filho convidou José Lins do Rego para orador da romaria, sugerindo que ele falasse sobre Euclides da Cunha e a liberdade; embora receoso de que essa palavra ofenderia “os poderosos”, José Lins discursou sobre o tema proposto ao lado do túmulo de Euclides” (TREVISAN, “Alberto Rangel e São José do Rio Pardo - o Culto Euclidiano”, 2012).

⁴¹⁹ LESTRINGANT, “De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss”, 2000, p. 84.

⁴²⁰ LESTRINGANT, “De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss”, 2000, p. 100.

se sob o signo do saudosismo e da projeção para o futuro, depõe um testemunho de um encontro ambíguo com um lugar que não é senão um pago, mas que forçosamente deve ser atravessado, cortado, cindido pela linha vertical da fronteira nacional.

A Amazônia deixa de ser paisagem para se tornar um território determinado e contido. E a utilização da palmeira como representação dessa terra é um artifício nacionalista, pois tira um objeto de um lugar e de um uso de um povo e o desloca para outros contextos. A representação seria, assim, uma forma de arruinamento – pois o contexto de uso tradicional da planta foi trasladado; ela se tornou uma imagem para composição, reprodução, simbolização, arquivamento... Se Euclides anunciara a Amazônia como uma superfície líquida barrenta e lisa, um quadro de molduras indefinidas ou quebradas (tal como lemos na introdução desta tese), essa imagem anunciaria, agora, um encerramento?

Peter Gow comenta sobre o texto:

O texto de Da Cunha é uma condensação poética de idéias muito abrangentes e complexas num relato de um evento um tanto trivial num lugar de pouco significado aparente. Dirigido a um público leitor do Rio de Janeiro, é um exemplo da sensibilidade de Da Cunha e fala de um evento num lugar distante – sobre o qual sua audiência não se interessa de fato e certamente jamais o visitará –, e o rearticula em termos que seus leitores podem potencialmente sentir como exemplares: “tivesse você estado lá”, essas palavras clamam o leitor, “espero que tivesse reagido do mesmo modo” (GOW, “*Canção Purus*”: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”, 2006, p. 441).

A querela diplomática entre os dois países já estava estabelecida desde antes de Euclides sair do Rio de Janeiro. Provavelmente, à medida que subia o rio e conhecia detalhes locais desse conflito, o presidente da Comissão brasileira ganhava mais elementos para tecer a sua argumentação e experimentar, de forma extrema (mais uma vez), como as ideias de nação, território e fronteira podem ter alcances variados em regiões periféricas de uma República recém proclamada.

6.4 Palmares

Gonçalves Dias, exilado, lembrou da palmeira como uma marca de sua terra. Provavelmente, Bates nunca leu “Canção do Exílio”, mas Euclides da Cunha leu Bates e Dias, e retomou a imagem em seus textos. Temos uma operação em que Euclides tenta construir uma identidade nacional a partir da pincelada mais intensa em um elemento da paisagem que, por sua vez, foi interpretado a partir de suas leituras, o que configura uma posição híbrida entre um nativismo espacial e uma condição palimpsestosa de um escritor que, antes de tudo, era um leitor voraz.

Através do objeto palmeira, nos vemos diante de uma rede de filiações discursivas. Bates, através dos frutos da palmeirabuçu, atesta sua filiação à teoria darwinista, em que o mapeamento e a genealogia das espécies encontradas na Amazônia produziram dados para confirmação dessa teoria. Já Euclides, escritor descendente das leituras de Bates e de Darwin, também vai endossar essa teoria, apesar de não mapear espécies animais ou vegetais, mas formas de ocupação de um espaço. Quando se utiliza da palmeira para fins nacionalistas, atesta a genealogia de suas leituras – inserindo mais uma filiação, a de Dias – fazendo suas modificações e, ao mesmo tempo, garantindo a dispersão dos autores por ele lidos.

Em *Um naturalista no rio Amazonas* lemos uma palmeira destruída, arrancada do lugar onde nasceu, boiando no oceano. Seus frutos dispersos pelo oceano talvez frutificassem em algum lugar muito longe de sua origem. A palmeira de “Sucedeu em Curanjá” também era uma palmeira destruída, tornada casa, estrutura, parede, telhado. As palmeiras, tornadas Amazônia e tornadas terra, vão concluir os dois textos assumindo mais uma função: serão tornadas documentos, símbolos da paralisação da floresta viva e dinâmica; vão compor uma um artifício de escritura que visa adentrar a massa de folhagem e potencializá-la com um sentido, uma interpretação.

O regime de produção da ciência do século XIX, ao mapear as espécies e retirá-las de seu lugar, para considerá-las dentro de uma biogeografia⁴²¹, atribuíam-lhes configurações técnicas sob pretexto de

⁴²¹ Drouin nos conta sobre a importância da biogeografia para consolidação da teoria da seleção natural: “O papel desempenhado por esta disciplina que estuda os problemas da repartição das floras e das faunas, do isolamento, das barreiras,

conhecê-las melhor, mas esse conhecimento só existiria fragmentado, como permanência em catálogos, como ruína. No método científico de Bates, a floresta se fragmenta em ilhas flutuantes de reinos, espécies, filos, famílias – exemplares de museu, documentos para análise e reprodução em trabalhos científicos.

Euclides, dentro da lógica (ainda muito imperialista) da República brasileira, também transforma a palmeira em documento, visando atestar a brasilianidade de um costume e, por conseguinte, de um pago. Ao seu modo, também marca Curanjá e o uso das palmeiras como documento, um elemento inerte e determinável dentro de um limite – a fronteira entre Brasil e Peru. Nesse sentido, sob o pretexto de delimitar os pagos e os seus habitantes, perpetua a palmeira como ruína, mesmo que seja uma ruína em construção. A visão que finaliza o relato de Bates e configura o artigo de Euclides é soberana e, em sua utilização textual, transcende os milhares de palmeiras que os dois observaram enquanto estiveram na Amazônia.

Uma operação poética realçaria as características da palmeira enquanto objeto, suplantando o lugar comum da linguagem, fazendo com que as palmeiras fossem elevadas à coincidência consigo mesmas. A operação de Bates e Euclides, no entanto, faz o contrário – as palmeiras têm o seu sentido trasladado e, mesmo que elas se sobressaiam na contemplação, essa contemplação desloca o seu sentido, fazendo com que as palmeiras deixem de coincidir consigo mesmas e apontem outras significações, formas de representação da floresta: fragmentada, catalogada e classificada pelo método naturalista de Bates, ou cindida pela linha autoritária e hierárquica da fronteira entre Brasil e Peru.

As palmeiras ressignificadas em Bates e Euclides são ecos das palmeiras da terra de Dias. Muitos anos se passariam até que se reescrevessem a palmeira, apagando esse significante e trasladando o seu uso a um outro extremo, como no “Canto de regresso à pátria”, de Oswald de Andrade, publicado em 1925. Ali, a palmeira se transforma

das migrações, foi assinalado e analisado por vários historiadores das ciências durante estes últimos decênios. (...) Iniciada desde o século XVII, a aventura dos viajantes naturalistas conhece o seu apogeu no fim do século XVIII e início do século XX. Cronológica e logicamente, não será ela [a biogeografia] um dos fios condutores que ligam o estabelecimento da classificação por Lineu e a sua transformação em genealogia por Darwin?” (DROUIN, “De Lineu a Darwin: os viajantes naturalistas”. In: SERRES (org.), *Elementos para uma história das ciências*, vol. II, 1996, p. 150).

em palmares, uma resistência a um nacionalismo seletivo e incisivo, um símbolo das resistências à própria “terra” brasileira. A paronomásia de Oswald, ao deslocar o significante palmeira, torna mais visíveis os sentidos que através dele foram veiculados.

Enquanto “operação poética, o sentido dos objetos de memória é determinado pela *ocupação* atual do sujeito”⁴²² e, assim, a palmeira levanta questões sobre os intérpretes que pretenderam apreender algum sentido na ampla massa verde da floresta. Os textos utilizam uma técnica de registro que instrumentaliza como fóssil a paisagem amazônica na sociedade ocidental.

⁴²² BATAILLE, *A literatura e o mal*. Tradução de Suely Bastos, 1989, p. 38.

6.5 O cipó koya

Enquanto Gonçalves Dias, Bates e Euclides escolheram a palmeira como significante para fazer emergir noções de terra e de pátria, poderíamos escolher para Tastevin outra planta como imagem de seus percursos argumentativos. Digo “poderíamos escolher”, pois, tal como nossos autores selecionam e montam cenas para leitura e interpretação, o trabalho dessa tese também implica em tal procedimento. Se a palmeira aparenta ser uma espécie conveniente para alinhar os argumentos euclidianos, o cipó traz o emaranhado tasteviniano que pretendemos desembolar aqui.

No artigo sobre o rio Muru, do qual já selecionamos e comentamos algumas passagens, o padre conta sobre o seu lado coletor, não apenas de mitos e palavras, mas também de plantas:

O cipó koya se parece com um cabo submarino formado por oito fios, com as suas capas, enrolados uns nos outros, ou ainda com um grupo de oito cobras enroladas em espiral. Plantei um pé em São Felipe, que espero enviar⁴²³ um dia ao Museu de História Natural de Paris (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 165).

Coelho Neto já nos contou que Euclides levou uma muda de palmeira para o Rio de Janeiro; Tastevin teria levado uma muda de cipó para São Felipe, hoje Eirunepé, cidade situada às margens do rio Juruá. Enquanto Euclides desterritorializa uma palmeira amazônica, levando-a para o Rio de Janeiro, Tastevin promove uma desterritorialização inicialmente menor, mas com a promessa de levar o cipó para a Europa.

A palmeira cresce em praticamente todas as regiões do Brasil, servindo, talvez por causa disso, como um bom símbolo para a pátria brasileira. Além disso, tem um uso largamente difundido: os frutos, as folhas, o palmito são utilizados por diversos grupos populacionais que

⁴²³ Certamente, levar uma muda do cipó para a Europa não faria tanto estrago como fez Henry Wickham (1846-1928) que, em 1876, contrabandeou mais de 70.000 sementes de *Hevea brasiliensis* para o Kew Gardens de Londres. A biopirataria do missionário não teria o efeito econômico que a das seringueiras provocou, uma vez que o uso dessas plantas é bem diferente.

compõem o país. Podemos pensar que esse transporte se adequa à argumentação nacionalizante de Euclides. E ainda, uma vez que o próprio autor não distingue qual espécie de palmeira (seria a paxiúba?), temos uma palmeira genérica.

Já o cipó koya é originalmente amazônico e desconhecido – ainda hoje – por grande parte da população brasileira. Não serve para alimentação, construção ou tecelagem. Seu uso, mesmo entre os indígenas, é restrito às cerimônias de *ayahuasca*. Quer dizer, esse cipó poderia ser tomado como inédito e exótico que, longe de ser um elemento de integração, era um diferencial. Por hora, não precisamos opor diametralmente a argumentação de Euclides e Tastevin, mas deixemos que a argumentação de Tastevin se distancie um pouco, mas não completamente, daquilo que Gow chamou de nacionalização.

O uso do cipó, como dissemos, é exclusivo em cerimônias de *ayahuasca* – elas quebram a rotina diária, incitando uma visão diferenciada, transcendente e colorida, dando a ver o que não se vê ordinariamente, ou talvez mostrando uma face da floresta que permaneceria escondida.

Em diversas ocasiões, Tastevin esteve entre os índios durante a beberagem do cipó (*honi* ou a *ayahuasca*), que é um ritual muito difundido entre os índios do Acre. O interesse em enviar a planta ao Museu de História Natural poderia implicar tanto no posterior conhecimento, pelos cientistas, das propriedades da planta, como na possibilidade de promover um ritual de *ayahuasca* em outros locais. O uso do cipó é hoje difundido no Brasil e no mundo, principalmente através da doutrina do Santo Daime⁴²⁴.

⁴²⁴ O uso do cipó, tradicionalmente indígena, foi difundido entre os seringueiros no início do século XX. Conforme nos conta Mariana Pantoja, “Houve uma confluência entre o cipó tradicional e o Santo Daime, doutrina fundada por um ex-seringueiro nascido no Maranhão, que migrou para as florestas acreanas em 1912, de nome Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu. Essa doutrina reverencia entidades “da floresta” (como a Rainha da Floresta) e figuras do mundo cristão” (PANTOJA, M.C., “O uso do cipó entre os seringueiros”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.). *Enciclopédia da Floresta – o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, 2002, p. 383). Segundo o Centro de Documentação e Memória (ICEFLU), o primeiro trabalho de Santo Daime aconteceu em 1930, em Rio Branco (cf. <<http://www.santodaime.org/site/component/linhatempo/?Itemid=141>>).

