

YURGEL PANTOJA CALDAS

A CONSTRUÇÃO ÉPICA DA AMAZÔNIA NO POEMA
MUHURAIDA, DE HENRIQUE JOÃO WILKENS

Belo Horizonte

2007

YURGEL PANTOJA CALDAS

**Texto apresentado à Banca Examinadora da
Defesa de Tese, como parte do Programa
de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários
(Doutorado em Literatura Comparada), na FALE/UFMG,
orientado pela profa. dra. Maria Antonieta Pereira**

Belo Horizonte

2007

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Maria Antonieta Pereira
FALE-UFMG
(Orientadora)

Prof. Dr. Gunter Pressler
CLA-UFPA

Prof. Dr. Alcir Pécora
IEL-Unicamp

Profª Drª Maria Inês de Almeida
FALE-UFMG

Profª Drª Tereza Virgínia Barbosa
FALE-UFMG

Prof. Dr. Audemaro Taranto Goulart
PUC-Minas
(Suplente)

Prof. Dr. Reinaldo Martiniano Marques
FALE-UFMG
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Universidade Federal do Pará,
Universidade Federal do Amapá,
Universidade Federal de Minas Gerais,
Universidade de Lisboa,
Arquivo Público do Pará,
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,
Museu do Índio,
Arquivo Nacional da Torre do Tombo,
Arquivo Histórico Ultramarino,
Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,
CAPES e CNPQ,
José Arthur Bogéa e Fernando Canto,
Benedito Nunes e Lília Chaves,
Haydée, Reinaldo e Luiz Cláudio,
Maurício, Wander e Eneida,
Luís Alberto, Vânia e Antonieta

Para Beatriz e Geórgia,
Proa e popa desse barco tenso

SUMÁRIO

Introdução – *Muhuraida* pede passagem

Cap. I – *Muhuraida*, o primeiro poema sobre a Amazônia

1.1: Wilkens relê a *Bíblia* por meio de *Muhuraida*

1.2: *O Uruguay, Caramuru e Muhuraida*: a tradição épica para uma fundação ficcional do Brasil

1.3: Sobre o herói de *Muhuraida*: vários heróis, nenhum herói?

Cap. II – *Muhuraida e a Amazônia épica*

2.1: Uma Amazônia primitiva: o Mura como o “mau selvagem”

2.2: A guerra justa contra os Mura: barbárie e civilização na selva

2.3: O “triunfo da fé” na conversão da feroz nação Mura: a política pombalina e os jesuítas na Amazônia do século XVIII

Cap. III – Outras margens: o discurso vencedor e as flechas infiéis

3.1: Uma selva para muitas nações ou uma nação em muitas selvas: os Mura entre a história e a ficção

3.2: O estranho processo dos *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*

3.3: A *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira: imagem e imaginário sobre os Mura

Conclusão – *Muhuraida* passou ou passará?

Apêndice – *Muhuraida ou o triunfo da fé* (texto integral)

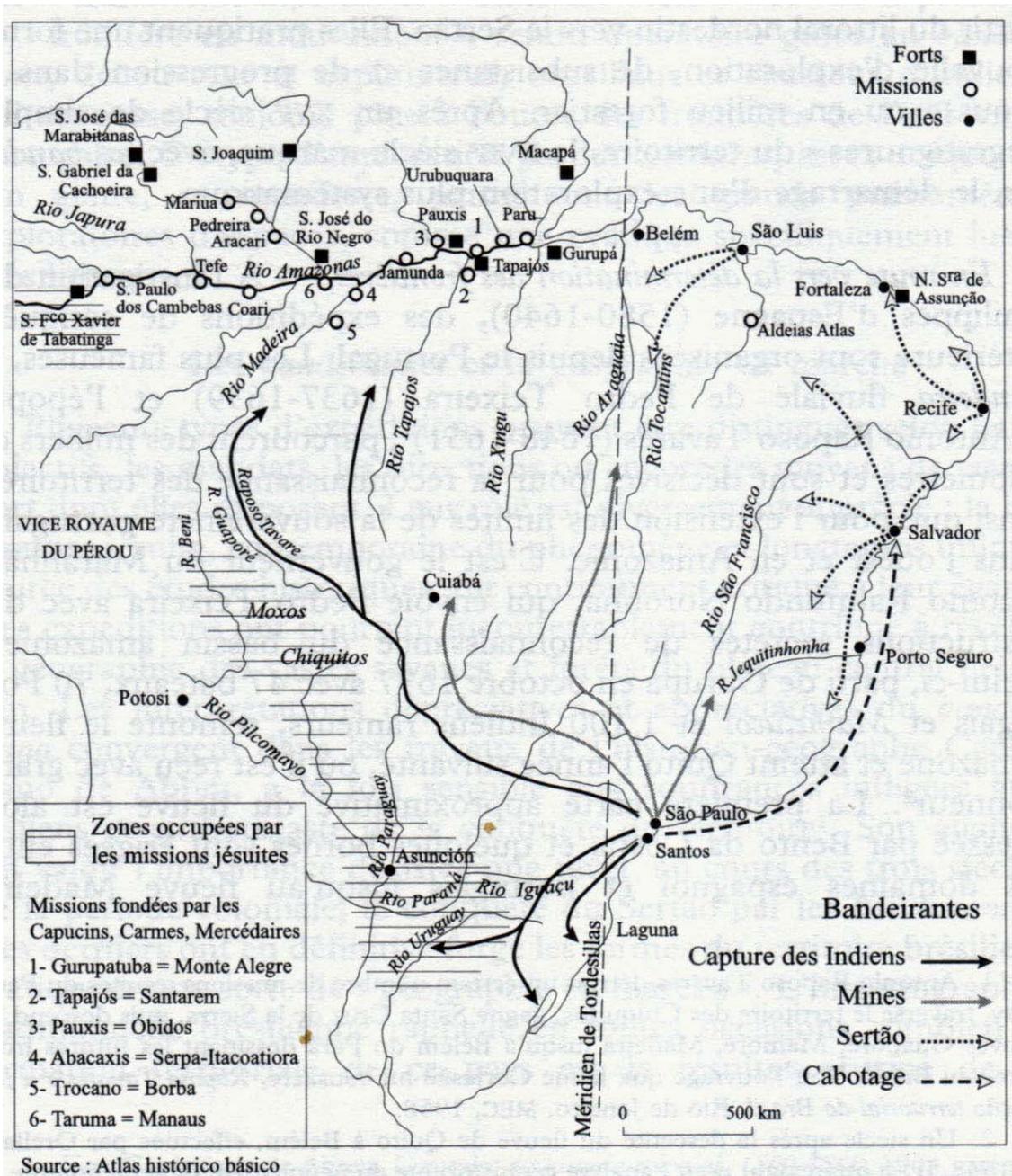
Referências Bibliográficas

RESUMO

Partindo da leitura dos poemas épicos da segunda metade do século XVIII – *O Uruguay* (1769), de José Basílio da Gama, e *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão –, este trabalho busca a inserção do épico *Muhuraida* (1785), de Henrique João Wilkens, na tradição literária brasileira como texto fundador da literatura amazônica. Utilizando elementos da força político-administrativa das capitanias do Norte do Brasil e da presença poderosa das ordens religiosas na Amazônia, *Muhuraida* instaura-se com particular interesse para a formação cultural daquela região, marcada por um movimento constante de contradições e ambigüidades, próprio do texto ficcional de Wilkens. Ao contribuir para que a obra épica de Henrique João Wilkens seja inserida na nossa tradição literária, este trabalho também se ocupa em articular os signos que circulam sob a forma de elementos estético-literários, histórico-geográficos e político-ideológicos presentes tanto na narrativa de *Muhuraida* quanto na pretensa objetividade da correspondência oficial, entre os séculos XVIII e XIX, envolvendo o próprio Wilkens e outros atores do extermínio dos índios Mura. A percepção dos diálogos entre ficção e História, que o poema de Wilkens evoca, também auxilia no entendimento da construção ideológica do colonizador sobre o índio, tido e havido como encarnação do Mal e do atraso econômico da região.

ABSTRACT

Leaving of the reading of epic poems of the second half of century XVIII – O Uruguay (1769), of José Basilio da Gama, and Caramuru (1781), of Santa Rita Durão – this work searches the insertion of the Muhuraida poem (1785), of Henrique João Wilkens, in Brazilian literary tradition as founding text of Amazonian literature. Using elements of the politician-administrative force of the captainships of the North of Brazil and the powerful presence of the religious orders in the Amazonia, Muhuraida restores with particular interest for the cultural formation of that region, marked for a constant movement of contradictions and ambiguities, proper of the fictional text of Wilkens. When contributing so that the epic workmanship of Wilkens is inserted in our literary tradition, this work also articulates the signs that in such a way circulate under the form of aesthetic, literary, historic, geographical elements, politic and ideological gifts in Muhuraida how much in the pretense objectivity of the official correspondence, between centuries XVIII and XIX, involving Wilkens and others actors of the extermination of the Mura indians. The perception of the dialogues between fiction and History, that the poem of Wilkens evokes, also assists in the agreement of the ideological construction of the conqueror on the indian, considered the symbol of the Evil and the economic delay of the region.



Mapa das rotas percorridas pelos Bandeirantes, com destaque para os territórios ocupados pelas missões religiosas na Amazônia.