Nos rituais de *honi*, geralmente durante a noite, os índios bebem um chá⁴²⁵ de uma planta misteriosa, ficam alterados, cantam em línguas diferentes, promovem encantamentos, conseguem enxergar o futuro e descobrir causas de doenças. Ao descrever o ritual, Tastevin atendia ao pedido do superior de sua Congregação para escrever sobre as ideias religiosas dos índios; porém, nas revistas científicas, não se percebe tanto a mistura de histórias indígenas e cristãs, mas um foco maior nas histórias indígenas, mesmo que envoltas em muitas pré-concepções tipicamente cristãs. Para as revistas científicas, tanto as plantas que se combinam para cocção do chá, como os seus usos, sua preparação e as histórias que sobre elas se contam são de interesse do missionário.

Tastevin relata pelo menos duas versões do mito da aquisição da *ayahuasca* pelos indígenas, história compartilhada, com versões mais ou menos parecidas, por diversos povos Pano do sudoeste da Amazônia. O uso do cipó teria lhes sido ensinado pela *Dunu Yuchi*, o espírito da grande serpente. Cabe notar que não é qualquer cobra, trata-se especificamente da sucuri⁴²⁶. Essa cobra tem como característica particular ser uma grande predadora da floresta e viver na água. No mito, um índio é levado para o fundo das águas e aprende com as sucuris o segredo do uso do cipó. Vejamos duas versões desse mito:

⁴²⁵ Conforme lemos na *Enciclopédia da Floresta*, “o termo ‘cipó’, usado sem qualificativos, refere-se em geral a um chá preparado a partir do caule do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas da chacrona, ou rainha (*Psychotria* spp.), bastante comum nas florestas do vale do Juruá. É uma bebida ritual, de tradição indígena, muito difundida em toda a Amazônia ocidental e conhecida, entre outros, pelos Ashaninka e os Kaxinawá. Foi na interface desses usos nativos que se formou uma cultura seringueira de consumo do cipó” (PANTOJA, M.C., “O uso do cipó entre os seringueiros”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.). *Enciclopédia da Floresta – o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, 2002, p. 381).

⁴²⁶ Aby Warburg, em *El ritual de la serpiente* (2004), conta de sua experiência entre os Kiwa (ou pueblos) norte-americanos em que a serpente, especificamente a cascavel, é utilizada em um ritual de dança como uma mediadora metereológica e migracional para esse povo. Entre eles, a cascavel toma a forma de um raio, trazendo a chuva ou indicando para onde eles devem se mudar. Warburg faz uma análise do ritual, tencionando a relação dos indígenas com a serpente e a relação dos ocidentais com a imagem desse animal, através da Bíblia e dos mitos gregos de Asclépio e Laocönte. Ulrich Raulff, que faz o epílogo do livro de Warburg, comenta: “Lo que Warburg tenía en mente, la exploración comparativa y transcultural de los mitos, rituales y simbolismos” (2004, p. 79).

Eis agora como um Jaminaua descobriu o cipó koya ou cipó simplesmente, honi ou honé. Um dia ele estava caçando, viu a anta aproximar-se das bordas da água e jogar um líquido esverdeado nela que parecia jenipa, com que os índios pintam o corpo. Imediatamente uma mulher belíssima saiu do fundo das águas e beijou a anta, que a possuiu. Em seguida, os dois se dirigiram para a floresta. A bela dama cortou um certo cipó, torceu-o e bebeu o seu suco, e se transformou numa serpente, que mergulhou de novo nas águas. Era portanto o espírito da Grande Serpente, Dunu Yuchi. No dia seguinte, o índio veio com jenipa na beira d'água (ou melhor, talvez com o suco esverdeado do cipó koya), e fez o mesmo que a anta tinha feito na véspera. O Espírito apareceu imediatamente e, enlaçando o Jaminaua, levou-o ao fundo das águas, não sem colocar-lhe nos olhos previamente um remédio para impedi-lo de morrer. Trata-se, provavelmente, do mukára dos Kavineño do Madre de Dios, o qual é colocado nos olhos, também, para ressuscitar os mortos. É fácil adivinhar a que eles se dedicaram no fundo do rio... O rito terminado, a mulher misteriosa levou o índio com ela para a floresta, e eles tiraram e beberam juntos o honi. Que prazer sentiu o Jaminaua tomando esse suco mágico? Veremos isto mais adiante. O que é verdade é que, a partir deste dia, todos os Huni-kui, com exceção das mulheres, o utilizam muito (TASTEVIN, "O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá", 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 165).

Sáez já nos falara do ruído que se instala ao tentar perscrutar a origem e a diferenciação dos povos indígenas. Se, "Entre os índios do Alto Juruá", de 1924, e outros artigos que analisamos aqui, haveria uma diferença, assumida por Tastevin, entre os Jaminawa e os Huni Kuin (ou Kaxinawá), aqui, os Jaminawa e os Huni Kuin são tomados como o mesmo povo, compartilhando a mesma história.

No mito, o uso do cipó teria sido descoberto por um artifício e quem conhecia o seu uso era a serpente⁴²⁷. O Jaminawa (ou o Huni Kuin?) imitou a anta para poder se encontrar com a mulher serpente e ir com ela para o fundo do rio. Na outra versão do mito, temos mais ou menos a mesma história, com alguns detalhes a mais:

O Kachinawa tinha visto a anta jogar três frutas de jenipapo na água somente, e imediatamente aparecera uma bela jovem que se entregou ao poderoso animal. No dia seguinte, ele fez a mesma coisa e, como na véspera, ou, melhor do que na véspera, viu saírem duas belas sereias. Ele estava escondido atrás de uma árvore, agarrou uma delas por trás. A outra pulou na água. “Me deixe”, disse a cativa, “não é a você que eu amo!” – “Mas eu te quero!” – “Me larga, te digo!”, mas o homem ficou firme. De nada adiantou ela se transformar em árvore, em riacho, em espinho de muru-muru: teve de se entregar, por bem ou por mal. Ela não se arrependeu: “Você quer ser o meu marido e

⁴²⁷ Muitas coisas foram ensinadas pelos animais. Com efeito, os Kaxinawá contam que os animais os ajudaram, roubando de *Yuchi Kunaua*, ou o rico avaro, várias sementes de plantas. Como nos conta Tastevin: “Foi *Tyontyon*, a andorinha, a encarregada de roubar uma estaca ou maniva de mandioca” (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 162); “foi um pequeno sapo, *poya poya ika*, que forneceu aos índios a primeira semente de amendoim” (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 163). Esses exemplos poderiam ser ainda mais numerosos, mas já são suficientes para mostrar que haveria um *logos* na natureza. Como não podia deixar de ser, e faço essa citação só a título de curiosidade, as conclusões de Tastevin sobre esse assunto são as que se seguem: “Será preciso se espantar agora, depois de todos esses exemplos, que constituem o fundo da doutrina dos Kachinawá, que estes tenham se tornado astutos e ladrões para adquirir objetos que os seringueiros não podiam lhes dar?” (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 163). Enquanto Tastevin foca no roubo, poderíamos ler essas histórias por um outro ângulo (pelo avesso?), pensando que pior do que ser ladrão é ser sovina. *Yuchi Kunaua* foi um sovina, guardava para si os segredos do cultivo de alimentos fundamentais para sobrevivência na floresta – diante da avareza, a floresta encontra seus meios de subversão. As derivações interpretativas desse tipo de histórias são inúmeras.

viver comigo? Se você consente, vou avisar os meus parentes.” Ele aceitou com entusiasmo. Ela mergulhou na água e voltou com o consentimento dos seus parentes e com um remédio mágico. Colocou um pouco deste nos ombros, nos joelhos, nos tornozelos e na cabeça do Kachinawa, “como você faz ao batizar as pessoas”, me disse o narrador; e ele ficou pronto para mergulhar sem correr o risco de se afogar. Ele chegou na casa da sua nova mulher. Era uma grande casa cheia de provisões: milho, amendoim etc. Lá moravam, junto com a serpente das águas, o golfinho, o jacaré e outros animais aquáticos. O jacaré, furioso de ver lá este estrangeiro, quis se lançar sobre ele, mas a sereia lhe apresentou o seu marido e acalmou o seu furor. Um dia esta disse ao Kachinawa: “Hoje vou beber o honi para ver belas coisas e conhecer o futuro.” – “Também quero, disse o homem.” – “Não! Você não pode tomá-la, você é muito fraco. Isto te faria chorar, gemer, gritar, vomitar e defecar e talvez morrer.” – “Não importa! Eu quero.” Ele era teimoso e já havia provado isto. Deram-lhe honi. Mas, assim que ele tomou, começou a se lamentar como havia previsto a sua esposa. Coberto de imundície dos pés à cabeça, dava pena vê-lo. A sua mulher pegou-o sobre os seus joelhos e cantou para adormecer a sua dor; pouco a pouco, ele se acalmou pela ação da melodia, viu belas coisas, e voltou ao seu estado natural... Depois de cinco anos, ele disse à sereia: “Quero voltar à terra onde deixei mulher e filhos: desejo muito revê-los e mostrar-me aos meus.” Todo o choro da grande serpente não pôde dissuadi-lo: ele era decididamente teimoso. Mas, mal chegando ele à terra, caiu uma chuva torrencial; todos os rios transbordaram; a sua esposa aquática queria-o de volta. Assustado, ele ficou bem tranquilo na sua casa durante quatro dias. No quinto dia, saiu para caçar: uma pequena cobra o mordeu e quase engoliu o seu artelho; ainda assim ele pôde livrar-se dela. Adiante, uma outra cobra, maior, pegou a metade do seu pé, mas era muito pequena e teve que soltar a sua presa. Uma terceira engoliu o seu pé, uma quarta sua perna; uma quinta a sua coxa;

uma sexta o seu corpo até a cintura. Nenhuma delas, sucessivamente, pôde engoli-lo inteiro e tiveram que deixá-lo partir. Uma sétima e última engoliu-o até as axilas. Desta ele não pôde se livrar, e a cobra, mesmo sem conseguir engoli-lo, não o soltava. Os seus parentes, surpresos de não revê-lo, colocaram-se à sua procura e o encontraram nesta deplorável situação. Mataram a cobra e retiraram o Kachinawa. Infelizmente os seus ossos estavam todos quebrados e o seu corpo todo moído. Ele morreu naquele dia mesmo. Foi ele que ensinou aos Kachinawa o uso do honi (TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 202-3).

Nas duas versões, temos um índio que, através de um artifício, consegue ir para um pago que não é o seu e de lá sai com um conhecimento que é transmitido aos seus parentes. Ele não permanece com as serpentes no fundo do rio, mas retorna, destruído, trazendo uma novidade. Numa certa medida, e excluindo aqui todas as outras formas de interpretação que já foram feitas desse mito, poderíamos fazer uma aproximação entre essa história e a do próprio Tastevin.

Nessa história, Tastevin não faria o papel do indígena, pois não se dispõe a usar de um artifício para fingir ser outro e viver entre as serpentes. Mas ele tenta se assemelhar aos outros, para tentar deles extrair algo que possa ser levado de volta ao seu próprio pago. Se o indígena fingiu ser outro e tomou um remédio para conviver entre as serpentes, Tastevin não vai até o fim nessa simulação. Estaria mais para um *voyeur*, que permanece na beira do rio vendo a história se desenrolar. Na discussão sobre o conceito de testemunha, que fizemos via Agamben na seção “Escritura e testemunho”, Tastevin seria um *testis*, um terceiro. De fato, esse parece inclusive ser o foco narrativo das duas versões da história que conta.

Mas enquanto o indígena se arriscou e voltou destruído com um conhecimento que de fato pode ser utilizado pelos seus parentes, a posição de *voyeur*, ou de *testis*, não rende tantos dividendos. Ficar na beira do rio, sem se dispor a viver entre as serpentes – mesmo que não seja uma –, rende o que rendeu: não se conta o que houve, mas o que ouve, o que se ouviu dizer sobre o assunto, ou a própria história. Sobre a cerimônia, o missionário nos conta:

Em certos dias bebe-se o honé para desvendar o porvir, conhecer o remédio que convém para uma doença, adivinhar onde se esconde a caça ou até simplesmente para oferecer-se o cinema: já que é, parece, um verdadeiro cinema que se desenrola sob os olhos daquele que se encontra sob a influência do honé. O seu corpo torna-se tão leve que ele não o sente mais; seus membros são mais ou menos entorpecidos. Começa-se inicialmente vendo serpentes. Geralmente tem-se medo na primeira vez, e grita-se para pedir socorro, mas pouco a pouco a pessoa se acostuma. Vê-se então aparecerem os espíritos de pessoas armadas: Jaminaua, Katukina, soldados etc. O medo é redobrado, mas um verdadeiro Kachinaua não vacila: ele permanece imóvel e canta. Então sobrepõem-se visões agradáveis: o espírito do honé desvenda o porvir, faz aparecer as pessoas queridas, por mais distantes que estejam, ensina o remédio infalível, mostra onde está a caça, e depois disso retorna-se ao estado normal e vai-se dormir... (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá”, 1925, tradução de Nicolás Niyimi Campanário, p. 167).

Como vemos, o medo é a sensação inicial promovida pelo chá. A esse medo pode seguir-se um processo de limpeza, em forma de vômito ou diarreia – o que é descrito imagetivamente como a sucuri se enrolando no corpo daquele que bebeu o chá, obrigando-o a “colocar para fora” aquilo que está dentro. Essa limpeza catártica é reconhecida como um processo de cura. Os cantos, ensinados pela sucuri, começam então a embalar a leveza do corpo, seguidos pela miração, que permite ver o futuro, as doenças, a caça, os parentes, os espíritos, toda uma outra dimensão que transcende o ordinário; ou segredos que só podem ser descobertos por meios de artifícios.

Segundo o relato, Tastevin não deve ter tomado o chá do cipó, o que podemos inferir pela construção da frase “já que é, parece, um verdadeiro cinema”⁴²⁸. O uso do cipó é comparado ao cinema – há uma

⁴²⁸ Um comentário de Gow em seu artigo corroboraria a nossa percepção de que Tastevin não teria tomado o chá: “Se assistir a filmes é um evento relativamente incomum para o povo do Alto Ucayali, as sessões de cura xamânica com o uso do alucinógeno *ayahuasca* (*Banisteriopsis sp.*) é uma característica difundida da

expressão no Acre que diz que a *ayahuasca* é a televisão do caboclo; Gow também atesta o uso da mesma expressão no Alto Ucayali; ali, “no leste do Peru, as pessoas referem-se jocosamente ao alucinógeno *ayahuasca* como *el cine de monte*, o cinema da floresta”⁴²⁹. Assim como na região em que Gow fez seu trabalho de campo, na região do Alto Juruá, o cinema não existia, possivelmente a sala de cinema mais próxima seria em Manaus ou Belém; no Alto Ucayali, os cinemas mais próximos eram em Pucalpa ou Atalaya. Gow comenta sobre essa metáfora de forma mais aprofundada:

A origem mais óbvia da metáfora “cinema da floresta” para o *ayahuasca* são as alucinações visuais e, de fato, comenta-se muito a semelhança entre as experiências visuais do cinema e do *ayahuasca*. A droga sempre é tomada no escuro, e as complexas alucinações visuais são o aspecto mais importante da sensação de quem a ingere. As alucinações *hacem ver*, “fazem ver”: tanto as origens da doença, como objetos de feitiçaria brilhando no corpo de um doente, países distantes, parentes mortos ou distantes etc. Os nativos dizem: “*Con ayahuasca, se ve de todo*”. Seria até melhor dizer que com *ayahuasca* tudo se torna visível: um dos efeitos mais fortes é que os seres poderosos, normalmente invisíveis, tornam-se visíveis (GOW, “Cinema da floresta – filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana”, 1995, p. 44-5).

vida local. Virtualmente todas as pessoas que conheci na região, excetuando as crianças pequenas e a maioria dos missionários, tomaram a *ayahuasca* durante o ritual de cura, e muitos tomavam a droga com regularidade. *Ayahuasca* é ingerido tanto no contexto de uma doença severa, como por sua propriedade geral de fornecer saúde. Considera-se bom tomar *ayahuasca*, e muitos imigrantes, que vieram de fora da Amazônia para o Alto Ucayali, descrevem seu primeiro contato com o *ayahuasca* como uma experiência transformadora crucial” (GOW, “Cinema da floresta – filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana”, 1995, p. 44). Como Tastevin não afirma em nenhum momento ter ou não ter tomado o chá, a dúvida permanece.

⁴²⁹ GOW, “Cinema da floresta – filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana”, 1995, p. 38.

Como podemos perceber, os relatos de Gow e Tastevin concordam que o efeito do cipó faz com que os indígenas (ou quem tome o chá) vejam coisas que ordinariamente não se vê; são as mirações. Elas podem mostrar coisas que estariam disponíveis no ambiente e se tornam visíveis através do poder que a planta traz.

Se lembrarmos do argumento de Nancy, de que o pagão é “aquele que conhece e cultua os deuses da região, os deuses que estão presentes em cada canto do campo, em cada limite de domínio”⁴³⁰, vemos que a relação dos indígenas com o seu pago é também mantida pelo uso do cipó. Os espíritos da floresta estão sempre disponíveis, mas só poderiam ser vistos através da utilização de uma planta que a própria floresta produz, cujo segredo foi revelado pela sucuri, como é contado no mito. Se Tastevin não tomou o chá, essa dimensão escondida da floresta não teria sido por ele alcançada. A floresta, para o missionário, era um emaranhado de plantas e árvores, e os índios, pagãos que cultuavam entidades e espíritos invisíveis. De certa forma, Tastevin também assistia a um filme naquela situação, mas um filme diferente do que os indígenas assistiam. Assistia-se a um ritual estranho, um filme estrangeiro, em que os indígenas atuavam como se estivessem assistindo a um filme, o qual, por sua vez, Tastevin não assistia. Enquanto eles viam a floresta, o seu próprio pago, despojado de suas máscaras, ele assistia a uma cena sobre a qual relataria, a partir do que via e dos relatos indiretos de quem tomava, como uma *mise-en-abyme* incompleta.

Isso nos remete a uma outra cena, sobre a qual já falamos nesta tese, em que Tastevin percebe ao longe as Montanhas Azuis de Contamana, mas seu êxtase provém da lembrança dos Alpes. As montanhas que estavam diante de si evocam outras montanhas e são essas outras montanhas que enchem seu coração de uma amarga lembrança do passado. Tal como naquela situação, é como se Tastevin estivesse diante de um quadro: ele vê o que se passa na superfície, mas o fundo desse quadro é sempre outro, como uma horizontalidade vertical que atravessa o primeiro plano, uma perspectiva do Ocidente cristão.

Para Gow, a diferença entre o cinema e a *ayahwasca* é de que a planta conecta o seu usuário com a profundeza da floresta, num equilíbrio entre o corpo e o espaço em que esse corpo habita. O cinema,

⁴³⁰ No original: “Le païen est celui qui connaît et que vénère les dieux du pays, les dieux qui sont présents à chaque coin de champ, à chaque borne de domaine” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 109 – tradução nossa).

por outro lado, acentua a diferença entre o corpo e o espaço, o que pode promover, naquele que assiste a um filme, uma completa desconexão entre o seu corpo e o espaço, proporcionando uma conexão com outros corpos e outros espaços.

O uso do cipó seria para os indígenas uma forma de conexão profunda com o seu pago, e também uma forma de reverter, pelo menos momentaneamente, o *dépaysement* a que estavam sujeitos. O cinema, por outro lado, seria um instrumento de *dépaysement*? Não necessariamente, pois como os indígenas não tinham acesso ao cinema, pelo menos como um hábito cotidiano, essa tecnologia funcionava como mais um elemento de troca e intercâmbio com o que não lhes era próprio. Assim como os indígenas trocavam suas mercadorias, como a borracha, a madeira e plantas, por artigos vindos de fora, o cinema poderia ser mais um desses artigos, que lhes exigiam um movimento em direção aos colonizadores, sem lhes tirar da condição de colonizados.

A *ayahuasca* é o “cinema da floresta”, como nos fala Gow e Tastevin. Enquanto Gow relaciona essa metáfora a uma experiência de profundidade que a *ayahuasca* daria aos seus usuários, poderíamos ler essa metáfora de um outro modo, que talvez fosse mais adequado à posição que Tastevin assume nesse jogo. O filme, a tela bidimensional, não distingue fundo e superfície – e se essa indistinção fosse atribuída também ao uso da *ayahuasca*, poderíamos assumir que esse chá seria capaz de eliminar a ilusão da profundidade. No caso de Tastevin, então, uma vez que assumimos que a sua prosa de superfície é atravessada por horizontalidades verticais, a *mise-en-abyme* incompleta também deixa de distinguir fundo e superfície, mas o fundo já vem dado pelo seu horizonte cristão.

Podemos lembrar aqui do conceito de testemunha de Agamben discutido na introdução dessa tese. A testemunha é “aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso”⁴³¹. Mas esse atravessamento não pode ser completo, sob o risco de não permitir um retorno. Dessa forma, ainda que Tastevin tivesse tomado o chá ou que tivesse presenciado uma cerimônia de endocanibalismo (para retomar o argumento do capítulo anterior), essa presença precisa ser incompleta para se configurar como tal. Se o interesse está na reportagem, não se pode contar o que houve, mas somente o que ouve. E é nesse ruído que a prosa de Tastevin se

⁴³¹ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, tradução de Selvino José Assmann, 2008, p. 27.

estabelece, e é dessa forma que a superfície se estende em seus textos. É o emaranhado de cipó que não se consegue desemaranhar.

Se Tastevin não toma o cipó, se ele simula se assemelhar aos índios, mas de fato não os assimila, o que temos é um emaranhado de situações que não se resolve em uma profundidade, ou em um segredo que se revela, mas em uma superfície que se estende como recolha de objetos, histórias e plantas. Não é uma nacionalização, tampouco uma tribalização, é o lugar mesmo do que conta o que ouve, do que dissemina o ruído.

O artigo escrito sobre o rio Muru termina num jogo curioso entre a modéstia e a certeza da preciosidade das informações coletadas:

Este esboço é seguramente muito imperfeito. Eu o ofereço ao público com todos os seus defeitos, para que curiosos do americanismo possam, o mais cedo possível, utilizar os dados, e também por medo de perdê-los para sempre, na vida perigosa e aventureira que tem o missionário nestes *pays*⁴³² estranhos (TASTEVIN, “O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 170).

O medo de Tastevin é de que os dados se percam, não os índios – quem está em perigo é o missionário, se aventurando em locais inóspitos. O missionário reconhece o próprio trabalho como um esboço: é um trabalho inicial, rudimentar, provisório. Precisa ser completado, mas, para isso, os dados precisam ser divulgados, conhecidos, para que os “curiosos do americanismo” possam utilizá-los e estabelecer, através deles, interpretações mais apuradas. É a primeira forma de uma obra, ou melhor, de um álbum: “puro tecido de contingências”⁴³³. Se o que a obra

⁴³² Preferimos corrigir a tradução de Nicolás Campanário, pois Tastevin utilizou aqui a palavra *pays*, cujo significado, como esclarecemos na primeira parte desse trabalho, não é correspondente ao que, em português, entendemos por país. Cito o original em francês: “Cette esquisse est assurément très imparfaite. Je l’offre au public avec tous ses défauts, pour que les curieux de l’américanisme puissent, au plus tôt, en utiliser les données, et de peur que celle-ci ne se perdent pour toujours dans une vie périlleuse et aventureuse que mène le missionnaire en ces pays étranges” (TASTEVIN. *Le fleuve Muru. La Géographie*, Paris, tomo XLIII & XLIV, 1925. p. 35).

⁴³³ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 130.

de Tastevin nos traz são fragmentos coletados entre os indígenas e os seringueiros, o “que resta do Livro é a *citação* (no sentido muito geral): o fragmento, o relevo que é *transportado* alhures”⁴³⁴.

Para usar uma metáfora que já apareceu aqui, é como se Tastevin trouxesse à tona uma obra bruta, que precisa ser esculpida. Da forma selvagem e inconstante dos índios – a murta⁴³⁵ – de onde esses dados foram recolhidos, produz-se a matéria firme e perene da escrita – o mármore – onde o registro se consolida mas, ao mesmo tempo, uma vez que Tastevin não conseguiu escapar da disseminação do ruído e da própria superfície, poderíamos dizer, que a despeito da perspectiva que pretendeu assumir, seu álbum recusa “o mito do profundo oposto ao aparente”⁴³⁶.

⁴³⁴ BARTHES, *A preparação do Romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 134.

⁴³⁵ Assim como argumentamos anteriormente que a metáfora do pastor e suas ovelhas não era adequada, pensando que os índios não se veriam tanto como ovelhas, mas como onças, animal cuja potência devoradora está sempre presente, a metáfora da murta também deveria ser transformada. Pois a murta permanece murta quando aparada, é uma planta domesticável, decorativa e, ainda mais, é uma espécie proveniente da Europa. Ao substituímos o significante murta dessa metáfora pelo cipó koya, a relação talvez fosse mais pertinente: o cipó é indomável, não pode ser decorativo, é sempre selvagem – sua transformação implica em sua destruição (um dispêndio), mas ele se torna *ayahuasca*.

⁴³⁶ BARTHES, *A preparação do romance*, vol. II, tradução de Leyla Perrone-Moisés, 2005, p. 131.

7. A superfície ou esboço de conclusão

Nesses capítulos que acabamos de esboçar foi possível verificar alguns aspectos da escritura de Constant Tastevin e Euclides da Cunha.