Muhuraida pede passagem

Que espécie de “construção épica” se quer da Amazônia com este trabalho? A rigor, o nome “Amazônia” nem sequer era mencionado na época da formulação do poema de Henrique João Wilkens. Para designar o imenso e riquíssimo território que hoje compreendemos como Amazônia¹, o autor de *Muhuraida* e todo o discurso colonial usaram as expressões de Maranhão e Grão-Pará², Grão-Pará e Maranhão³ e Grão-Pará e Rio Negro.⁴

Em primeiro lugar, como o primeiro texto poético, formulado em estrutura épica e escrito em língua portuguesa sobre a Amazônia, *Muhuraida* (1785) constitui-se como elemento fundacional que demarca suas fronteiras, tanto geográficas quanto políticas, tanto militares quanto econômicas, constituindo-se num texto escrito por um engenheiro militar que, no momento mesmo de sua produção, atuava como tenente-coronel a serviço da Coroa portuguesa na Comissão da Demarcação dos Limites nos “sertões”⁵ amazônicos. Em segundo lugar – ao ficcionalizar a redução de uma tribo⁶ de índios

¹ A definição de “Amazônia Legal Brasileira” – homologada pelo Governo Federal em 1966 – compreende, além dos Estados do Amazonas, Pará, Amapá, Acre, Roraima, Rondônia e Tocantins, o norte de Mato Grosso e os planaltos meridionais do Maranhão. A área total de toda essa região é de 4.990.520 km², segundo relatório do CEDI de 1990 (cf. VICENTINI, 2004, p. 12). Mais extensa que isso, a Amazônia ainda está presente nos territórios de Peru, Bolívia, Colômbia, Guianas, Suriname e Venezuela.

² Em 13 de junho de 1621, o Brasil foi dividido pela política colonial portuguesa em Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará, com sede em São Luís.

³ Em 1751, já sob o domínio do Marquês de Pombal, a administração colonial resolve modificar a sede de comando para Belém, o que justifica a inversão do nome para Grão-Pará e Maranhão.

⁴ Em 1772 é criado o Estado do Grão-Pará e Rio Negro, que daria origem ao Estado do Amazonas. O nome de “Grão-Pará e Maranhão” seria reconhecido durante a segunda metade do século XVIII como o que melhor representava a prática modernizadora nas capitanias do Norte do Brasil.

⁵ Acerca de tal nomenclatura, Maria Helena Toledo Machado (*in Revsia USP*, nº 58, 2003, p. 144) esclarece, em nota: “Uso aqui o termo ‘deserto’ na acepção do século XIX, que se refere à ausência da civilização e ao vazio populacional. ‘Deserto’ e ‘sertão’ são, dessa forma, quase sinônimos, estando porém o termo ‘deserto’ ligado aos territórios mais ermos e recuados do sertão.”

⁶ A idéia de “tribo” é entendida aqui como um conjunto de famílias da mesma etnia indígena que convivem numa mesma região. Assim, para não se confundir os sentidos de “tribo” e “nação”, esta é muito mais ampla que aquela, pois uma nação indígena pode comportar diversas tribos de uma mesma etnia.

Mura⁷, mas não de toda a nação⁸ –, *Muhuraida* insere o Norte do Brasil colonial na tradição de uma fundação épica por meio da fixação de uma narrativa, composta por poemas do mesmo período histórico, como *O Uruguay*, de Basílio da Gama (1769) e *Caramuru*, de Santa Rita Durão (1781), com os quais o primeiro poema da Amazônia dialoga fortemente.

Observando esses épicos setecentistas com os olhos no contexto regional da atualidade, se no mapa literário do Nordeste o poema *Caramuru* se impõe como texto fundador a partir da colonização daquela região, tal como ocorre no Sul com *O Uruguay*, o território amazônico também conta com seu poema épico, porém, com um diferencial: o tema não se constitui como elemento de maior circulação, como a legendária ocupação portuguesa da Bahia ou o cumprimento do Tratado de Madri na região dos Sete Povos das Missões. No âmbito específico da classificação tradicional do gênero épico, percebe-se que não existe em *Muhuraida* a requerida “distância épica” entre o poeta e a narrativa, já que a “conversão” mura ocorre meses antes do manuscrito de Wilkens – espaço de tempo irrelevante para os padrões tradicionais de uma epopéia.⁹

⁷ Neste trabalho, estamos seguindo a grafia de acordo com a “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, aprovada na Reunião Brasileira de Antropologia, de 1953.

⁸ Embora o subtítulo de *Muhuraida* fale da “inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura”, os relatos históricos apontam para a assimilação de apenas um grupo de muras, que vivia na região do rio Madeira, nas proximidades do Solimões.

⁹ *O Uruguay* seria, nesse sentido, o alvo predileto da crítica brasileira, pois, segundo Mikhail Bakhtin (1990, p. 406), a “distância épica” formaria um dos traços constitutivos da epopéia, ao lado do “objeto” (passado nacional épico) e da “fonte” (lenda nacional). Antonio Cândido (in TEIXEIRA [org.], 1996, p. 441), José Aderaldo Castello (1972, p. 168), Alfredo Bosi (1993, p. 72), Mário Faustino (1993, p. 153) e Waltensir Dutra (in COUTINHO [dir.], 1968, p. 341) são alguns dos críticos brasileiros do século XX que não consideram o poema de Basílio da Gama como um digno representante da épica no Brasil do século XVIII, sendo que alguns, como Mário Faustino e Waltensir Dutra, englobam na mesma opinião o poema *Caramuru*. O curioso, no entanto, é que, baseados na classificação bakhtiniana – em que a presença ou a ausência da “distância épica absoluta” define o argumento da crítica brasileira –, os mesmos estudiosos não levam em conta outra consideração importante de Bakhtin: a nova configuração determinada pela passagem histórica da épica ao romance; isto é, quando a representação temporal do evento ficcional se confunde com o tempo do poeta e do seu leitor contemporâneo, opera-se uma mudança importante na qual ganha força justamente a transição da narrativa épica à romanesca (cf. BAKHTIN, 1990, p. 406). Atento a essa *nuance* da crítica bakhtiniana, Ivan Teixeira (in TEIXEIRA [org.], 1996, p. 19) invoca uma leitura de *O Uruguay* como um “romance colonial”, sem deixar de ser um poema épico no qual se desenvolve uma narrativa que mescla o histórico e o satírico, o heróico e o burlesco, o lírico e o épico.

Se a tradição crítica brasileira, iniciada pelos autores românticos da chamada “geração indianista”, valorizava os enredos lírico-amorosos presentes nas narrativas de *O Uruguay* e *Caramuru*, a história contada em *Muhuraida* não apresenta nenhum tipo de conflito sentimental nos moldes dos poemas de Basílio da Gama e Santa Rita Durão. Nessas obras, temos respectivamente o par formado por Cacambo e Lindóia, e o triângulo amoroso composto pelos personagens Moema, Diogo Álvares Correia (o “Caramuru”) e Paraguaçu. Tal ausência de enlaces eróticos talvez justifique, no poema de Wilkens, além do completo desinteresse dos autores românticos pelas fontes ficcionais da literatura amazônica, o total desconhecimento da obra por parte da crítica brasileira, não apenas durante o século XIX, mas também até boa parte do século seguinte, quando surge o trabalho pioneiro de Mário Ypiranga Monteiro, intitulado “A Muhuraida” [*sic*], publicado em 1966.¹⁰

As dificuldades de circulação da obra literária de um autor como Henrique João Wilkens¹¹ – engenheiro militar a serviço da comissão portuguesa de demarcação territorial no Estado do Grão-Pará e Rio Negro – eram certamente imensas, já que ele, no momento da construção de seu poema (entre os anos de 1784 e 1785) estava servindo na vila de Ega, no interior da capitania de Rio Negro (atual cidade de Tefé, no Estado do Amazonas), situando-se, portanto, na periferia do espaço cultural da colônia.¹²

¹⁰ In *Jornal de Letras*, n° 193/194, 1966.

¹¹ Além de *Muhuraida*, são conhecidas mais duas peças de autoria de Wilkens, também de natureza encomiástica: uma ode e um soneto, ambos em homenagem ao frei Caetano Brandão (cf. MOREIRA Neto, in WILKENS, 1993, p. 76-9). O manuscrito de *Muhuraida* encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, em um documento com 22 folhas, na seção “Papéis do Brasil” (Avulsos 3, n° 24).

¹² No mesmo ano em que conclui o manuscrito de *Muhuraida* (1785), Wilkens traça um plano de defesa para o território das capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, contra as nações vizinhas, mas buscando atingir claramente as posições militares da Espanha naquela vasta região. Tal plano de defesa – que reforçava a guarda das fronteiras por meio da permanência de um exército na área de conflito – era uma demanda do comissário e tenente-coronel João Batista Martel, um dos personagens do poema épico amazônico. Ainda em 1785, o recém-nomeado governador da capitania de Mato Grosso e Cuiabá, João Pereira Caldas, que havia ocupado o cargo de governador do Grão-Pará – outro personagem do poema, que lhe é dedicado e o torna um “herói” da pacificação mura – encarrega Wilkens de elaborar o

Ao contrário do que ocorre com as épicos de Basílio da Gama e Santa Rita Durão, não se conhecem registros de nenhuma natureza sobre o poema de Wilkens nos estudos críticos e na produção ficcional dos autores românticos brasileiros da corrente indianista. Uma questão interessante que toca os três épicos em foco é que seus respectivos autores defendem a legitimidade do império português, não apenas em relação às comunidades indígenas mencionadas nas narrativas, mas também quanto ao posicionamento político-ideológico da colônia portuguesa. Tais autores, em que pese a inserção do elemento indígena, consideram que o índio e o espaço brasileiros deveriam permanecer sob a tutela da monarquia lusitana.

Se Vânia Pinheiro Chaves considera *O Uruguay* como “a epopéia do colono brasileiro para construir o território pátrio e nele inserir as populações indígenas”¹³, seria lícito pensar que o contexto histórico-ficcional de *Muhuraida* se desenvolve por meio da preocupação de civilizar os índios da Amazônia selvagem, inserindo-os de diversas maneiras no modo de produção capitalista, mesmo que fosse pela ameaça de um eventual massacre dos Mura, os quais seriam o objeto do “triunfo da fé” apresentado no poema de Wilkens.

Depois de civilizados pelo “trabalho”, como produtores de bens de consumo – idéia que também pode ser identificada na penúltima estrofe do canto X de *Caramuru*¹⁴ –, os índios passariam a simbolizar a conquista e a domesticação da terra bruta, por meio do sedentarismo, da pecuária e principalmente da agricultura.¹⁵ A apresentação da

orçamento da fortificação do Rio Negro, como parte da estratégia de defesa da região. Como se vê, esse período parece ter sido um dos mais intensos dos quase cinquenta anos que o autor de *Muhuraida* viveria na Amazônia.