A movimentação na paisagem é um dos pontos para o qual a escritura dos dois autores converge. Atravessar a Amazônia era uma experiência que deveria combinar tanto o testemunho do vivido quanto uma tentativa de abstração, de mapeamento de uma superfície que se revelava, desde o início, com uma complexidade maior do que se poderia retratar. Enquanto Tastevin propõe uma profusão de elementos que emergem em seu atravessamento, recolhendo ruínas e disponibilizando-as em seus textos, Euclides oscila entre as aspirações de apreensão total e a forma monográfica, entre a profusão de sensações e a análise científica.

Como vimos, os dois autores têm uma forma peculiar de utilização do aparato científico. Munidos de um conhecimento um tanto quanto questionável da bibliografia de pesquisas disponível, os dois recortam o lido e o estudado para fundamentar mais a própria leitura do que a análise de seus dados, de maneira que podemos ver que a bibliografia aparece a contrapelo das informações trazidas das experiências em campo. Os dois autores utilizavam-se da ciência de maneira torta, equivocada, muitas vezes sem obedecer aos preceitos que os próprios textos que teriam sido consultados traziam, como já exposto.

Por um lado, isso poderia ser motivo para rechaçar seus testemunhos, por outro, podemos dizer que a intensidade de suas experiências não poderia ser validada pelos métodos científicos, pois elas extrapolavam as tentativas de sistematização. Por mais que Tastevin tente abarcar os povos, a topografia e a história da colonização, seus textos ressaltam uma paisagem arruinada; quanto mais se escava, mais a ruína aparece. Por mais que Euclides tente sistematizar suas observações, através de um movimento dialético, sobram imagens paradoxais, que já pesavam como potência na combinação entre experiência e teoria.

Se os aparatos científicos utilizados por nossos autores aparecem de forma superficial, sem endossar as conclusões a que chegam, podemos pensar que eles são artifícios de linguagem, tentativas de pertencimento a um discurso. O discurso científico poderia funcionar como um comprovante, mas a comprovação que se atinge é de que a teorização está aquém da experiência, que é o comprovador supremo. Se

o discurso científico poderia ser um artifício para dar profundidade a essas experiências de viagem, o que se tem, com o seu uso desviado, é uma superficialidade recorrente.

Se a profundidade era valorizada em detrimento da superfície, a Amazônia parece ressaltar mais a sua vasta dimensão e o seu caráter inconformado, seu caráter de paisagem, que implica sempre um perder de vista, uma impossibilidade de limite e de definição. Sob esse aspecto, as tentativas fracassadas de aprofundar a experiência, através do uso do discurso científico, permanecem na superfície do deslocamento. A frustração ou o fracasso de ambos advém do fato de que são forçados a compreender que não se pode penetrar na floresta, conforme o que Deleuze, em outro contexto, observa:

mas deslizar de tal modo que a antiga profundidade nada mais seja, reduzida ao inverso da superfície. De tanto deslizar passar-se-á para o outro lado, uma vez que o outro lado não é senão o sentido inverso. E se não há nada para ver por trás da cortina é porque todo o visível, ou antes, toda a ciência possível está ao longo da cortina, que basta seguir o mais longe, estreita e superficialmente possível para inverter o seu lado direito, para fazer com que a direita se torne esquerda e inversamente (DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 10).

Os dois autores parecem acreditar que se viajassem mais para o interior da floresta poderiam atingir sua profundidade, descortinar os segredos de sua aparência. Tastevin nos conta: “Havia oito anos que, pela primeira vez, eu tinha botado os pés sobre a terra do Brasil, no seu extremo oriental, na desembocadura do Amazonas. Quantas vezes sulquei os rios a canoa! E hoje eu atingia o último ponto aonde eu poderia pretender ir”⁴³⁷. E Euclides, na sanha de atingir o ponto máximo das cabeceiras do Purus, nos conta: “Íamos para o misterioso. Não pode negar-se que até aquela data existia, entre nós e as nascentes do Purus, descido um desmesurado telão, escondendo-no-las”⁴³⁸. Esse telão

⁴³⁷ TASTEVIN, “No Môa, nos limites extremos do Brasil e do Peru”, 1914, tradução de Nicolás Niyemi Campanário, p. 89.

⁴³⁸ CUNHA, “Os trabalhos da Comissão Brasileira de Reconhecimento do Alto Purus”, 1966, p. 506.

poderia ser atravessado ao se atingir as cabeceiras do Purus. Quando o fazem, no entanto, ele nos conta: “Prosseguimos”⁴³⁹, agora rumo ao varadouro que ligaria o Purus ao Ucaiali...

Como nos diz Deleuze, essa aspiração pela profundidade vem na forma de seu inverso, a superfície dilatada de uma paisagem onde há sempre mais a percorrer. Ir mais adiante, seguir o mistério, é uma revelação de que o mistério há de continuar, e o seu avesso revela mais um lado dessa mesma superfície. Atravessar as ruínas não implicaria em atingir um ponto em que não haveria mais ruínas, atravessar faz emergir mais ruínas – não há fê construída, não há índios verdadeiros, não há nada além do efeito de fantasma, que o próprio Tastevin identificara como uma marca de sua passagem. Aquilo com que se depara, então, são apenas simulacros, que, ainda nas palavras de Deleuze, aparecem como fantasmas: “Os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos, fazem valer seus efeitos (o que poderíamos chamar de “fantasmas”, independente da terminologia estóica). O mais encoberto tornou-se o mais manifesto”⁴⁴⁰.

O fantasma manifesta-se, assim, como um efeito, que não faz atingir uma profundidade aparentemente escondida. A superfície arruinada é o que se manifesta reiteradamente, independente dos esforços de ultrapassá-la. O telão que encobria a passagem não se levanta, mas revela novas passagens, um varadouro que levaria a outro rio, uma paisagem que se dilatava no avesso daquela que se acreditava descortinar; a imagem arrebatadora que esconde outra imagem, outra pátria, outra fronteira e assim indefinidamente.

Temos, então, dois autores presos na ilusão de uma profundidade manifesta na superfície. Mesmo que acreditem ser possível alcançar tal profundidade escondida, a superfície aparece a contrapelo de suas travessias. No entanto, não se pode dar uma perspectiva, no sentido de profundidade, à paisagem; a floresta, como paisagem é “uma perspectiva que nos vem, que emerge do quadro (da imagem) e no quadro para se formar, isto é, para se conformar em relação a uma distância absoluta”⁴⁴¹. Como uma miragem, a floresta impõe a sua própria

⁴³⁹ CUNHA, “Os trabalhos da Comissão Brasileira de Reconhecimento do Alto Purus”, 1966, p. 508.

⁴⁴⁰ DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 8.

⁴⁴¹ No original: “une perspective qui vient à nous, qui monte du tableau et dans le tableau pour le former, c’est-à-dire, pour le conformer selon le lointain

infinitez, de maneira que a distância absoluta aparece sempre como mais um caminho, mais uma possibilidade de travessia. Quer dizer, ao não conseguir atingir nada além da superfície, eles atingem exatamente essa perspectiva monótona e lisa que a floresta não cessa de propor:

Ou então será que todo acontecimento não é deste tipo, floresta, batalha e fermento, sendo tudo quanto mais profundo quanto mais *isso* se passe na superfície, incorporal de tanto margear os corpos? A história nos ensina que os bons caminhos não têm fundação, e a geografia, que a terra só é fértil sob uma tênue camada (DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 10-11).

A perspectiva histórica, geológica, geográfica, populacional não consegue desnudar a profundidade que aquela terra parecia prometer. De fato, os dois autores se deslocaram pelas margens, junto aos barracões. Mesmo nas situações em que se embrenharam no interior da floresta, a superfície permanece a mesma, a floresta impenetrável, numa marginalidade que se estende sem que se atinja um (pretensão) núcleo. Mas, como nos diz Deleuze: “Por um lado o mais profundo é o imediato; por outro, o imediato está na linguagem. O paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite”⁴⁴².

Os paradoxos construídos por Euclides, movimento dessa reiterada poetização pelo avesso, são a marca de sua escritura, que, tal como nos diz Deleuze, exhibe os acontecimentos em sua superfície, mesmo que ao reverso, pelo avesso. A deriva, todavia, permanece, sempre à margem, assuntando os limites desse telão que, paradoxalmente, nunca se atravessa. Ainda que Tastevin não tenha assumido o paradoxo como proposta argumentativa, tal como acreditamos que Euclides tenha feito, seu atravessamento de uma superfície arruinada se espalha pelos seus textos – como verificamos em suas tentativas de se amparar num discurso científico, embasado pela rede de americanistas, aludindo sempre ao ineditismo de seus dados, à sua longa permanência em campo, ao seu contato com indígenas pouco

absolu” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 114 – tradução nossa).

⁴⁴² DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 9-10.

estudados pela ciência. Mesmo que tenha tentado omitir sua missão religiosa, a firmeza de sua fé emerge em sua escritura:

A continuidade do avesso e do direito substitui todos os níveis de profundidade; e os efeitos e a superfície em um só e mesmo Acontecimento, que vale para todos os acontecimentos, fazem elevar-se ao nível da linguagem todo o devir e seus paradoxos. Como diz Lewis Carroll num artigo intitulado *The dynamics of a particle*, “superfície plana é o caráter de um discurso...” (DELEUZE, *Lógica do sentido*, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, 2000, p. 12).

O fantasma e o poeta pelo avesso são efeitos desse atravessar de uma paisagem que só se dilata e ilude uma perspectiva e uma profundidade, produzindo mais fantasmas ao reverso dessa superfície que se pretende penetrar. Os artigos e os textos proliferam, repetindo a paisagem líquida e barrenta que se estende diante dos viajantes, sem um relevo onde o olhar descanse.

Euclides da Cunha parece manter sua proposta de reverter (e revirar e destruir) os sulcos traçados pelos seus próprios argumentos, sem deixar de tensioná-los, o que resulta em um movimento de verso e reverso em uma mesma superfície. Tastevin acusou uma fé arruinada entre os seringueiros; mas ao atravessar os pagos indígenas, e descrever o costume do endocanibalismo, também identifica uma fé arruinada – era um costume abandonado, que só se conhecia pelo “ouvir dizer”. Esse abandono pode ser útil para sua condição missionária e para sua ambição acadêmica, pois a “fé” abandonada dos indígenas poderia ser substituída pelo cristianismo, e o costume exótico atiçaria a curiosidade dos americanistas.

Os dois autores não conseguem ir além do que se mostra no imediato, sob o risco de vestir e revestir as mesmas cenas de maneiras diferentes, o que resulta em paradoxos espalhados na superfície dos textos, que revelam outra superfície, oposta e complementar à superfície da paisagem. Ainda que se conte e recontem o mesmo ritual, não se consegue extirpar da linguagem o preconceito e o jogo, que desanda em literatura, em missão e em omissão.

“As frases caem mortas n’água. Se afundam”⁴⁴³: por mais que se tente recuperá-las, o retorno que se alcança é a superfície do lago de águas pestilentas, que não faz emergir o que afundara, mas reflete a copa das árvores, o reverso do mesmo, do uno.

Desterritorializar o conflito, não dispor os inimigos em um mesmo campo de batalha, encerrar para fora do quadro personagens de uma cena – reversões do texto euclidiano, propostas, muitas vezes, segundo a conveniência da argumentação para a definição das fronteiras (uma linha vertical que “divide” um espaço horizontal indivisível), para uma definição de paisanos como cidadãos. A reversão de discursos dentro de um texto foi alvo de discussão em *Khôra*:

A reversão violenta de que acabamos de falar é sempre interessada e interessante. Ela se encontra naturalmente em ação nesse conjunto sem limite que aqui chamamos *o texto*. Construindo-se, colocando-se sob as forma dominante em um momento dado (aqui a tese platônica, a filosofia, ou a ontologia), o texto se neutraliza, paralisa, autodestrói ou dissimula: desigualmente, parcialmente, provisoriamente. As forças assim inibidas continuam a manter uma certa desordem, uma incoerência potencial e uma heterogeneidade na organização das teses. Elas introduzem aí a parasitagem, a clandestinidade, a ventriloquia e sobretudo um tom geral de denegação que se pode aprender a perceber exercendo sua orelha ou sua vista (DERRIDA, *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, 1995, p. 63).

Se o texto platônico, como nos diz Derrida, redireciona os argumentos segundo a conveniência de uma tese, podemos ver um movimento parecido no texto euclidiano. Ao reverter os próprios argumentos, escondendo incoerências e dissimulando ausências, mesmo que a superfície seja varrida em verso e anverso, parasitam no texto temas obscurecidos ou sugeridos que são levados ao extremo, ou seja, à margem, à própria margem da história. Ainda que, para construção da síntese – ou para o traçado da mediana norteadora ou da tradução sem falsificação – certos elementos da montagem aparentemente não estejam ali presentes, eles continuam a manter a desordem, a minar a

⁴⁴³ ANDRADE, *O turista aprendiz*, 1976, p. 162.

neutralidade do texto. A incógnita se revela como tal, ponto cego que controla e desanda, o argumento.