¹³ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 465.

¹⁴ A estrofe 76 do canto X do poema de Durão (1913, p. 244) resume o espírito expansionista levado a cabo por Portugal em terras brasileiras, durante o século XVIII, e diz o seguinte: “Que o indígena seja ali empregado,/ E que à sombra das leis tranqüilo esteja;/ Que viva em liberdade conservado,/ Sem que oprimido dos colonos seja;/ Que às expensas do rei seja educado/ O neófito, que abraça a Santa Igreja,/ E que na santa empresa ao missionário/ Subministre subsídio o régio erário.”

¹⁵ Uma nova condição para o indígena seria estabelecida pela legislação que permitia o casamento mestiço (Alvará de 4 de abril de 1755) e libertava os índios (leis de 6 de junho e 17 de agosto de 1758).

matéria indianista e a inserção do ameríndio no mundo do colonizador, na crítica de Vânia Chaves¹⁶, constituem os elementos que aproximam *Muhuraida* dos poemas de Basílio da Gama e Santa Rita Durão; entretanto a obra de Wilkens “deles difere por não incluir no desenrolar da história uma seqüência de lutas precedendo a vitória.”¹⁷ Mais adiante, a mesma estudiosa completa, acerca de *Muhuraida*:

Nela [vitória], o sucesso é alcançado através das conversações e da oferta de presentes, seqüências que existem também nos poemas anteriores mas que não levam ao resultado desejado. Isto dá à obra de Wilkens um caráter menos bélico e menos narrativo, visto que as peripécias guerreiras são substituídas pela transcrição de longos diálogos.¹⁸

A natureza expansionista da selva seria, entretanto, um dos grandes empecilhos à racionalidade civilizadora européia na América, desde os primeiros anos da ocupação e da exploração do Novo Mundo. Como parte do amplo processo de colonização no continente, feito pelos Estados ibéricos, ao lado do deslocamento “irregular” de várias populações indígenas no vasto território amazônico, a própria terra, inclemente e hostil aos olhos estrangeiros, tornava-se o grande desafio da colonização: esse “novo mundo” seria muitas vezes comparado às narrativas genesíacas do começo dos tempos, onde o primitivismo prevalecia.

Assim se entende o aspecto indefinível do espaço selvagem, cujo narrador é constituído mais como alguém deslumbrado com a colossal natureza que como dominador de seu discurso na apresentação dos fatos. A escrita ambígua e contraditória passaria a ser um traço desse narrador em contato com a selva, tal como se vê no romance sociológico *Inferno verde*, de Alberto Rangel.¹⁹

Sobre a questão jurídica envolvendo a população indígena do Brasil, Vânia Chaves anota que a “idealização do ameríndio em *O Uruguay*, inspirada na noção jurídica da sua *igualdade*, se processa através de uma caracterização que lhe atribui psicologia, valores e costumes semelhantes aos do colonizador e que lhe oculta o físico para não o diferenciar dele” (cf. TEIXEIRA [org.], 1996, p. 466).

¹⁶ CHAVES, 1997, p. 199.

¹⁷ *Id. ibid.*

¹⁸ *Idem*, p. 200.

¹⁹ RANGEL, 1914.

Tratando da grande migração nordestina ao território amazônico para a extração do látex, Rangel enfoca a maneira como o espaço da selva conseguia sintetizar em si os aspectos de Paraíso Perdido e Inferno Verde. Nesse sentido, descontado um certo desejo de equilíbrio de forças profundamente desiguais (seringalista *versus* seringueiro / patrão *versus* empregado), o

Amazonas, tão amaldiçoado país da seringa e do impaludismo, fazia-o [imigrante] proprietário; ao chegar o retirante cearense, dava-lhe o solo, o mantimento, o teto, assistência médica, a instrução. [...] O monstro devorador de vidas, ao pé das heveas, era, na verdade, também protetor e amigo.²⁰

Se, para Luís Heleno del Castillo, a identidade amazônica “é constituída como ficção”²¹, que se dá pela diferença entre similitude e emulação, é porque o narrador, que aborda o espaço amazônico somente de forma racional, não consegue satisfazer totalmente seu intento sem que altere seu plano de ação narrativa. O final de *A Amazônia misteriosa*, romance de Gastão Cruls²², torna-se, assim, emblemático, pois seu narrador é aprisionado pelo cientista alemão Hartman após ter descoberto como, onde e de que forma eram feitos certos tipos de experimentos pelo médico estrangeiro.²³ Assim, o narrador do romance de Cruls passa a ser uma espécie de refém da história que ele deveria apenas apresentar ao leitor, tal como o fizeram os cronistas europeus dos primeiros séculos da colonização americana, em um contato “primordial” com natureza e gente maravilhosas.

Fora da realidade estritamente ficcional, os próprios dados científicos demonstram alguma inspiração épica quando se trata da Amazônia, seu patrimônio e suas potencialidades produtivas, como podemos atestar nessa apresentação de Samuel

Benchimol:

²⁰ *Idem*, p. 15.

²¹ CASTILO, 2004, p. 79.

²² CRULS, 1944, p. 206.

²³ No interior da Amazônia, o dr. Hartman fazia cruzamentos genéticos entre seres de espécies diferentes, como cutia/preguiça, macaco/tamanduá, peixe-boi/anta, com a finalidade de elaborar a “verdadeira síntese das espécies” (cf. CRULS, 1944, p. 202).

Um patrimônio florestal que cobre 1/3 das regiões latifoliadas do planeta; uma bacia hidrográfica que, com seus recursos, representa 1/5 das disponibilidades mundiais de água doce; uma biodiversidade de 2 milhões de espécies, que corresponde a 1/10 da biota universal; um continente geográfico que abrange 1/20 da superfície terrestre; uma província hidrelétrica capaz de gerar 100 milhões de quilowatts [metade do potencial brasileiro]; uma província mineral de ferro, manganês, cobre, cassiterita, ouro, bauxita, caulim, silvinita e agora também gás e petróleo, do tamanho e grandeza de Carajás, Jari, Trombetas, Tapajós, Pitinga, Urucu, Madeira e Alto Rio Negro e Rio Branco; tudo isso não pode ser calculado ou medido em termos mercantis ou convertido em cruzeiro e dólares.²⁴

Ao tomar contato com toda essa potencialidade conhecida da Amazônia, mesmo após quatro séculos de saques de todos os níveis, inclusive econômicos, a visão muitas vezes hiperbólica que dessa região tiveram seus primeiros viajantes e cronistas pode ser menos fantasiosa e mais próxima de uma realidade mais legível, porém ainda revestida de caráter épico, como os dados de Benchimol.

Com a forte industrialização do século XX, que atingiu as regiões até então mais inóspitas do globo como a Amazônia e a Antártida, e a rápida e emergente capacidade de se transformar matéria-prima em recursos econômicos por meios informáticos (fluxos de capital do século XXI), as florestas densas passaram a ser alvo dos grandes aglomerados financeiro-comerciais sediados nos Estados Unidos, na União Européia e na Ásia, o que reforça o antigo mito do Eldorado. Assim, as “florestas tropicais podem ser consideradas a mais grandiosa celebração da natureza a enfeitar a face da Terra nos quatro bilhões de anos de existência da vida.”²⁵

Ao “enfeitar” a Terra com sua beleza inegável, as florestas tropicais transformam-se em “jóias” extremamente valiosas, donde se conclui que elas produzem um grande valor de mercado, o qual, ao contrário do que defende Samuel Benchimol – que, de fato, já sabia dessa realidade –, está sendo medido em dólares e agora em euros. A esse respeito, Laymert Garcia dos Santos conclui: “No passado, os negros e muitos índios foram escravizados e, como tais, tornaram-se mercadorias. Hoje, como plantas

²⁴ BENCHIMOL, 1989, p. 49, *apud* VICENTINI, 2004, p. 260.

²⁵ MYERS, *in* HURRELL, KINGSBURY (orgs.), 1992, p. 437, *apud* SANTOS, 2003, p. 16.

silvestres e germoplasma, o povo brasileiro está se tornando *res nullis* e matéria-prima para a biotecnologia e o biomercado externo.”²⁶

Mais que inserir *Muhuraida* no percurso da crítica literária sobre o Brasil do século XVIII, este trabalho tem como objetivo pensar sobre o modelo de formação do cânone literário nacional, hegemônico e excludente por excelência. Dessa perspectiva, a presença do poema épico de Henrique João Wilkens – que trata da conversão do “bárbaro” Mura ao Catolicismo, no ano de 1785 – acaba por perturbar a estrutura do próprio cânone e suas linhas rígidas de constituição, que se dá por meio da exclusão. Ao enfocar as condições da redução da nação indígena Mura e o processo que a levou à conversão à fé católica, o poema de Wilkens acaba por revelar a capacidade de organização indígena na defesa de seus territórios.

Visto como um dos desdobramentos do processo de “limpeza étnica” enquanto estratégia do colonizador para garantir a expansão política e econômica de Portugal, o poema *Muhuraida* se utiliza de relatos, documentos e informações históricas para compor sua própria estrutura ficcional, servindo assim para fixar uma imagem demoníaca em relação aos Mura, ela mesma fonte de um discurso colonial posterior.

O processo de eliminação do Outro – prática comum no discurso militar colonial, que impunha a “civilização” do europeu à “barbárie” do nativo americano – ficou durante muito tempo abrigado sob o manto oficial das chamadas “guerras justas” de que os Mura foram vítimas, sendo considerados índios incivilizáveis em função de seu caráter *irredutível* que não permitia a expansão geográfica, através do mapeamento e da conseqüente demarcação do território referente à então recente capitania do Rio Negro, nem o desenvolvimento econômico da região, cuja estrutura estava sendo levada

²⁶ SANTOS, 2003, p. 48. Antes (p. 16), o autor ironiza o interesse recente internacional sobre as potencialidades amazônicas: “de repente [a partir da década de 1980], todo o mundo descobria que as florestas tropicais concentram os habitantes mais ricos em espécies do planeta, ao mesmo tempo em que descobria que são as mais ameaçadas de extinção.”

adiante por meio das feitorias leigas que a política pombalina implantava no Norte do Brasil.

Enquanto o texto poético de Wilkens privilegia apenas o caráter homogeneizador de todo o processo de conversão dos Mura, outros discursos, inclusive históricos, mostram que a decisão mura de abrir mão de sua resistência às pressões militares e culturais da sociedade branca foi resultado da debilitação progressiva daquela população por meio de epidemias, crescente interferência de culturas não-indígenas em sua vida e guerras implacáveis com os Mundurucu, os quais avançavam do rio Madeira na direção do oeste.

Muhuraida faz questão de *lembrar* em seu poema a bravura dos heróis portugueses que conseguiram vencer a barbárie mura, ao mesmo tempo em que se esforça para *esquecer* a resistência indígena como elemento épico. Mas, nossa tarefa consiste em revelar o que se esconde no texto para entender melhor todo o processo de colonização do interior da Amazônia na segunda metade do século XVIII. Assim se entende o “triunfo da fé” proposto por Wilkens, quando se tem pela frente uma população guerreira, nômade e extremamente concentrada na defesa de seu sagrado território; daí se conclui que nem as forças militares, nem as missões religiosas conseguiram de fato vencer os Mura, mas sim a presença de uma ficção (Anjo disfarçado em Mura) que confere ânimo à tão esperada pacificação/conversão daqueles índios.

HENRIQUE JOÃO WILKENS

MUHURADA

OU O TRIUMFO DA FÉ
NA BEM FUNDADA ESPERANÇA DA ENTEIRA CONVERSÃO,
E RECONCILIAÇÃO DA GRANDE, E FERÓZ NAÇÃO DO
GENTIO MUHURA
POEMA HEROICO COMPOSTO, E COMPEDIADO EM SEIS
CANTOS

DEDICADO E OFFERECIDO AO ILLUSTRISSIMO E
EXCELLENTISSIMO SENHOR JOAM PEREIRA CALDAS, DO
CONCELHO DE SUA Magestade FIDELISSIMA,
ALCAIDE-MÓR, COMMENDADOR DE S. MAMEDE DE
TROVISCÓZO NA ORDEM DE CHRISTO; GOVERNADOR, E
CAPPITTÃO GENERAL, QUE ERA DO ESTÁDO DO
GRAÕPARÁ, E AGORA NOMEÁDO DAS CAPPITTANIAS DE
MATTO GROÇO, E CUYABÁ; E NOS DISTRICTOS DELLAS, E
DESTE ESTÁDO DO PARÁ, ENCARREGÁDO DA EXECUÇÃO
DO TRACTÁDO PRELIMINAR DE PÁZ E LIMITES, POR PARTE
DA MESMA AUGUSTISSIMA RAINHA FIDELISSIMA.



Capa da edição brasileira de *Muhuraida*, publicada em Manaus, em 1993.

Capítulo I

Muhuraida, o primeiro poema sobre a Amazônia

1.1 Wilkens relê a *Bíblia* por meio de *Muhuraida*

Ao louvar as conquistas civilizadoras da ideologia européia sobre os índios bárbaros e sua terra americana, igualmente inculta e hostil, a forma épica de narrativa, em vigor no Brasil setecentista, confunde-se com o projeto pombalino de modernização da região amazônica, através das capitânicas do Norte, cujo planejamento também contemplava áreas em litígio na região Sul da colônia. Dessa forma, a épica brasileira do século XVIII revela-se portadora de uma narrativa histórica que pode ser lida nos poemas *O Uruguay*¹, de Basílio da Gama (1769), *Caramuru*², de Santa Rita Durão (1781), e *Muhuraida*³, de Henrique João Wilkens (1785).

Abordando a pacificação e a conversão religiosa dos índios Mura, em 1785, e construído em seis cantos, o poema *Muhuraida* consiste numa obra de estrutura épica, sendo possível perceber nela os elementos que constituem uma epopéia: dedicatória, invocação, proposição, narração e epílogo.⁴ A dedicatória do poema, apesar de não figurar no corpo do texto, é mencionada no subtítulo⁵ e se confirma no para-texto intitulado “A Sua Ex^a o senhor João Pereira Caldas.” Nesse momento, Wilkens oferece sua obra ao ex-governador geral do Estado do Grão-Pará, e aproveita para tentar conseguir amparo do mesmo: “Procura, pois, a *Muhuraida* a alta proteção de Vossa Excelência.”⁶

¹ GAMA, 1995.

² DURÃO, 1913. Neste trabalho, usaremos também as edições de *Caramuru* de 1957 e 2006.

³ WILKENS, 1993. O poema de Wilkens conta apenas com duas edições até o momento: a primeira ocorreu em 1819, em Lisboa, pelas mãos do padre português Cypriano Pereira Alho, e a segunda veio a público somente em 1993, por meio de um convênio entre a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e a Universidade Federal do Amazonas.

⁴ Wilkens insere, no início de cada um dos cantos de seu poema, um “Argumento”, estrofe que serve de súmula dos cantos que virão a seguir. Para efeito de contagem das estrofes, consideramos o “Argumento” sempre como a primeira estrofe de cada canto.

⁵ “Poema [...] dedicado e oferecido ao ilustríssimo e excelentíssimo senhor João Pereira Caldas” (WILKENS, 1993).

⁶ WILKENS, 1993, p. 89. Embora o manuscrito do poema date de 1785, sua dedicatória a João Pereira Caldas é assinada em 20 de maio de 1789. Sobre essa particularidade, Tânia Pires Pêgo (2004, p. 9) atribui a diferença cronológica de quatro anos entre o manuscrito e sua dedicatória ao período de revisão do poema. Já na avaliação de Carlos Eduardo Moreira Neto, uma “série de imprevistos, entre os quais a

A invocação, por sua vez, está presente no corpo do texto de *Muhuraida*: “Invoco aquela luz, que [...] / Faz conhecer os erros, e a perdida / Graça adquirir”⁷, e consiste em pedir à musa inspiração (iluminação) para a narração da fábula. Nessa ocasião, o poeta invoca o poder do “Espírito da Paz”, da “Luz” e da “Graça” divinas, substituindo, portanto, a musa clássica.

Além disso, a expressão “perdida Graça” sugere a acusação dos brancos aos índios pelo fato de estes terem se afastado de sua condição primordial genesíaca. Assim, os tais “erros” mencionados no referido verso de *Muhuraida* remontam ao pecado original de Adão e Eva, assim como a imagem da Graça recuperada remete à aliança de Deus com Noé, enquanto primeiro momento de reconciliação efetiva do humano (profano) com o divino (sagrado), após a Queda:

Abençoou Deus a Noé e a seus filhos e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra. [...] Eis que estabeleço a minha aliança convosco, e com a vossa descendência, e com todos os seres viventes que estão convosco: assim, as aves, os animais domésticos e os animais selváticos que saíram da arca, como todos os animais da terra.⁸

Logo na primeira estrofe do canto inicial de *Muhuraida*, o autor cita a musa Época, não como instrumento de invocação, mas como paradigma temporal, sugerindo o longo período em que os Mura viviam na barbárie, atacando, matando, escravizando e aterrorizando os viajantes que passavam por suas terras: “A musa Época indica que até agora / De horror [ela] enchia o peito mais ferino.”⁹ O poeta volta a mencionar a referida musa em outro trecho: “Faz Época o sucesso memorável”¹⁰, sendo que, no final do canto I, ele cita a “casta musa” que se horroriza com os históricos atos violentos dos

morte dos portadores do poema ao homenageado, fez com que o autor o encaminhasse finalmente ao governador João Pereira Caldas em 24 [sic] de maio de 1789, provavelmente depois de uma revisão mais demorada do texto” (cf. WILKENS, 1993, p. 70).

⁷ *Idem*, p. 101.

⁸ *Gênesis* 9:1, 9-10, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 10.

⁹ WILKENS, 1993, p. 99.

¹⁰ *Idem*, p. 147.

Mura: “Mas minha casta musa se horroriza.”¹¹ Elementos clássicos que se articulam, a “musa” e a “lira” fazem parte da estrofe 22 de *Muhuraida*, cuja seqüência é:

Vai me faltando a voz; destemperada
A *lira* vejo; a mágoa se eterniza.
Suspende-se a pintura, que enlutada
Das lágrimas que pede, legaliza,
Vendo a mesma natureza ultrajada
A dor, o susto, o pasmo, o sentimento
Procure-se outro tom, novo instrumento.¹²

Além disso, elas parecem constituir uma referência à estrofe final do canto IV de *O*

Uruguay:

Seguir não podem do pincel os rasgos.
Gênio da inculta América, que inspiras
A meu respeito o furor que me transporta,
Tu me levanta nas seguras asas.
Serás em paga ouvido no meu canto.
E te prometo que, pendente um dia,
Adorne a minha *lira* os teus altares.¹³

Nos trechos em questão, embora cada estrofe possua sentido e contexto próprios, a linguagem de ambos os poetas converge para a impossibilidade de narrar os acontecimentos e, sobretudo, para a necessidade de concluir o episódio, configurado pela figura da “lira”.

A proposição, enquanto apresentação do tema do poema a ser desenvolvido na narração, consiste em glorificar os feitos que redundariam na conversão dos índios

Mura, como se vê na estrofe

Canto o sucesso fausto, inopinado,
Que as faces banha em lágrimas de gosto,
Depois de ver num século passado
Correr só pranto em abatido rosto;
Canto o sucesso que faz celebrado
Tudo o que a Providência tem disposto,
Nos impensados meios admiráveis,
Que aos altos fins confirmam inescrutáveis.¹⁴

¹¹ *Idem*, p. 109.

¹² WILKENS, 1993, p. 109 [grifo nosso].

¹³ GAMA, 1995, p. 86-7 [grifo nosso].

¹⁴ WILKENS, 1993, p. 99.