O próprio recurso a outras narrativas para interpretação de certas personagens – o seringueiro, principalmente – já indica uma potencial reversão de argumentos dados e estabelecidos, mantendo como possibilidade outras interpretações que poderiam se desencadear a partir dessas mesmas narrativas. Sísifo, Asvero e Judas entram em cena como recursos para dissimular uma desordem, mas não paralisam outras interpretações que tangenciam o texto (lembramos aqui do conceito de tradução de Benjamin, explorado na seção “O consórcio entre ciência e arte”) e acabam por remeter a uma *mise en abyme*: “Tudo parece se passar *como se* – e o *como se* nos importa aqui – a fratura deste abismo se anunciasse de maneira surda e subterrânea, preparando e propagando *a priori* seus simulacros e *mises en abyme*: uma série de ficções míticas engastadas umas nas outras”⁴⁴⁴.

Como se o seringueiro fosse Judas, como se o seringueiro fosse Asvero, como se o seringueiro fosse Sísifo: se havia uma tentativa de escapar da ficção – ...“me desviei, sobremodo, dessa literatura imaginosa, de ficções, onde desde cedo se exercita e se revigora o nosso subjetivismo”⁴⁴⁵ – o poeta pelo avesso escancara os abismos que ele próprio criou: no não confronto entre caucheiro e seringueiro, na desterritorialização dos conflitos, na omissão dos pagãos nativos.

Esses mitos desencadeiam uma série de ficções, que vêm presas umas as outras, como forma de contornar um abismo sobre o qual não se deteve. Mas esses abismos não cessam de se pronunciar e tentar deles escapar só os reitera mais como falta, como potência surda e sorrateira que está sempre dinamitando a síntese ou a fronteira que Euclides quer construir.

Pois ainda que não se fale dos pagãos nativos, como é possível falar de pagos tão remotos na Amazônia sem falar deles? Ainda que se evite confrontar diretamente caucheiros e seringueiros, não foi esse o embate que criou a necessidade de se delimitar espaços? Enquanto Marte e Saturno estendem o conflito ao longo do texto, polarizando pelo avesso inimigos anacrônicos, a estratégia de Atenas se delinea nessa veladura propositada de outros conflitos, que não são sequer encenados.

⁴⁴⁴ DERRIDA, *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, 1995, p. 50.

⁴⁴⁵ CUNHA, “Discurso de Recepção na Academia Brasileira de Letras”, 1966, p. 206.

“O espaço é a articulação de um anacoluto”⁴⁴⁶, diz Hamacher. E o que se delineaia nessa prosa torta e velada de Euclides são esses conflitos sintaticamente, mas não semanticamente, quebrados na cena textual.

Se Tastevin não traz à tona outras narrativas para interpretar os fenômenos sobre os quais escreve, mas não submerge o próprio cristianismo, talvez seja porque não seja necessário recorrer a outras ficções, uma vez que o próprio “ouvir dizer” já as engendra. O ritual do endocanibalismo é terreno fértil para transpor a escritura para além do testemunho e desandar em criação. Quando o missionário pergunta: “os índios diferenciam as suas lendas e as suas crenças? Não parece, já que eles falam de umas e de outras com a mesma seriedade”⁴⁴⁷, essa inquirição desvela seus próprios preconceitos ao tratar as sociedades indígenas, seus costumes e suas histórias. E, ao mesmo tempo, Tastevin diferencia suas lendas e suas crenças? Não parece, pois quando é necessário, ou conveniente, ele as assimila e assemelha, dispondo em uma mesma superfície cristianismo e paganismo: tal como a lenda de Pinotyé é associada à história (não seria uma lenda?) cristã, ressaltando essa personagem como uma caricatura (lembramos do que foi discutido no capítulo “Atravessando as ruínas da fé”), o ritual do endocanibalismo é associado à eucaristia. Mesmo condenando a prática, ela é revisitada e aparece no texto misturada ao vocabulário cristão, num procedimento caricatural, que talvez fique mais explícito em “Os Kachinawas comedores de cadáveres”, quando Tastevin faz pesar sobre o endocanibalismo a condenação e o inferno cristão. Se esse procedimento poderia fazer submergir o endocanibalismo e emergir a eucaristia, o exagero do vocabulário e da preocupação em fazer render a descrição de tal costume pode trazer um equilíbrio para o movimento do texto. Condenar o endocanibalismo e sobre ele escrever faz surgir o que se queria encobrir. Derrida comenta sobre esse tipo de estratégia argumentativa:

As permutas, as substituições, os deslocamentos, não dizem somente respeito a nomes. A encenação se desdobra segundo um engasgamento de discursos de tipo narrativo, relatados ou não, dos quais a origem ou a primeira enunciação parece

⁴⁴⁶ Na versão em inglês, traduzida por Dana Hollander: “Space is a jointure of anacolutha” (HAMACHER, “Amphora (Extracts)”, 1993, p. 41 – tradução nossa).

⁴⁴⁷ TASTEVIN, “O Alto Tarauacá”, 1926, tradução de Nicolás Niymi Campanário, p. 194.

ser sempre substituída, aparentando desaparecer aí mesmo onde ela aparece (DERRIDA, *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, 1995, p. 47).

O jogo entre a missão e a omissão – que também é um jogo euclidiano – se dispõe no engendramento de narrativas díspares, no ruído provocado pela profusão de etnônimos, espalhando pelos textos uma sequência de anacolutos. O que se tenta fazer desaparecer aparece, e esse núcleo que os autores pretendem atingir vai sendo postergado. Talvez fosse melhor dizer empurrado, uma vez que a própria situação da escritura provém de um deslocamento, de uma viagem. Esse efeito da superfície amazônica não consegue ser dissolvido, mesmo quando se sai da paisagem para os pagos, para os paisanos e para os pagãos. A noção “um tanto vaga ou confusa, de distanciamento e de perda de vista”⁴⁴⁸ promovida pela paisagem não para de acometer os viajantes, acentuando

a tensão dinâmica entre o efeito ético e a ficção textual, entre a “filosofia” ou a “política” que lhe é aqui associada – conteúdos de sentidos identificáveis e transmissíveis como identidade de um saber – e, de outro lado, uma deriva textual que toma a forma de um mito ou, em todo caso, de um “dito” (*legomenon*) cuja origem parece sempre indefinida, recuada, confiada a uma responsabilidade sempre postergada, sem assunto fixo e determinado. De relação em relação, o autor se afasta sempre (DERRIDA, *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, 1995, p. 67).

Tastevin tenta articular o ruído inarticulado do povoamento do sudoeste amazônico – apropria-se de etnônimos, tenta justificá-los, encontrar nomes mais “verdadeiros” que possam fazê-lo catalogar os indígenas em um mapa social. Mas sua escritura não consegue encontrar a origem desse ruído ou, ao menos, consolidar a identidade dos indígenas encontrados em um modelo. Ainda que os quatro artigos que falam sobre o endocanibalismo Kaxinawá promovam a ilusão de uma descoberta ou de uma justificativa para o etnônimo, de uma possibilidade de catálogo de um povo, o equívoco inicial da

⁴⁴⁸ “Le paysage commence par une notion, fût-elle vague ou confuse, de l'éloignement et d'une perte de vue” (NANCY, “Paysage avec dépaysement”, 2003, p. 103 – tradução nossa).

denominação e da assimilação não é ultrapassado, de maneira que, ainda que aparentemente Tastevin se aproxime de um povo, ele multiplica os ruídos que ecoam na superfície. Poderíamos nos perguntar: a escala de Tastevin não é desmesuradamente grande? Ao tentar se aproximar tanto de uma definição – sempre arbitrária – de um povo, ele não acaba produzindo ainda mais ruínas?

Talvez por suspeitar da potência dos ruídos que se misturavam no sudoeste amazônico, Euclides tenha optado por separá-los. Tratou do seringueiro como um grupo autônomo, sem relacioná-lo com nenhum outro grupo que ocupava a região, mesmo que essa relação fosse latente e conflituosa. Transferiu o conflito com os indígenas para a conta dos caucheiros, mas preferiu silenciar o ruído produzido pelos autóctones e simular batalhas anacrônicas entre caucheiros e bandeirantes, ou comparar batalhas acontecidas em lugares diferentes. Já que o seu objetivo principal na região era a demarcação das fronteiras, o mapeamento do rio, em seus textos também se vê uma escansão superficial – lembremos da etimologia da palavra “escala”: separam-se os conflitos, isolam-se os combatentes, silenciam-se os ruídos.

Tomamos a palmeira e o cipó como metáforas das escrituras de Euclides e de Tastevin. São seleções de uma escala. A palmeira, símbolo da retidão e da altura, a linha incisiva com que Euclides corta a floresta, tenta distinguir e separar argumentos que seriam inseparáveis. O cipó do jagube, uma trepadeira de caule amadeirado, que se enrola e se embola quanto mais cresce – é a disseminação do ruído, o ouvir dizer de Tastevin. Mas essas metáforas são também anacolutos, pois na atitude de selecionar uma planta e tomá-la como extensão da floresta, da escritura ou da experiência de viagem, inscreve-se uma tentativa de quebra e de ruptura que se dá na ordem sintática da floresta, mas não em seu sentido. Pelo contrário, o sentido do cipó ou da palmeira são plenamente compatíveis com a floresta, mas não são, de forma alguma, únicos. São quebras justamente porque se arvoram a enraizar um sentido total, mas são apenas duas variedades dos diversos sentidos que se podem depurar da imensa massa verde – são as ilhas de destroços de Bates, carregadas para muito longe da Amazônia, disseminando seu esplendor em cacos.

8. Bibliografia

ABREU, Capistrano. **Rã-Txa Hu-ni-ku-i - gramática, textos e vocabulário caxinauás: a língua dos Caxinauás, rio Ibuacu, afluente do Muru** (Prefeitura de Tarauacá). *Fac-similar* da 2ª edição com as emendas do autor e um estudo crítico do prof. Theodoro Koch-Grumberg. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **El Hombre sin Contenido**. Traducción de Eduardo Margareto Kohrman. Barcelona: Ediciones Áltera, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum – sobre el método**. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruviluso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

AGASSIZ, Luiz e Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil: 1865-1866**. Tradução de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

AIRA, César. **Nouvelles impressions du Petit Maroc**. Tradução de Joca Wolff. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2011.

ALMEIDA, Mauro W. B. “Euclides e o Acre: uma questão diplomática”. In: INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS (IEB). USP, 24 de junho de 2010. Disponível em: <<https://mwba.files.wordpress.com/2010/06/almeida-2010-euclides-da-cunha-e-o-acre.pdf>> Acesso em 2 de fev. 2015.

ALTO ACRE, ACRE. Prefeitura. **Relatorio apresentado ao exmo. snr. dr. Augusto tavares de Lyra** Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1907.

ALVES, Castro. Navio Negroiro. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/navionegroiro.htm>>. Acesso em 16 de setembro de 2015.

ANDRADE, Ana Luiza. **Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/dóceis ao cotidiano dos brasileiros.** São Paulo: Nankin, 2007.

ANDRADE, Mário de. **O Turista Aprendiz.** Estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

ANDRADE, Mário de. **Poesias Completas.** São Paulo: Círculo do Livro, Editora Martins Fontes, 1976.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter.** 2a reimpressão. Estabelecimento do texto de Telê Ancona Lopez e Tatiana Longo Figueiredo. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2008.

ANDRADE, Oswald de. **Dicionário de Bolso.** 2a edição. Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2006.

ANDRADE, Oswald de. **Serafim Ponte Grande.** 9a edição. São Paulo: Globo, 2007.

ANDRADE, Oswald de. **Estética e Política.** 2a edição revista e ampliada. Organização, introdução e notas de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 2011.

ANHENZINI, Karina. “Comemoração, memória e escrita da história: o ingresso de Afonso de Taunay no IHGB e a reintegração do pai”. In: ANAIS DO XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300634352_ARQ_UIVO_Comemoracao,memoriaeescritadahistoria.pdf>. Acesso em agosto de 2016.

ANTELO, Raul. **Na ilha de Marapatá: Mário de Andrade lê os hispano-americanos**. Prefácio de Alfredo Bosi. São Paulo: HUIITEC, 1986.

ANTELO, Raul. “A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo”. In: COLÓQUIO PÓS-CRÍTICA - UFSC. Florianópolis, 2006.

ANTELO, Raül. **Algaravia: discursos de nação**. 2a edição revista. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

ANTELO, Raul. Mas, onde fica a viagem?. **Confluente**, Bologna, Vol. 4, n. 1, p. 1-14, 2012. Disponível em: <<http://confluente.unibo.it/article/view/3079>>. Acesso em 10 de julho de 2014.