A narração, por seu turno, trata do recurso utilizado para se desenvolver acontecimentos apresentados no poema. Essa parte começa na estrofe 5 do canto I,

Mais de dez lustros eram já passados,
Que a morte e o terror acompanhava
Aos navegantes tristes, que ocupados
Estavam com o perigo, que esperava
A cada passo ter, nos descuidados,
Segura presa em que se alimentava,
Despojo certo e vítima inocente,
Na terra ou mar, do rio na corrente¹⁵,

e se estende até o início do epílogo. Constituindo a parte final do poema em que os conflitos são geralmente resolvidos, o epílogo pode ser localizado nas últimas cinco estrofes do canto final do poema épico.

A última estrofe de *Muhuraida* –

Sobre princípios tais, tal esperança
Fundamenta a razão todo o discurso;
Em Deus se emprega toda a confiança;
Pende do Seu poder todo o recurso;
Os frutos já se colhem da aliança,
Apesar dos acasos no concurso.
Sempre os progressos a cantar disposto,
Aqui suspendo a voz, a lira encosto¹⁶

– sintetiza, pragmática e emblematicamente, as quatro linhas de força presentes no decorrer do texto de Wilkens: a razão como fundamento de um discurso esclarecido; a confiança e a esperança no poder de Deus, em relação à pacificação e à conversão dos índios Mura; os benefícios religiosos e comerciais dessa pacificação (“aliança”) indígena; e a valorização do progresso econômico da região, que passaria a englobar a nação Mura. Assim, os versos finais de *Muhuraida* confirmam o tom do discurso colonial defendido no poema de Wilkens.

O estudo interpretativo do poema épico de Henrique João Wilkens, dentre outras possibilidades de leitura, revela uma forte vertente de cunho religioso, cuja referência

¹⁵ *Idem*, p. 101.

¹⁶ *Idem*, p. 169.

marcante gira em torno do Cristianismo e de seu livro sagrado, a *Bíblia*. Assim, a maneira como *Muhuraida* se apropria das narrativas bíblicas constitui em si a intenção doutrinária de seu autor. Wilkens, na dedicatória ao governador João Pereira Caldas, considera que este “não foi mero espectador, mas sim, depois de Deus, o primeiro motor e agente dos oportunos meios que este fim [a pacificação e a conversão dos Mura] interessante ao serviço de Deus e da Soberana conseguiram completamente.”¹⁷

No “Prólogo” de *Muhuraida*, Wilkens reafirma o sucesso da “Divina Providência”, que elegeu o diretor do aldeamento de Santo Antonio de Imaripi (localizado no rio Japurá), Mathias Fernandes, como “instrumento da reconciliação, conversão e estabelecimento” dos índios Mura.¹⁸ Antes, porém, o poeta apresentara aquele índio como um “cruel e irreconciliável inimigo dos portugueses [...] matando cruelmente e sem distinção de sexo ou idade todos os viajantes e moradores das povoações.”¹⁹

Após considerar o gentio Mura como “feroz, indomável e formidável”²⁰, o autor de *Muhuraida* menciona o “particular toque da mão do Onipotente Árbitro dos corações humanos”²¹, que determina o episódio do batismo de vinte crianças muras, entregues ao sacramento de maneira espontânea pelas mãos de seus próprios pais. Tal fato oficializa, por assim dizer, a conversão daqueles índios ao Catolicismo, o que, segundo Wilkens, significa a “salvação” daqueles gentios, além da necessária “exaltação e propagação da Santa Fé católica romana.”²²

Se é intenção de Wilkens deixar claras as referências cristãs na construção ficcional de *Muhuraida* – que se nutre de fatos históricos como o já mencionado

¹⁷ *Idem*, p. 89.

¹⁸ *Idem*, p. 93.

¹⁹ *Idem*, p. 91.

²⁰ *Id. ibid.*

²¹ *Idem*, p. 95.

²² *Id. ibid.*

batismo das crianças índias, operado pelo frei José de Santa Tereza Neves²³ –, ele não promove deliberadamente outro tipo de leitura de seu texto, que não seja a de cunho cristão. Seu poema, entretanto, acaba por abrir espaço a outras perspectivas simbólicas por utilizar alguns elementos que incorporam acepções não apenas cristãs, mas também pagãs, que às vezes se completam mutuamente.

Assim, o batismo das vinte crianças torna-se, na perspectiva bíblica e ficcional de Wilkens, um símbolo da purificação e da renovação anímicas, constituindo, portanto, o momento em que os pecados são redimidos. Trata-se, nesse caso, do estabelecimento de uma aliança em prol de um estilo de vida diferente, ligado a determinados preceitos religiosos e morais que permitem a reconciliação com o divino.

Na cena final do batismo mura, a noção de sacrifício não pode ser considerada em toda a sua plenitude, pois o fato de aqueles vinte infantes muras serem entregues à purificação ritual cristã de forma alegre e espontânea por seus próprios pais não configura, a rigor, uma “troca a nível da energia criadora ou da energia vital.”²⁴ Noutras palavras, o sacrifício – considerado como a oferta (perda/dor) de um bem material em troca da aquisição (ganho/alívio) de um bem espiritual – é re-configurado à medida que as crianças muras são oferecidas com gosto, contentamento e sem nenhuma noção de perda inicial ou aparente, por parte dos doadores, que recebem a Graça e a Luz divinas da salvação de suas almas.

Dessa forma, a virtude do sacrifício é preservada na cena ritualística, já que a vida prevalece em detrimento da morte. Ou melhor, com a ação piedosa do batismo das crianças índias (imagem da inocência infantil), os Mura ganham nova condição, desta

²³ Em nota à estrofe 17 (canto VI), que inicia a narração das condições do batismo, Wilkens (1993, p. 167-9) indica que os índios “unanimemente se resolveram, no dia 9 do dito mês [de junho de 1785], solicitar ansiosamente [que] se batizassem vinte inocentes muras, filhos dos que vinham nessa ocasião; o que, com efeito, se efetuou, sendo o pe. fr. José de Santa Tereza Neves, religioso do Carmo, então vigário da igreja paroquial de Nogueira [capitania do Rio Negro, atual Estado do Amazonas], o que administrou o sagrado batismo; e o tenente coronel João Batista Martel, padrinho de todos.”

²⁴ CHEVALIER, GHEERBRANT (orgs.), 1995, p. 794.

feita espiritual, para estabelecerem moradia permanente na aldeia de Santo Antonio de Imaripi, devotada e cuidadosamente preparada por seu diretor, Mathias Fernandes.

Tal é a proposição do narrador de *Muhuraida*, que vê no processo de pacificação/conversão dos Mura um sentido indefectível de reconciliação dos índios com sua essência divina na luta contra o mal. O poema de Wilkens, a propósito, é farto em referências que constituem esse combate maniqueísta. A partir desse contexto, a figura do “Anjo” constitui-se uma entidade intermediária entre a divindade e o mundano (material/humano), exercendo as funções de mensageiro, guia, guardião, juiz e protetor das gentes, tal como o Mura Celeste (“Anjo humanado”) surge na épica de Wilkens.

O Mura Celeste²⁵ aparece então como por encanto ante o Mura Jovem²⁶, utilizando a estratégia do disfarce para atrair a atenção de seu interlocutor, a fim de torná-lo sensível aos apelos discursivos em prol da pacificação/conversão dos demais muras. Com astúcia e habilidade oratória, o Mura Celeste (“Paraninfo disfarçado”) aparece sob a pele de um antigo parente do Mura Jovem, ressurgido de outra vida, posto que todos na aldeia davam-no como morto.

Além disso, o Mura Celeste desempenha a função representada pela figura dos três principais arcanjos (Gabriel, Miguel e Rafael), segundo a hierarquia exposta na Bíblia, na medida em que é descrito por Wilkens nos termos a seguir:

- a) mensageiro e iniciador (Gabriel): “Desce veloz o mensageiro augusto”²⁷,
“Notícia te darei que não te assuste/ Que lágrimas de gosto só te custe”²⁸,
“Tu primeiro/ Escolhido já foste do destino/ Para um Deus conhecer”²⁹;

²⁵ Além de “Mura Celeste” – expressão por nós escolhida para facilitar a nomeação deste personagem na obra de Wilkens –, são vários os epítetos assumidos por esse personagem no decorrer de *Muhuraida*: “Mensageiro Augusto”, “Mancebo adusto”, “Embaixador Celeste”, “Paraninfo disfarçado”, “Celeste Mensageiro”, “Murificado Mensageiro”, “Anjo humanado”, “Anjo Tutelar”, “Deputado de um Deus Onipotente”, “Guia honrado”, “Celeste Paraninfo” e “Anjo da Paz”.

²⁶ Tal como ocorre com o Mura Celeste, a fim de facilitar a identificação dos personagens indígenas de *Muhuraida*, chamaremos de “Mura Jovem” ao índio denominado também por outras expressões durante o poema, tais como “Feliz Mura”, “Mura fatigado”, “Mura atento” ou simplesmente “Mura”.

²⁷ WILKENS, 1993, p. 115.

- b) guerreiro e vencedor dos dragões (Miguel): “Mas o anjo tutelar [...] Tudo faz que se mude de repente”³⁰, “Ao tentador infame e seu cortejo/ Sepulta na infeliz eternidade”³¹, “Já lá o anjo da paz [...] as trevas dissipava”³²;
- c) guia dos viajantes (Rafael): “Vamos seguindo, enquanto há claridade,/ O caminho da aldeia”³³, “Qual nuvem no deserto ou facho ardente,/ [...] do cativoiro/ Do Egito o livra e serve de roteiro”³⁴, “Enquanto o tutelar da Mura gente,/ Celeste paraninfo o vai guiando.”³⁵

O Mura Celeste, em sua primeira intervenção verbal, quando pergunta ao Mura Jovem: “Que fazes, meu irmão?”³⁶, permite que o vocativo “meu irmão” aproxime familiarmente os dois interlocutores. Palavra e ato, nesse momento importante da narrativa, se conjugam para criar uma atmosfera de convencimento do Mura Jovem (pagão), que afirma: “És tu [...] parente amado!”³⁷ Essa grata surpresa consiste no reconhecimento que consagra os laços parentais entre os dois índios, em que o Jovem percebe no Celeste (“Paraninfo disfarçado”) o discurso agradável da semelhança.

No final do canto II, porém, o Mura Jovem incomoda-se com a situação em que se encontra, duvida do conteúdo místico da fala do Mura Celeste e prefere seguir sua vida normalmente: “Menos te entendo agora; misterioso/ Parecendo o sentido em que falaste!”³⁸ Para reforçar sua categórica hierarquia, o Mura Celeste “Desce veloz [...]”

²⁸ *Idem*, p. 117.

²⁹ *Idem*, p. 119.

³⁰ *Idem*, p. 163.

³¹ *Idem*, p. 165.

³² *Idem*, p. 167.

³³ *Idem*, p. 125.

³⁴ *Idem*, p. 143. Versos diretamente relacionados à narrativa bíblica do *Êxodo*, em que o povo judeu é guiado pelo Senhor na fuga do Egito: “O Senhor ia adiante deles, durante o dia, numa coluna de nuvem, para os guiar pelo caminho; durante a noite, numa coluna de fogo, para os alumiar, a fim de que caminhassem de dia e de noite” (*Êxodo* 13:21, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 70-1).

³⁵ *Idem*, p. 159.

³⁶ *Idem*, p. 117.

³⁷ *Id. ibid.*

³⁸ *Idem*, p. 121.

Descansa o vôo ligeiro e vê o robusto/ Indômito Mura fatigado.”³⁹ É dessa forma que o Mura Celeste começa a persuadir o Mura Jovem, cansado e atordoado com aquela estranha visão.

Na verdade, aquele “robusto [e] indômito Mura fatigado”, aquele Mura “Perplexo [e] atento”⁴⁰ ante a fala misteriosa de seu par celestial, torna-se agora um “Mura venturoso”.⁴¹ Assim, o Mura Jovem passa a ser um escolhido para alcançar a salvação espiritual para si e sua comunidade. Destacando-se nessa especial missão de guia espiritual e pastor simbólico do povo indígena, o Mura Celeste aproxima-se de Moisés, em sua relação com os judeus no Egito. Assim sugerem os versos: “Qual nuvem no deserto ou facho ardente”⁴² e “lá da peste,/ Das pragas, de Faraó, do cativo/ Do egípcio o livra”⁴³ – que fazem referência ao livro do *Êxodo*, nessa passagem de *Muhuraida*.

Estabelecida a posição do Mura Jovem, eis que surge, no início do canto III, a figura emblemática de um “Ancião”, lembrando o longo discurso do Velho do Restelo, personagem camoniano de *Os Lusíadas*. O Ancião, que doravante chamaremos de Mura Velho, representa a voz contrária ao movimento de pacificação/conversão dos índios.

Assim, ao contrário do Mura Jovem, a posição do Mura Velho é toda baseada no sentimento de revolta e total desconfiança em relação aos portugueses. Do ponto de vista do colonizador, no entanto, destaca-se um futuro feliz para os índios, apresentado pelo narrador na estrofe:

Tereis nos povos vossos numerosos

³⁹ *Idem*, p. 115.

⁴⁰ *Idem*, p. 117.

⁴¹ *Idem*, p. 123.

⁴² *Id. ibid.* Nesse verso de *Muhuraida*, a expressão “nuvem no deserto”, encontra relação com o texto bíblico, que diz: “Disse o Senhor a Moisés: Eis que virei a ti numa nuvem escura, para que o povo ouça quando eu falar contigo e para que também creiam sempre em ti” (*Êxodo* 19:9, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 77). Também “facho ardente” remete ao *Êxodo*: “Apareceu-lhe o Anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio duma sarça; Moisés olhou, e eis que a sarça ardia e a sarça não se consumia” (*Êxodo* 3:2, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 58).

⁴³ WILKENS, 1993, p. 143.

Abundantes colheitas sazonadas,
Vereis nos portos vossos vantajosos
Comércios florescer, e procuradas
Serão as armas vossas; poderosos
Enfim sereis, armadas, invejadas
Serão vossas venturas; finalmente
Podereis felizes ser eternamente.⁴⁴

Além disso, o otimismo do narrador é reforçado logo em seguida pela fala do Mura Jovem:

Olhai que para empresa sois chamados,
Que nome vos dará já em todo o mundo. [...]
Mas já o destino quer, a nossa sorte,
Que o mundo todo admire ao Mura forte⁴⁵

[...]

Não seremos também merecedores
De sermos no comércio contemplados?
De achar, para os efeitos, compradores,
Se o tempo, que em mil crimes empregado
For na pesca ou colheita aproveitado?⁴⁶

Nesse momento, o Mura Velho busca argumentos históricos para impedir que os demais índios adiram às idéias do Mura Jovem, ao resgatar as falsas promessas feitas pelos brancos, que terminariam por transformar os Mura em escravos.⁴⁷ Para conseguir seu intento, o Mura Velho evoca uma experiência malfadada com os brancos, no passado:

Já não lembra o agravo, a falsidade,
Que contra nós os brancos maquinaram? [...]
Debaixo de pretextos de amizade,
Levando-os para um triste cativeiro.⁴⁸

Entretanto, as coisas se ordenam favoravelmente à pacificação mura, pois os críticos da colonização portuguesa são simplesmente desconsiderados na seqüência

⁴⁴ WILKENS, 1993, p. 127.

⁴⁵ *Id. ibid.*

⁴⁶ *Idem*, p. 129.

⁴⁷ Wilkens (1993, p. 131) insere uma nota sobre o assunto, mas é o padre João Daniel (1976, p. 264) quem conta os detalhes daquele que seria o contato inicial e traumático entre os Mura e os brancos, como veremos no capítulo II (2.2) deste trabalho.

⁴⁸ WILKENS, 1993, p. 131.

narrativa, ou acabam sendo envolvidos na atmosfera persuasiva e milagrosa que o poema manifesta. Dessa maneira, a “oposição se vence e tudo parte”⁴⁹, pois o Mura Jovem – “Orador [que] de nada se espanta”⁵⁰, e revestido de uma “força santa”⁵¹ – consegue seduzir toda a coletividade por conta de seu poder discursivo, arma retórica que Wilkens apresenta ao longo de seu poema, em substituição às armaduras, espadas e lanças do épico tradicional.

Em vista disso, o canto IV inicia-se, se não com todos os Mura convencidos da pertinência e da verdade presentes na fala de seu jovem líder, ao menos com eles preparados para uma conversão, que agora parece ser apenas uma questão de tempo e também de espaço, pois

Tudo embarcar pretende com porfia
Nas ubás não cabendo a quantidade,
Que aos mais associar-se já queria.
Só falta embarcação; sobra a vontade.⁵²

Até aqui, no nível ficcional, a fé triunfa perfeitamente, passando por cima das complexidades e das contradições do contexto histórico, inserindo o Mura num assentamento deslocado de sua morada no meio do mato. Até esse momento, o intuito de fazer com que os bárbaros da feroz e terrível nação do gentio Mura iniciassem um difícil processo de civilização começa a ganhar corpo, com o primeiro estabelecimento preparado para receber aqueles índios. Por enquanto, a missão de aplainar os sentimentos de revolta em brasa – levando a centelha da modernidade para combater as

⁴⁹ *Idem*, p. 135. Na estrofe 21 (canto V), a fala divergente de um ancião branco constitui uma espécie de resposta à longa exortação do Mura Velho (canto III, estrofes 17-21) (p. 131-3), compondo as vozes em conflito no poema.

⁵⁰ *Idem*, p. 133.

⁵¹ *Id. ibid.*

⁵² *Idem*, p. 137.

“densas trevas da gentildade”⁵³ – principiava com a aceitação “geral” dos Mura: “O mesmo ardor anima logo os peitos;/ Do mesmo golpe foi cada um ferido.”⁵⁴

Nesse contexto, o Mura Celeste reveste-se da tarefa divina de anjo-guia dos índios à terra prometida do aldeamento, numa paráfrase do texto bíblico “O Anjo de Deus irá adiante do povo”: “Disse o Senhor a Moisés: [...] Enviarei o Anjo adiante de ti [...]. Sobe para uma terra que mana leite e mel.”⁵⁵ Além do personagem celestial, a figura de Mathias Fernandes passa a ser a representação prática de Moisés para os Mura pois, enquanto diretor de aldeamentos, assume a condição de guia dos gentios: “Sendo aquele [Mathias] o Moisés ao povo aceito/ Do Mura, que gostoso obedecia,/ Desempenhando em tudo tal conceito.”⁵⁶

Se a “luz divina” e seus correlatos (“Aurora”, “luminoso”, “ilustres”) ganham relevo na narrativa de Wilkens, o *estranhamento* passa a ser inserido para provar, em última instância, a necessidade de conversão dos gentios. Observando os termos por nós destacados nos versos a seguir, veremos a importância do “estranhamento” na exaltação do divino: “*Perplexo* então o Mura, olhando atento”⁵⁷, “Descansa, diz o Mura [Jovem], que atendendo/ Te vou, com gosto, alegre e *admirado*”⁵⁸, “Menos te entendo agora; *misterioso*/ Parecendo o sentido em que falaste!”⁵⁹, “Não te posso explicar, irmão amado!/ De altos *mistérios*, *maravilhas* tantas.”⁶⁰

⁵³ *Idem*, p. 103.

⁵⁴ *Idem*, p. 141. Nesse caso, os versos: “A cumprir de altos fins, preceito antigo,/ Em dar a Deus primícia verdadeira” (p. 165), ao mostrarem a segunda visita dos Mura a um povoado branco, como se fosse algo pré-determinado pelo divino, valorizam o fator místico-ficcional em detrimento da contextualização histórica. Assim, o termo “primícia” – derivado do latim *primitiae*: primeiros frutos da estação, primeiros trabalhos em obras, primeiros sentimentos ou prazeres – pode ser aplicado à chegada festiva dos Mura à colônia amazônica. “Primícia” também se liga ao contexto bíblico porque resgata alguns de seus textos, tais como Êxodo 23:16, 19 (in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 81), Levítico 23:9-10 (in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 129) e Deuteronômio 26:1-2, 5, 10 (in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 212-3).