ANTUNES, Anderson; MOREIRA, Ildeu; MASSARANI, Luisa. “A rede dos invisíveis: os colaboradores locais na expedição de Louis Agassiz ao Brasil (1865-1866)”. In: ANAIS ELETRÔNICOS DO 14º SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: <www.14snhct.sbhct.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=1741>. Acesso em 4 de maio de 2015.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Dois Grandes Estilos (*Contrastes e Confrontos*). In: CUNHA, Euclides. **Obra Completa**. volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966. p. 83-100.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Dois vulcões extintos – Raul Pompéia e Euclides da Cunha. In: ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. **Obra Crítica de Araripe Jr.**, volume IV. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1966, p. 291-299.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. **Raul Pompéia, O Ateneu e o romance psicológico**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

ARMANI, Carlos Henrique. O tempo transitivo da nação: apontamentos sobre o Brasil Republicano no pensamento de Eduardo Prado. **Topoi**, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 164-177. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v11n21/2237-101X-topoi-11-21-00164.pdf>>. Acesso em maio de 2016.

ASSIS, Machado de. Instinto de nacionalidade. In: ASSIS, Machado de. **Obra completa em quatro volumes**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008. v. 3. Disponível em: <<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/critica/mact25.pdf>>. Acesso em 2 de maio de 2014.

ASSIS, Machado de. A nova geração. In: ASSIS, Machado de. **Obra Completa**. Volume III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Disponível em: <<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/critica/mact29.pdf>>. Acesso em 2 de abril de 2016.

ASSIS, Machado de. “Viver!” In: ASSIS, Machado de. **Obra Completa**. Volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 71-76. Disponível em: <<http://machado.mec.gov.br/images/stories/pdf/contos/macn005.pdf>>. Acesso em 2 de out. 2015.

BARTHES, Roland. **Aula**. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

BARTHES, Roland. **Roland Barthes por Roland Barthes**. Tradução Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BARTHES, Roland. **O grão da voz: entrevistas 1962-1980**. Tradução Mario Laranjeira; revisão da tradução Ligia Fonseca Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BARTHES, Roland. **A preparação do romance**. Vol. I e II. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BARTHES, Roland. **O Império dos Signos**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. Traducción de Alicia Martorell. 2a ed. Madrid: Cátedra, 2010.

BARTHES, Roland. “A metáfora do olho”. Tradução de Samuel Titan Jr.. In: BATAILLE, Georges. **A História do olho**. Tradução de Eliane Robert Moraes. São Paulo, Cosac Naif, 2013. p. 115-124.

BATAILLE, Georges. **A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”**. 2a edição revista. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BATAILLE, Georges. **La literatura y el mal**. Buenos Aires: Ediciones el Aleph, 2000.

BATAILLE, Georges. El arte, ejercicio de crueldad. In: BATAILLE, Georges. **La felicidad, el erotismo y la literatura**. Córdoba: Adriana Hidalgo editora S.A., 2001. p. 117-125.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas**. Tradução: Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1979.

BENJAMIN, Walter. O narrador; Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre a Filosofia da História. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). **Walter Benjamin**. São Paulo, Editora Ática, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Traducido del inglés por Héctor A. Murena. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995.

BERNUCCI, Leopoldo M. **A Imitação dos Sentidos: prógonos, contemporâneos e epígonos de Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

BERNUCCI, Leopoldo M. (Org.). **Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. 3a reimpressão. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço e Gláucia Enate. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BITTENCOURT, Vera Lúcia Nagib. *Revista do Museu Paulista* e(m) capas: identidade e representação institucional em texto e imagem. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo. N. Sér. v. 20. n. 2. p. 149-184. jul.- dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101->

[47142012000200006&script=sci_arttext](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0304387X15000066)>. Acesso em setembro de 2015.

BLANCHOT, Maurice. **O Espaço Literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BORGES, Jorge Luis. Sobre o Rigor da Ciência. In: BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Tradução de Davi Arriguicci Jr.. Rio de Janeiro: Cia da Letras, 2007.

BRAIT, Beth (org.). **O Sertão e Os Sertões**. São Paulo: Arte e Ciência, 1998.

BRANCO, Lúcia Castello (org.). **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. Belo Horizonte: FALÉ/UFMG, 2008.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Antiga Musa: (arqueologia da ficção)**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

CAMPOS, Augusto e Haroldo de. **Os sertões dos Campos - duas vezes Euclides**. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 1997.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo – ensaio sobre o absurdo**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1942.

CAPELA, Carlos Eduardo Schmidt. Esse ser tão estrangeiro. **Outra Travessia**, Florianópolis, 1o semestre de 2004. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/13147>>. Acesso em: 12 Set. 2012.

CAPELA, Carlos Eduardo Schmidt. Espantalhos e afins. Grumo (Buenos Aires), v. n. 6, 2, p. 92-101, 2007.

CAPELA, Carlos Eduardo Schmidt. **Nos confins de Judas**. São Paulo: Lumme Editor, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.). **Enciclopédia da Floresta – o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASEMENT, Roger. **Libro Azul Británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo**. Introducción de Alberto Chiriff. Traducción de Luisa Elvira Belaunde. Lima: IWGIA/CAAAPG, 2012.

CASEMENT, Roger. **Diario del Amazonas** (selección de fragmentos). Introducción y traducción de Cristina Oñoro y Stella Ramos. Lima: CETA, 2014.

CASTRO, Genesco de. **O Estado Independente do Acre e J. Plácido de Castro: excertos históricos**. Brasília: Senado Federal, 2005.

CAVIGNAC, Julie A. O Americanismo visto do *Musée de l'Homme*: Etnografia e internacionalismo científico – o exemplo da Amazônia. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 15, vol. 22(1), p. 119-140, 2011.

CAVIGNAC, Julie A. “Museologia e etnografia – estudos americanistas no Brasil no início do século XX”. In: 35o ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu, 24 a 28 de outubro de 2011. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=1047&Itemid=353>. Acesso em setembro de 2014.

CERETTA, Pe. Celestino. **História da Igreja na Amazônia Central**. Manaus: Biblos/Valer, 2008. V.1. 447 p.

CERVANTES, Miguel de. **El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha**. Edición ilustrada por Daniel Urrabieta Vierge. Salvat editores, em edição especial para Editora Delta, S.A. sem data.

LA CONDAMINE, Charles Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Tradução de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, 2000. 204 p.

CHANDLESS, William. Ascent of the River Purús. *The Journal of the Royal Geographical Society of London* 36 (1866): 86-118. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1798493?origin=JSTOR-pdf&seq=1#fndtn-page_scan_tab_contents>. Acesso em outubro de 2016.

CHANDLESS, William. Notes of a Journey up the River Juruá. *The Journal of the Royal Geographical Society of London* 39 (1869): 296-

311. Disponível em:
 <http://www.jstor.org/stable/1798554?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em outubro de 2016.

CHRISTINO, Beatriz Protti. A rede de Capistrano de Abreu (1853-1927): uma análise historiográfica do rã-txa hu-ni-ku~i em face da sul-americanística dos anos 1890-1929. Tese (Doutorado em Linguística Geral) – FFLCH, USP. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-16042007-162715/pt-br.php>>. Acesso em abril de 2016.

COSTA LIMA, Luiz. **Terra Ignota - a construção de Os Sertões**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

COSTA LIMA, Luiz. **Euclides da Cunha: contrastes e confrontos do Brasil**. Rio de Janeiro: Contraponto: PETROBRÁS, 2000.

COSTA LIMA, Luiz. Euclides da Cunha, Discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras. In: NICOLAZZI, Fernando (org.). **História e Historiadores do Brasil: do fim do Império ao alvorecer da República -- c. 1870-1940**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015, p. 211-244.

COSTA, Maria de Fátima; DIENER, Pablo. **Bastidores da Expedição Langsdorff**. Cuiabá: Entrelinhas, 2014.

CRAMPTON, J.. Thinking Philosophically in Cartography: Toward A Critical Politics of Mapping. **Cartographic Perspectives**, North America, 0, mar. 2002. Disponível em: <<http://www.cartographicperspectives.org/index.php/journal/article/view/cp41-crampton>>. Acesso em: 26 Oct. 2016.

CRONIN, Paul; HERZOG, Werner. **Herzog on Herzog**. London: Faber and Faber, 2002.

CUETO, Marcos; LERNER, Adrián. **Indiferencias, tensiones y hechizos: médio siglo de relaciones diplomáticas entre Peru e Brasil**. Lima: Embajada de Brasil en Perú, IEP, 2012.

CUNHA, Euclides da. **Perú versus Bolivia**. Rio de Janeiro: Typ. do "Jornal do Commercio", 1907. 210 p.

CUNHA, Euclides da. **Peru versus Bolívia**. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1939. 194p., mapas, 23cm.

CUNHA, Euclides da. **Peru versus Bolívia**. 3a edição. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966.

CUNHA, Euclides da. **Peru versus Bolívia**. Ministério da Cultura: Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões - campanha de Canudos*. 3a edição corrigida. Rio de Janeiro, São Paulo: Laemmert & C., 1905.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões - campanha de Canudos*. 5a edição. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões - campanha de Canudos**. 4a edição. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. Pôrto: Liv. Chardron, 1909. 309 p.

CUNHA, Euclides da. **À Margem da História**. Introdução de Oswaldo Galotti. Belém: UNAMA.

CUNHA, Euclides da. **À Margem da História**. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966. p. 223-288.

CUNHA, Euclides da. **Contrastes e confrontos**. Prefacio de José Pereira de Sampaio (Bruno). Pôrto: Emp. Litteraria e Typographica, 1907. xxiii, 257 p., 18 cm.

CUNHA, Euclides da. **Castro Alves e seu tempo; discurso proferido no centro academico Onze de Agosto, de S. Paulo**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

CUNHA, Euclides da. **Contrastes e Confrontos**. Prefacio de José Pereira de Sampaio (Bruno). 3a ed., acrescentada com o retrato e discurso de recepção do auctor na Academia Brasileira de Letras, um

estudo crítico do Dr. Araripe Junior e uma notícia biographica de João Luso. Porto: Magalhães & Moniz Editores, 1913.

CUNHA, Euclides da. Contrastes e confrontos. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966.

CUNHA, Euclides da. À margem da geografia. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966. p. 525-564.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos**. Seleção e coordenação de Hildon Rocha. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

CUNHA, Euclides da. **Caderneta de Campo**. Introdução, notas e comentário de Olímpio de Souza Andrade. Rio de Janeiro: Cadernos da Biblioteca Nacional, 2009.

CUNHA, Euclides da. **Poesia Reunida**. Organização, estabelecimento de textos, introduções, notas e índices por Leopoldo M. Bernucci e Francisco Foot-Hardman. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CUNHA, Oswaldo Rodrigues da. Jacques Hubert (1867-1914). **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi de Ciências Humanas**, Belém, v. 4, n. 3, p. 489-502, set.-dez. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222009000300010>. Acesso em 10 de abril de 2015.

DANTE, Alighieri. **A Divina Comédia**. Tradução de José Pedro Xavier Pinheiro. Belém: Editora da Unama, 1955.

DARWIN, Charles. **The origin of species**. Introduction by Jeff Wallace. London: Wordsworth Edition Limited, 1998.

DAWSON, Grant. Preventing ‘A Great Moral Evil’: Jean De Bloch's “The Future of War” as Anti-Revolutionary Pacifism. *Journal of Contemporary History* 37, no. 1 (2002): 5-19. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3180743>>. Acesso em outubro de 2016.

DEAN, Warren. **A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Nobel, 1989.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e histórica ao Brasil.** Tradução e notas de Sérgio Milliet, apresentação de M. G. Ferri. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Suely Rolnik; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2009.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. Revisão da tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Khôra.** Tradução de Nícia Adan Bonatti e revisão técnica de Enid Abreu Dobranszky. Campinas: editora Papirus, 1995.

DIAS, Kelly Keiko Koti. Affonso d'Escragnolle Taunay e a História como construtora da identidade nacional. In: Apresentação de conjuntos de documentos reveladores das conexões culturais entre Brasil, França, Portugal e Inglaterra (Dossiê). 2011. Disponível em: <http://www.circulacaodosimpresos.iel.unicamp.br/arquivos/dossie_keiko_pt.pdf>. Acesso em agosto de 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha.** 2a edição. Prefácio de Stéphane Huchet; Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlas - como levar o mundo nas costas?. **O Sopro**, no. 41, dezembro de 2010. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/atlas.html>>. Acesso em janeiro de 2016.

DROUIN, Jean-Marc. De Lineu a Darwin: os viajantes naturalistas. In:

SERRES, Michel (org.). **Elementos para uma história das ciências**. Vol. II. Revisão científica de Raquel Gonçalves. Lisboa: Terramar, 1996. pp. 149-166.

DUARTE, Paulo. **Paul Rivet, por ele mesmo**. São Paulo: Editora Anhambí S.A., 1960.

ELLIS, Myriam. A presença de Raposo Tavares na expansão paulista. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 9, p. 23-61, 1970. Disponível em: <<http://200.144.255.123/Imagens/Revista/REV009/Media/REV09-02.pdf>>. Acesso em novembro de 2016.

FACIOLI, Valentim; NASCIMENTO, José Leonardo do. **Juízos críticos: Os Sertões e os olhares de sua época**. São Paulo: Nankin editorial/Editora Unesp, 2003.

FAR, Alessandra El. A presença dos ausentes: a tarefa acadêmica de criar e perpetuar vultos literários. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, v. 14, n. 25, p. 119-134, jul. 2000. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2109>>. Acesso em: 09 Jun. 2016.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. 3a edição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura, 1962.

FAULHABER, Priscila. Nos varadouros das representações: Redes etnográficas na Amazônia do início do século XX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 2, p. 101-143, 1997.

FAULHABER, Priscila. Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural: comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. **Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi Cienc. Hum.**, Belém, v. 3, n. 1, abril de 2008. Disponível em: <http://scielo.iec.pa.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222008000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 23 Oct. 2012.

FERREIRA, Jerusa Pires. O Judeu Errante: a materialidade da lenda. **Revista Olhar**, São Carlos, ano 2, n. 3. Junho/2000.

FERREIRA, Rubens da Silva. Henry Walter Bates, um viajante naturalista na Amazônia e o processo de transferência da informação. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 33, n. 2, p. 67-75, maio/ago, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-19652004000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em janeiro de 2014.

FINAZZI-AGRÓ, Ettore. “A origem em ausência: a figuração do índio na cultura brasileira”. In: FINAZZI-AGRÓ, Ettore. **Entretempos, mapeando a história da cultura brasileira**. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 187-234.

FITTKAU, Ernst Josef. Johann Baptist Ritter von Spix: primeiro zoólogo de Munique e pesquisador no Brasil. **História, ciência e saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, supl. p. 1109-1135, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702001000500017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 de maio de 2015.

FOOT-HARDMAN, Francisco. *Trem fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FOOT-HARDMAN, Francisco. Mundos extintos: as poéticas de Euclides e Pompéia. In: **Cadernos de Literatura Brasileira – Euclides da Cunha**, ns. 13-14, Instituto Moreira Salles, 2002.

FOOT-HARDMAN, Francisco. A Amazônia como voragem da história: impasses de uma representação literária. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, no. 29, janeiro- junho de 2007, pp. 141-152.

FOOT-HARDMAN, Francisco. A poética das ruínas n'*Os Sertões*. In: BERNUCCI, Leopoldo M. (org.). **Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 117-124.

FOOT-HARDMAN, Francisco. **A vingança de Hileia - Euclides da Cunha, a Amazônia e a Literatura Moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRANÇA, George Luiz. Paulo Duarte contra a correnteza: da pedra fundamental à origem vazia. Tese (Doutorado em Literatura). PPGL, UFSC. Florianópolis, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/107514/320195.pdf?sequence=1>>. Acesso em abril de 2016.

FREYRE, Gilberto. Euclides da Cunha revelador da realidade brasileira. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966.

GALVÃO, Walnice Nogueira; GALOTTI, Oswaldo (org.). **Correspondência de Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Desconversa - ensaios críticos**. Prefácio de Antônio Cândido. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Euclidiana: ensaios sobre Euclides da Cunha**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GUIMARÃES, Leandro Belinaso. Euclides da Cunha na Amazônia: descontinuidades históricas nos modos de ver e narrar a floresta. **História, Ciências, Saúde Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 17, no. 3, jul.-set. 2010, p. 705-718. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v17n3/08.pdf>>. Acesso em 13 de abril de 2015.

GUIMARÃES, Leandro Belinaso. Um olhar nacional sobre a Amazônia: *Apreendendo* a floresta em textos de Euclides da Cunha. Tese. Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFRGS. Porto Alegre, 2006.

GONTIJO, Rebeca. Capistrano de Abreu, viajante. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 30, n. 59, p. 15-36, 2010. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v30n59/v30n59a02.pdf>>. Acesso em maio de 2016.

GOW, Peter. Cinema da floresta -- filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana. Tradução de Heloisa Buarque de Almeida e revisão técnica de Sylvia Caiuby Novaes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 37-54, 1995. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/111558/109644>>. Acesso em 12 de julho de 2016.

GOW, Peter. *Canção Purus*: Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 49, p. 431-464, junho de 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 31 Jan. 2017.

HAMACHER, Werner; HOLLANDER, Dana. Amphora (Extracts). **Assemblage**, no. 20, Violence, Space (Apr., 1993), p. 40-4. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3181690>>. Acesso em dezembro de 2016.

HANSEN, Thiago Freitas. Imaginários da modernização do Direito na Era Vargas: Integração, Marcha para o Oeste e Política Indigenista (1930-1945). (Dissertação). Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014. Disponível em: <[https://www.academia.edu/6908898/Imaginários_da_modernização_do_Direito_na_Era_Vargas_1930-1945_-_Dissertação_de_Mestrado](https://www.academia.edu/6908898/Imagin%C3%A1rios_da_moderniza%C3%A7%C3%A3o_do_Direito_na_Era_Vargas_1930-1945_-_Disserta%C3%A7%C3%A3o_de_Mestrado)>. Acesso em maio de 2017.

HATOUM, Milton. Expatriado em sua própria pátria. In: **Cadernos de Literatura Brasileira – Euclides da Cunha**, ns. 13-14, Instituto Moreira Salles, 2002.

HECHT, Susanna B. **The Scramble for the Amazon and the “Lost Paradise” of Euclides da Cunha**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

HERZOG, Werner. **Conquista do Inútil**. Tradução de Renata Dias Mundt. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOLANDA, Lourival. A linguagem da história. **Outra Travessia**, Florianópolis, n. 2, p. 79-85, 2004.

HOLANDA, Lourival. *Os Sertões: o nascimento de uma nação*. In: BERNUCCI, Leopoldo M. (org.). **Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 125-140.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: editora Objetiva, 2001.

HUMBOLDT, Alexander von. **Quadros da Natureza** (vol. 1). Tradução de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 1957.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

ISHII, Raquel Alves. Viagens do “homem que virou rio”: narrativas, traduções e percursos de William Chandless, pelas Amazônias, no século XIX. 2011. 121 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Curso de Pós-graduação em Linguagem e Identidade, Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2011.

ISIDRO, Pereira S.J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 5a edição. Cidade do Porto: Edições da Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

KOHLHEPP, Gerd. Descobertas científicas da Expedição de Alexander von Humboldt na América Espanhola (1799-804) sob ponto de vista geográfico. **Revista de Biologia e Ciências da Terra** [online] 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50060218> . Acesso em 05 de maio de 2015.

KRACAUER, Siegfried. **Historia: las últimas cosas antes de las últimas**. Con introducción de Miguel Vedda. 1a ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.

KRACAUER, Siegfried. A fotografia. In: KRACAUER, S. **O Ornamento da Massa**. Tradução de Carlos Eduardo Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 63-80.

LAURIÈRE, Christine. Paul Rivet (1876-1958), Le savant et le politique. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En ligne], Extraits de

thèses, mis en ligne le 23 janvier 2007. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/3365>>. Acesso em 11 de abril de 2016.

LAURIÈRE, Christine. Paul Rivet: hombre político y fundador del Museo del Hombre. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 44, n. 2, julio-diciembre de 2008, p. 481-507. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252008000200008&script=sci_arttext>. Acesso em 20 de julho de 2014.

LAURIÈRE, Christine. La Société des Américanistes de Paris: une société savante au service de l'américanisme. **Journal de la société des américanistes** [En ligne], 95-2 | 2009, mis en ligne le 10 décembre 2014. Disponível em: <<http://jsa.revues.org/11002>>. Acesso em 11 de abril de 2016.

LEENHARDT, Jacques. Jean-Baptiste Debret: um pintor francês no Brasil imperial. In: LEENHARDT, Jacques (org.). **Construção francesa do Brasil**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2009, p. 25-78.

LESTRINGANT, Frank. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 43, no. 2, p. 81-103, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 31 Jan. 2017.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2009.

MACHADO, Maria Helena P. T.. **O Brasil no olhar de William James: cartas, diários e desenhos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Descobrir e redescobrir o grande rio das Amazonas. As relaciones de Carvajal (1542), Alonso de Rojas (1639) e Christóbal de Acuña (1641). **Revista de História**, 156 (1o semestre de 2007), 31-57.

MEDEIROS, Sérgio. **Makunaíma e Jurupari: Cosmogonias Ameríndias**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

MENDES, Andreia Regina Moura. *A Malhação do Judas: Rito e Identidade*. 2007. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFRN, Natal, 2007.

MÉTRAUX, Alfred. **Écrits d'Amazonie: cosmologie, rituels, guerre et chamanisme**. Présenté et édité par Mikaël Brohan, Jean-Pierre Goulard, Patrick Menget et Nathalie Pétesch. Paris: CNRS Éditions, 2013.

MICHAUX, Henri. **Ecuador - journal de voyage**. Paris: Gallimard, 1968.

MICHAUX, Henri. **Un bárbaro en Asia**. Traducción y prólogo de Jorge Luis Borges. Barcelona: Orbis Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, 1986. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/64525231/Michaux-Henri-Un-Barbaro-en-Asia>>. Acesso em 10 de julho de 2014.

MORAES, Péricles. **Os intérpretes da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2001.

NANCY, Jean- Luc. **Au fond des images**. Paris: Galilée, 2003.

NANCY, Jean-Luc. **The ground of the image**. Translated by Jeff Fort. New York: Fordham University Press, 2005.

NANCY, Jean-Luc. **Arquívada: do sensciente e do sentido**. Tradução de Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

NETO, Coelho. Euclides da Cunha (Feições do Homem). **Revista Brasileira da Academia Brasileira de Letras**. Rio de Janeiro, fase VII, no. 61, out-nov-dez de 2009, p. 115-162. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/abl/media/REVISTA%20BRASILEIRA%2061-PROSA-01-%20PARA%20INTERNET.pdf>>. Acesso em 18 de maio de 2014.

NEVES, Auricléa Oliveira das. **A Amazônia na visão dos viajantes dos séculos XVI e XVII: percurso e discurso**. Manaus: Editora Valer, 2011. 147 p.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

NODARI, Alexandre. “Modernismo obnubilado: Araripe Jr. precursor da Antropofagia”. In: VIII SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA LITERATURA. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS), 2007. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/NodariPUC.pdf>>. Acesso em abril de 2016.

OLIVEIRA, Maria do Socorro dos Santos. A memória dos imortais no Arquivo da Academia Brasileira de Letras. Dissertação (Mestrado em Bens Culturais e Projetos Sociais) – Fundação Getúlio Vargas, CPDOC, Rio de Janeiro, 2009.

PACHECO, André Pinto. Literariedade e cientificidade em *Os sertões*: A recepção crítica recente (1943-2001). Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, IEL-Unicamp, Campinas, 2003.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Elementos para uma Sociologia dos viajantes. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco. (org). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987.

PEREIRA, Teresa. ‘Methods of Barbarism’: A Guerra Anglo-Bóere na Imprensa Periódica Portuguesa. *Revista de Estudos Anglo-Portugueses* 23 (2014): 333-47. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/14710>>. Acesso em outubro de 2016.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Imagens francesas do Brasil no século XIX: paisagens e panorama. In: LEENHARDT, Jacques (org.). **Construção francesa do Brasil**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2009, p. 79-158.

PIZARRO, Ana. **Amazônia – as vozes do rio: imaginário e modernização**. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

POMPEIA, Raul. **Uma Tragédia no Amazonas**. Núcleo de Educação a Distância/Universidade da Amazônia. Belém, s.d.

POMPEIA, Raul. Um povo extinto. **O Sopro**, n. 85, março de 2013, p. 4. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n85.html>>. Acesso em setembro de 2014.

PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes: travel writing and transculturation**. London: Routledge, 1992.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

RANGEL, Alberto. **Inferno Verde (scenas e scenarios do Amazonas) com um prefacio de Euclides da Cunha e desenhos por Arthur Lucas**. Genova : S.A.I. clichés celluloide Bacigalupi, 1908. 343 p.

REESINK, Edwin. O padre que subiu ao céu: impacto de Tastevin nos Kanamari do Médio Juruá, ms. S.d.

REYNA, Ernesto. **Fitzcarrald, el rey del caucho**. Lima: Taller Gráfico de P. Barrantes, 1942.

RICHARD, Pablo (org.). **História de la teología en America Latina**. Lima: Comisión de estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, 1980.

RICOTTA, Lúcia. **Natureza, ciência e estética em Alexander von Humboldt**. Prefácio: Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

RICOTTA, Lúcia. A paisagem em Alexander von Humboldt: o modo descritivo dos quadros da natureza. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 97-114, julho/agosto de 2000. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/46/08-luciaricotta.pdf>>. Acesso em 10 de abril de 2015.

RIVET, Paul. Sur quelques dialectes panos peu connus. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tome 7, 1910. p. 221-242. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1910_num_7_1_3581>. Acesso em 16 de abril de 2015.