⁵⁵ Êxodo 33:1-3, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 93.

⁵⁶ WILKENS, 1993, p. 143.

⁵⁷ *Idem*, p. 117.

⁵⁸ *Idem*, p. 119.

⁵⁹ *Idem*, p. 121.

⁶⁰ *Idem*, p. 123 [grifos nossos].

O desejo de encontrar o “Paraíso”, enquanto sítio imutável da imortalidade e da felicidade infinita, é outro ponto importante na construção de *Muhuraida*. Resgatando a narrativa bíblica, o Paraíso é a marca da condição primordial anterior à queda adâmica, quando se rompe a harmonia entre o céu e a terra. Constantemente representado como um maravilhoso jardim (Éden), o Paraíso é sempre a busca nostálgica de uma condição perdida. Nesses termos, a tão aguardada “reconciliação” da nação Mura pode ser lida como o retorno a uma situação primordial de inocência, alcançada pela emblemática ação do batismo no final do poema.

Por outro lado, se pensarmos que o paraíso terrestre tornou-se inalcançável pelo rompimento entre o céu e a terra, o ato do batismo mura reveste-se muito mais de uma forte esperança do que da tranqüila certeza da graça alcançada. É nesse contexto da queda simbólica que surge a figura de Adão no poema de Wilkens:

Ah! Quanto acertas – diz o mensageiro –
Em dizer que fatal veneno, insano,
Introduziu oculto o verdadeiro
Motivo do destino, que esse humano,
Mais perfeito que nós, sendo o primeiro,
Na culpa fez cair, do grande arcano
Indagar pretender da divindade,
Comendo o pomo da infelicidade.⁶¹

Se no texto bíblico, a partir do livro do *Gênesis*, lamenta-se a perda do Paraíso, e depois disso, no decorrer de outros textos, quer-se resgatar um paraíso perdido, o percurso de *Muhuraida* também segue essa trajetória, contendo uma espécie de poética da salvação que é posta em relevo na épica amazônica. A posição inicial dos índios Mura – que são considerados no princípio do poema como bárbaros, ferozes, hostis e extremamente violentos – modifica-se ao final do texto, por meio da conversão cristã, quando eles se tornam regenerados.

⁶¹ *Idem*, p. 121.

Na leitura bíblica que Wilkens desenvolve em *Muhuraida*, o *Gênesis* pode, portanto, ser sintetizado pela estrofe 20 do canto II:

Aquele que da queda e do perigo
Do abismo me livrou, precipitando
Soberbos ramos desse tronco antigo,
Que ao mais alto igualar se ia jactando;
Aquele Onipotente, que contigo,
Com todos, tão piedoso se ostentando,
O céu, a terra, as aves, feras, tudo
Criou; dá vida ao morto, a fala ao mudo.⁶²

Reforçando ainda mais a vida adâmica dos Mura, Wilkens retoma outra imagem genesíaca ao comentar, em nota, o caráter geral dos índios do Pará: “inteiramente despidos do estímulo da Ambição”⁶³, termo que o poeta grafa, tanto na referida nota quanto no corpo do poema, com inicial maiúscula. Tal “Ambição”, seria proveniente “do vício da Criação e do abatimento em que os antigos conquistadores encontravam os índios todos”⁶⁴, o que explicaria a relação do índio com o trabalho, nos moldes pensados pelo europeu e pelo colono brasileiro.

De maneira paradoxal, o mesmo Wilkens descreve um aspecto da guerra mura, segundo a ordem específica de produção que leva em conta o sexo e a idade dos prisioneiros capturados em combate. Nesse contexto, os Mura demonstram uma forma de organização para o trabalho (produção de bens), que entra em conflito com a idéia do próprio autor do poema, de que eles seriam essencialmente inoperantes, improdutivos e desprezariam, assim, as virtudes do trabalho. Contudo, ainda de acordo com a referida

⁶² WILKENS, 1993, p. 119.

⁶³ WILKENS, 1993, p. 103 (Nota [a]).

⁶⁴ *Id. ibid.* Em “Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira”, Ronald Raminelli (*in História, Ciências, Saúde*, vol. VIII, 2001, p. 987) trata da mesma questão: “A poderosa ‘mola das ações humanas’, a ambição, era inerte, pois [os índios] viviam na indolência e a felicidade consistia em não trabalhar.” Na mesma página, Raminelli conclui: “Leitor de Buffon, o naturalista Alexandre R. Ferreira procurou comprovar as teses do famoso naturalista e estabeleceu que a preguiça e a indolência eram responsáveis pelo atraso da Amazônia.”

nota de Wilkens, os Mura chegam a castigar severamente os que negligenciam sua condição de prisioneiro de guerra.⁶⁵

O trabalho, nesse sentido, alcança tal importância na narrativa de *Muhuraida* que a estrofe 18 do canto V se dedica a apresentar a imagem da colméia como exemplo bem-sucedido de organização social, definindo as tarefas que deveriam ser praticadas de maneira sistemática pelos gentios:

Qual de oficiosa abelha, o numeroso
Bando, saindo da colméia antiga,
Se reparte no prado; o proveitoso
Orvalho e suco ajunta, com que liga
O misto que compõem mel saboroso;
Enquanto anterior colheita abriga,
Nos celeiros reparte e na oficina
A abelha que, caseira, se destina.⁶⁶

As imagens correspondentes à abelha e ao mel por ela produzido aparecem, no poema de Wilkens, como o intuito de valorizar as ações produtivas do trabalho agrícola dos Mura, importante na manutenção dos aldeamentos. Para reforçar a questão do trabalho, a abelha também representa a imagem do trabalhador construtivo, capaz de se organizar em sociedade e usar seu trabalho para a sobrevivência coletiva, tarefas básicas ao bom andamento do projeto de colonização do Norte do Brasil.

Outra imagem bíblica recorrente em *Muhuraida*, a do “Pastor” como condutor, protetor e sentinela do rebanho, fica explícita num trecho da fala do Mura Celeste ao Jovem. Nessa ocasião, o Celeste identifica Deus à figura do “Bom Pastor”:

Só por hora dizer-te é permitido
Que o tempo já feliz, da fé e o reinado
Finalmente chegou, em que admitido
O Mura venturoso, enfim chamado
Ao rebanho é daquele, que escolhido
Bom Pastor e Supremo, resgatado

⁶⁵ A nota de Wilkens (1993, p. 109) diz o seguinte: “Na oitava 18 fala-se dos prisioneiros; estes são os velhos e rapazes que da morte escapam e são empregados pelos Mura em fazer arcos, flechas, na fabricação das informes choças, na caça, pescaria, etc., enquanto as mulheres prisioneiras empregam-se em fiar algodão para fio e para envolver as mesmas flechas; em fazer louça, farinha de mandioca ou beijus – espécie de bolo feito da mesma –, em cozinhar o peixe, e caça, etc., sendo castigados todos asperamente se não completam o trabalho diário que se lhes destina.”

⁶⁶ WILKENS, 1993, p. 155.

Por mais subido preço o cativoiro,
Quis, sendo Deus, ser homem verdadeiro.⁶⁷

Lembrando a narrativa bíblica, a função do “Pastor” se articula, por sua vez, a alguns personagens de *Muhuraida*, como é o caso do próprio Mura Celeste, o qual – revestido da condição de pastor-condutor dos índios – é reconhecido pelo narrador como “Anjo tutelar da Mura gente”⁶⁸ e “Deputado de um Deus Onipotente.”⁶⁹

No canto III, o Mura Celeste menciona a imagem bíblica do rebanho como signo de unidade, santidade e justiça, elementos que poderiam envolver a nação Mura e conduzi-la à vida eterna:

Que este rebanho seu [...]/
Um corpo constitui [...]/
Um povo santo e justo, destinado/
A lograr [...] eternidade [...]/
Na habitação celeste da ventura.⁷⁰

Semelhante é o caso do Mura Jovem, que assume a função de pastor de seu povo, a quem diz:

Levantai-vos! Parentes meus amados!
Desperta de letargo tão profundo!
Olhai, que para empresa sois chamado,
Que nome vos dará já em todo o mundo.⁷¹

Assim também ocorre com Mathias Fernandes, que, inspirado pelo Mura Celeste, guia os Mura recém-convertidos ao aldeamento: “Veloz, contente, alegre e curioso,/ Navega o Mura com seu guia honrado.”⁷² Da mesma forma, o índio Ambrósio – um apóstata que vivia desde moço entre os Mura, gozando de seu respeito –, é convencido pelo diretor Fernandes a persuadir outros índios à pacificação/conversão:

Um prófugo entre os mais murificado,

⁶⁷ WILKENS, 1993, p. 123.

⁶⁸ WILKENS, 1993, p. 143.

⁶⁹ *Id. ibid.*

⁷⁰ *Idem*, p. 125.

⁷¹ *Idem*, p. 127.

⁷² *Idem*, p. 143.

De Ambrósio tendo o nome impropriamente,
Foi logo por Fernandes empregado
Para outros persuadir eficazmente.⁷³

A escolha de Ambrósio para a tarefa persuasiva, como a maioria dos elementos de *Muhuraida*, não se dá ao acaso. Segundo uma carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas (datada de 20 de agosto de 1785), o “capataz Ambrósio [exercia a] figura de principal, e a quem todos os Mura [tinham] o maior respeito.”⁷⁴

O sistema de colonização imposto aos Mura é de tal forma eficiente que os índios já se sentem seguros a ponto de deixarem sua nova aldeia para conhecerem localidades ocupadas por brancos. Isso ocorre em função de visitas cordiais (com trocas de presentes) que receberam dos próprios brancos, como mostram as respectivas estrofes do canto V de *Muhuraida*:

Assim, o antigo albergue já deixando
Os Mura de malocas diferentes,
Segunda vez, afoitos navegando,
Vêm nossos povos ver, com seus presentes;
Já de Ega, de Alvarães se aproximando,
Sem susto, sem receio, vão contentes.
Achando no carinho, agrado antigo,
Agasalho maior, melhor abrigo⁷⁵

[...]