RIVET, Paul. Les Katukina, étude linguistique. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tome 12, 1920. p. 83-89. Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1920_num_12_1_2884>. Acesso em abril de 2015.

RIVET, Paul. Voyage d'étude du P. C. Tastevin. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tome 18, 1926. p. 394-396. Disponível em: <www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1926_num_18_1_3616_t1_0394_0000_2>. Acesso em janeiro de 2016.

RIVET Paul; TASTEVIN, Constant. Les langues arawak du Purús et du Juruá (groupe arauá). **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tome 30, n. 1, 1938. p. 71-114. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1938_num_30_1_1966>. Acesso em março de 2014.

RIVERA, José Eustasio. *La vorágine*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. Leituras de um manual agrícola oitocentista: Saberes e preconizações de um ilustrado no nascimento da nação brasileira. **Temporalidades**, Belo Horizonte, vol. 1, n. 2, ago./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/pdfs/02p126.pdf>>. Acesso em agosto de 2016.

SAER, Juan José. **El Concepto de Ficción**. Buenos Aires: Seix Barral, 2004.

SAER, Juan José. **El Entenado**. 6a edição. Buenos Aires: Booker, 2010.

SÁEZ, Oscar Calavia. O território, visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 257-284, aug. 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102108>>. Acesso em: 03 aug. 2016.

SANTANA, José Carlos Barreto de. **Euclides da Cunha e as ciências naturais**. São Paulo: Huitec - Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2001.

SANTANA, José Carlos Barreto de. Euclides da Cunha e a Amazônia: visões mediadas pela ciência. **História, Ciências, Saúde Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.6 (suplemento) 901-917, setembro de 2000.

SANTANA, José Carlos Barreto de. Ciência e arte: aspectos da construção do discurso científico em *Os Sertões*. IN: BERNUCCI, Leopoldo (org.). **Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 141-156.

SCRAMIM, Susana. O livro-mundo: Milton Hatoum e a literatura do presente. **Teresa (USP)**, v. 10-11, p. 218-238, 2010. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revistateresausp&pagfis=2574&pesq=>>. Acesso em julho de 2016.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SIMMEL, Georg. **Filosofia da Paisagem**. Trad. Artur Morão. *Textos Clássicos de Filosofia*. Direção José S. Rosa e Artur Morão. Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2009. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/simmel_georg_filosofia_da_paisagem.pdf>. Acesso em dezembro de 2016.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SODRÉ, Nelson Werneck. Revisão de Euclides da Cunha. In: COUTINHO, Afrânio (org.). **Obra Completa de Euclides da Cunha**, volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966.

SOUSA, Inglês de. **O Missionário**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

SPINELLI, Miguel. Aísthêsis e nóêsis: de como filosofia grega rompeu com as aparências. **Kriterion**, Belo Horizonte, vol. 50, n. 119, Junho de 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2009000100007&script=sci_arttext>. Acesso em agosto de 2015.

STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem – a Amazônia de Ermanno Stradelli**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 395 p.

STRAUSS, Claude Lévi. **Tristes Trópicos**. 7a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 392 p.

SUSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui - o narrador, a viagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TASTEVIN, Constant. Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tome 16, 1924. p. 421-425. Disponível em: <www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1924_num_16_1_3776_t1_0421_0000_2>. Acesso em maio de 2015.

TASTEVIN, Constant. (1914) Na Amazônia – viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 61-71.

TASTEVIN, Constant. En Amazonie. **Missions Catholiques**, Paris, tomo XLVI, p. 9-12 e 19-23, 1914.

TASTEVIN, Constant. (1914) No Môa, nos limites extremos do Brasil e do Peru. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 72-108.

TASTEVIN, Constant. En Amazonie - sur le Môa, aux limites extrêmes du Brésil et du Pérou. **Missions catholiques**, Paris, tomo XLVI, p. 502-504; 514-516; 526-528; 537-539; 550-552 e 559-561, 1914.

TASTEVIN, Constant. (1914) O peixe símbolo da fecundidade ou de fertilidade entre os índios da América do Sul. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 112-119.

TASTEVIN, Constant. Le Poisson Symbole de Fécondité ou de Fertilité Chez les Indiens de l'Amérique du Sud. **Anthropos**, Sankt Augustin, Bd. 9, H. 3./4. (May - Aug., 1914), p. 405-417. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40443085>>. Acesso em abril de 2013.

TASTEVIN, Constant. (1915-1916) A casa cabocla (Amazonas, Brasil). In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 90-100.

TASTEVIN, Constant. La maison cabocle (Amazonas, Brasil). **Anthropos**, Sankt Augustin, maio/agosto de 1915-1916.

TASTEVIN, Constant. Quelques considérations sur les indiens du Juruá. **Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris**, Paris, VI^e série, tome 10, 1919, p. 144-154. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bmsap_0037-8984_1919_num_10_1_8875>. Acesso em abril de 2014.

TASTEVIN, Constant. Le fleuve Juruá. **La Géographie**, Paris, tomo XXXIII, 1920. p. 131-148.

TASTEVIN, Constant. Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. **La Géographie**, Paris, tomo XXXV, 1921. p. 449-482.

TASTEVIN, Constant. Grammatica da Lingua Tupy. (1923). **Officinas do Diário Oficial**, São Paulo, 1923. [Separata do Tomo XIII da *Revista do Museu Paulista*]. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dl/documenta/imagens/PDF/tastevin_1923.pdf>. Acesso em agosto de 2016.

TASTEVIN, Constant. (1923) Os índios Mura da região do Autaz. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 56-78.

TASTEVIN, Constant. (1923) Os Makú do Japurá. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 79- 89.

TASTEVIN, Constant. (1923) As inscrições rupestres de La Pedrera (Rio Caquetá, Colômbia). In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 184-196.

TASTEVIN, Constant. (1924) Entre os índios do Alto Juruá. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes**

sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 109-127.

TASTEVIN, Constant. Chez les indiens du Haut-Jurua. **Missions catholiques**, Paris, tomo LVI, 1924, p. 65-67; 78-80; 90-93 e 101-104.

TASTEVIN, Constant. (1925) Os Kachinawas comedores de cadáveres. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá.** Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 127-135.

TASTEVIN, Constant. Les Kachinawa mangeurs de cadavres. **Annales Apostoliques**, Paris, 41^{ème} année, setembro-outubro, p. 147-153.

TASTEVIN, Constant. (1925) O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes kachinawá. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá.** Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 136-171.

TASTEVIN, Constant. Le fleuve Muru. **La Géographie**, Paris, tomo XLIII & XLIV, 1925. p. 14-35 e 403-422.

TASTEVIN, Constant. (1925) A lenda de Boiaçu na Amazônia. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 137-183.

TASTEVIN, Constant. (1926) O Alto Tarauacá. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá.* Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 172-206.

TASTEVIN, Constant. Le Haut Tarauacá. **La Géographie**, Paris, tomo XLV, 1926, p. 34-54 e 158-175.

TASTEVIN, Constant. (1926) Sobre os rios da Amazônia. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá.** Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 207-226.

TASTEVIN, Constant. Sur les fleuves de l'Amazonie. **Le Lys de St. Joseph**, Paris, 37eme année, p. 44-54; 83-90; 112-118; 148-153; 181-185.

TASTEVIN, Constant. (1927) A região do Solimões ou Médio Amazonas. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 13-38.

TASTEVIN, Constant. (1928) O “Riozinho da Liberdade”. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. 227-237.

TASTEVIN, Constant. Le Riozinho da Liberdade. **La Géographie**, Paris, tomo XLIX, 1928. p. 205-215.

TASTEVIN, Constant. (1929) A embocadura do Japurá e o Piorini. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 39-55.

TASTEVIN, Constant. (1955) O maravilhoso desenvolvimento da agricultura, sempre “Pré- Colombiana” dos índios insubmissos da Amazônia brasileira. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 101- 110.

TASTEVIN, Constant. (1955) Preparação e uso da mandioca na região do Médio-Amazonas e de seus afluentes. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008. p. 111-119.

TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle. **Inocência**. São Paulo: Núcleo, 1998.

TAUSSIG, Michel. Culture of Terror-Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 26, n. 3, jul. 1984, p. 467-497.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia**. 7a ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1983.

TOCANTINS, Leandro. **Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido**. 4a ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1992.

TREVISAN, Amélia. Alberto Rangel e São José do Rio Pardo - o Culto Euclidiano. Publicado no sítio da Casa Euclidiana de Cultura, em 20 de abril de 2012. Disponível em: <<http://www.casaeuclidiana.org.br/artigos-exibe.php?artId=62>>. Acesso em 1o de maio de 2014.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros – o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos nos séculos XVI e XVII**. Manaus: Editora Valer, 2009.

VALENTE, Luiz Fernando. “Estrelas indecifráveis”: ciência e literatura em Euclides da Cunha. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v. 8, n. 16, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/docview/27/10552979/#file=/storage/27/10552979/10552979.pdf>>. Acesso em abril de 2016.

VENTURA, Roberto. Euclides da Cunha e a República. **Estud. av.**, São Paulo, v. 10, n. 26, p. 275-291, abril de 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000100024&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 maio 2016.

VENTURA, Roberto. Visões do deserto: selva e sertão em Euclides da Cunha. **História, Ciências, Saúde Manguinhos**, Rio de Janeiro, vol. V (suplemento), 133-147, julho 1998.

VERÍSSIMO, José. Uma história dos sertões e da campanha de Canudos. In: NASCIMENTO, José Leonardo do; FACIOLI, Valentim (orgs.). **Juizados críticos – Os Sertões e os olhares de sua época**. São Paulo: Nankin Editorial/Editora UNESP, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses e os homens**. Tradução Rosa Freire d’Aguilar. 13a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIANNA, Maria Aparecida Barbosa. *Crônicas de Raul Pompéia: um olhar sobre o jornalismo literário do século XIX*. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Espírito Santo. In: VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Organização e introdução Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, p. 415-440.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da pátria**. Aula pública durante o ato Abril Indígena. Rio de Janeiro: N1 edições, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WALLACE, Alfred Russel. **Palm trees of the Amazon and their uses**. London: Taylor and Francis, 1853. 248 p.

WARBURG, Aby. **El ritual de la serpiente**. México D.F.: Sextopiso editorial, 2004.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: Editora Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

ZILLY, Berthold. Uma construção simbólica da nacionalidade num mundo transnacional. In: **Cadernos de Literatura Brasileira – Euclides da Cunha**, ns. 13-14. Instituto Moreira Salles, 2002.

Mapas:

CUNHA, Euclides da. **Carta do rio Purús**: levantada pelo engenheiro Euclides da Cunha e capitão de corveta Pedro Buenão. Rio de Janeiro: [s.n.], 1905. 1 carta, 54,5 x 320 cm.

CUNHA, Euclides da. **Esboço da região litigiosa Perú-Bolívia**. Rio de Janeiro: Impr. Nacional, 1909. 1 mapa, 38,5 x 48cm.

CASTRO, Plácido de. **Carta geographica do Territorio do Acre**. Rio de Janeiro: Francisco Alves & Cia, 1907. 1 mapa, col., 27 x 50cm. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart163015/cart163015.jpg>. Acesso em: 19 out. 2016.

Fontes eletrônicas:

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Serviço de referência. Catálogo e informações sobre a instituição e seus acadêmicos. Disponível em: <<http://www.academia.org.br>>. Acesso em fevereiro de 2015.

ANTHROPOS INSTITUTE. Anthropos Journal. Apresenta o catálogo das edições da revista. Disponível em: <<http://www.anthropos.eu/anthropos/>>. Acesso em fevereiro de 2016.

ARQUIVO EUCLIDES DA CUNHA DA ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Serviço de referência. Disponível em: <<http://www.euclidesdacunha.org.br>>. Acesso em maio de 2014.

BIBLIOTECA NACIONAL. Serviço de referência. Catálogo de publicações. Disponível em: <<https://www.bn.br/>>. Acesso em janeiro de 2016.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. Serviço de referência. Catálogo de publicações. Disponível em: <<http://catalogue.bnf.fr>>. Acesso em agosto de 2016.

BIBLIOTECA BRASILIANA. Serviço de referência. Disponível em: <<http://www.museudavida.fiocruz.br/brasiliana/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?tpl=home>>. Acesso em agosto de 2015.

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES. Serviço de referência. Catálogo de publicações. Disponível em: <<https://jsa.revues.org/>>. Acesso em julho de 2016.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY PROJECT. Serviço de referência. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em setembro de 2014.

PORTAL PERSÉE. Serviço de referência. Disponível em: <<http://www.persee.fr/>>. Acesso em janeiro de 2015.

SITE DE LA CONGRÉGATION DU SAINT- ESPRIT EN FRANCE. Serviço de referência. Disponível em: <<http://www.spiritains.org/>>. Acesso em março de 2015.

SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE. Serviço de referência. Catálogo de publicações. Disponível em: <<http://www.socgeo.org/>>. Acesso em junho de 2016.