Persuadidos os deixa o desengano,
Renasce a confiança lá nos peitos;
Desterrado o temor, receio insano,
Gostosos já se mostram satisfeitos.
Um poder vê-se em tudo, mais que humano;
Trocados os presentes, e os efeitos
Bem pagos, já se ausentam visitando
Os povos que eles iam encontrando.⁷⁶

Assim sendo, todos os demais muras, tendo se convertido ao Cristianismo, alcançam sucesso ao assumirem também a condição de guia de seu povo no exercício

⁷³ *Idem*, p. 153.

⁷⁴ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, 1ª parte, 1848, p. 352.

⁷⁵ WILKENS, 1993, p. 155.

⁷⁶ *Idem*, p. 157.

do convencimento geral à pacificação e à conversão cristã: “Enquanto de enviados o destino/ Os Mura deputados vão seguindo.”⁷⁷

Dessa maneira, hierarquicamente, a função de pastor no poema é assumida principalmente pelo Mura Celeste, delegada diretamente por Deus em prol da alma dos gentios por meio da conversão desses ao Cristianismo. Em seguida, o pastor passa a ser também o Mura Jovem, convencido pelo Celeste – situação parecida à de Mathias Fernandes, o qual é inspirado pelo Mura Celeste. Por sua vez, Ambrósio é persuadido por Fernandes a convencer outros índios, os quais passariam a ser os condutores de outros muras, até ser atingido o objetivo maior: a conversão total e ampla daqueles índios.

No entanto, como adversário da ordem racional defendida no poema de Wilkens, surge um conjunto de forças perturbadoras que enfraquecem a razão, fazendo-a pender para o ambivalente ou o indeterminado. Assim é apresentado o “Demônio” no poema, que inicialmente está relacionado à figura do próprio índio Mura e às suas ações bárbaras e cruéis. Mas em seguida é indicada a influência maligna do próprio “Príncipe das Trevas, que inspirando/ Aos bárbaros, rancor [e] astúcia rara”⁷⁸, consegue criar um clima de completo terror na região habitada pelos gentios.

Na seqüência do canto II de *Muhuraida*, o narrador também insere a presença dos “Apóstatas” como sendo emissários do Príncipe das Trevas, os quais têm a função de insuflar sentimentos malignos nos Mura. Tal tendência demoníaca dos apóstatas corresponde à representação do Príncipe das Trevas em *Muhuraida*, a quem chamam de Lúcifer (aquele que porta a luz), o qual, no entanto, só sombras emana e cujo nome quer dizer também “o Adversário”.

⁷⁷ *Id. ibid.*

⁷⁸ WILKENS, 1993, p. 115.

Partindo do princípio agostiniano de que o homem, enquanto substância (Ser), já nasce cheio da Graça divina, o Mal (Diabo) tem como objetivo principal destituir o homem dessa Graça, ou seja, torná-lo *desgraçado*, dominá-lo e submetê-lo às condições malignas. Eis, portanto, a luta principal narrada no poema de Wilkens: o Bem contra o Mal. As intenções do Mal, nesse caso, representam a instauração da desordem, da fragmentação e da guerra – justamente o contrário do que desejava o projeto pombalino de colonização da Amazônia, o qual propugnava ordem, unidade e paz.

Como último lance retórico do jogo de forças entre Bem e Mal, o “Príncipe das Trevas” reaparece no poema com um discurso que mostra aos Mura o tempo em que eles foram escravizados pelos brancos, tal como na fala do Mura Velho. Sempre atento e vigilante – guardando todo o processo de transferência dos Mura para seu novo espaço, desde seu deslocamento da mata fechada até a construção da vila –, novamente entra em cena o Mura Celeste, para dar cabo da tensão que volta a se instaurar na narrativa, e para fazer com que os índios sigam o caminho do Bem. Associada às atitudes dos Mura, a figura do “Monstro” (“Só nos reputam monstros da fereza”⁷⁹) redefine a encarnação satânica em *Muhuraida*, inserindo-se numa fala de João Batista Martel aos Mura: “Aterre-se esse monstro hediondo e fero,/ Que em densas trevas, em vil cativeiro,/ Vos aparte de Deus, bem verdadeiro.”⁸⁰

Apesar da simbologia mais ampla que a figura do monstro encerra – como anotam Jean Chevalier e Alain Gheerbrant –, ela significa a possibilidade de “transformação radical do homem, para torná-lo apto a viver dentro de um mundo novo.”⁸¹ No texto de Wilkens, contudo, o monstro representa o elemento caótico que

⁷⁹ Verso presente na fala do Mura Jovem, que se pronuncia em nome da pacificação/conversão de seus pares (WILKENS, 1993, p. 129).

⁸⁰ WILKENS, 1993, p. 141.

⁸¹ *Id. ibid.*

traz consigo o signo do tenebroso, do disforme e do irracional e que deve ser superado, tal como ele é concebido pela tradição bíblica.

Como os demais elementos relacionados ao Mal, presentes no texto de Wilkens, a Serpente é representada com suas características bíblicas de sedução e tentação, tal como a própria encarnação do Demônio, que lança o mal aos homens e lhes apresenta as ilusões dos pecados.

No final do canto II – em que o Mura Celeste menciona a rebelião dos anjos de Lúcifer contra Deus, no céu, e a experiência da criação do mundo, relatada no *Gênesis* – o Mura Jovem responde:

Ah! Temo, na verdade,
Que algum abalo a queda tem causado.
Talvez do tronco, ou ramo, a qualidade,
Nocivo humor, veneno disfarçado,
No sangue introduziu, que delirante
Te inspire um pensamento extravagante.⁸²

Usando a expressão “veneno disfarçado”, o Mura Jovem resgata sutilmente a história do princípio da queda humana do Paraíso, na qual uma serpente – portadora do veneno que inebria, seduz e leva o homem ao pecado original – convence Eva a provar do fruto proibido (árvore do conhecimento do bem e do mal).⁸³ Na estrofe seguinte, a resposta do Mura Celeste torna clara a referência indireta de seu interlocutor à narrativa genesíaca. Por isso, o Celeste diz:

Ah! Quanto acertas – diz o mensageiro –
Em dizer que fatal veneno, insano,
Introduziu oculto verdadeiro
Motivo do destino, que esse humano,
Mais perfeito que nós, sendo o primeiro,

⁸² WILKENS, 1993, p. 121.

⁸³ “Mas a serpente, mais sagaz que todos os animais selváticos que o Senhor Deus tinha feito, disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim? Respondeu-lhe a mulher: Do fruto das árvores do jardim podes comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Dele não comereis, nem tocareis nele, para que não morrais. Então, a serpente disse à mulher: É certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal. Vendo que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu” (*Gênesis* 3:1-6, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 5).

Na culpa fez cair, do grande arcano
Indagar pretender da divindade,
Comendo o pomo da infelicidade.⁸⁴

Após a pacificação dos Mura, o narrador da épica amazônica cita uma vez mais a figura da Serpente, agora uma fera domada, como o tigre e o leão, no intuito de montar um quadro que demonstre o poder do sistema colonial para vencer a “dura gente” mura e civilizá-la. Mas, note-se bem, trata-se de um processo que já contava com a previsão de êxito, pois

Admiração não causa ver domável
O tigre ser, manso o leão, serpente
Domesticar-se; quando o feroz Mura
Deseja a paz, sossego só procura.⁸⁵

Nesse embate bíblico-maniqueísta em que se transforma o texto de *Muhuraida*,

Enquanto o tutelar da Mura gente,
Celeste paraninfo, a vai guiando,
O Príncipe das Trevas faz patente
Seu susto.⁸⁶

Assim, a Morte passa a ser elemento recorrente na narrativa de *Muhuraida*, desde a concepção dos Mura como bárbaros, no início do poema⁸⁷, até seu final, quando o

⁸⁴ WILKENS, 1993, p. 121. Cabe, aqui, uma consideração sobre o uso do disfarce como elemento que serve tanto ao Bem quanto ao Mal, pois o Mura Celeste se apresenta disfarçado ao Mura Jovem para convencer os índios da pacificação/conversão, da mesma forma como o Príncipe das Trevas surge, encoberto em nuvens e vapores pestilentos, no último canto de *Muhuraida*. A questão passa a ser deslocada, do uso do disfarce para o serviço do disfarçado; em outras palavras, não é mais importante saber se o disfarce é bom ou mal, mas descobrir a serviço de quê ou de quem aquele que se disfarça está. E fica claro que Wilkens opta pela “verdade” do disfarce do Mura Celeste e de sua boa causa, em detrimento da “mentira” e do “engano” que o Mal planeja com seus engodos. Nesse caso, o Maligno, tal como escreve Delumeau (1989, p. 255), é o “‘Adversário’ sobre-humano, ‘sedutor’, ‘ardiloso’ e ‘enganador’ – assim o define a Bíblia –, o diabo é um extraordinário ilusionista, um prestidigitador temível.”

⁸⁵ WILKENS, 1993, p. 147. Pode-se observar, ainda no trecho citado, um certo tom de ameaça contra os referidos gentios nos dois últimos versos, caso eles não aceitassem as condições do colonizador.

⁸⁶ WILKENS, 1993, p. 159.

⁸⁷ São inúmeras as passagens de *Muhuraida* que mencionam a relação dos Mura com o prenúncio da morte, dentre as quais destacamos: “Mais de dez lustros eram já passados/ Que a morte e o terror acompanhava/ Aos navegantes tristes” (WILKENS, 1993, p. 101); “Que a liberdade e vida tem custado/ A muitos, que as haviam [colheitas] frequentado” (p. 103); “Da envenenada flecha que despedem,/ A escolha pende da voracidade,/ Com que o inerte peito acometendo,/ Da vida o privam para o ir comendo” (p. 103). Além disso, a nota de Wilkens ao verso: “Quais tártaros, os outros vagabundos”, diz o seguinte: “Entre várias nações de gentios de corso [...] é mais conhecida a grande nação dos Mura [que] só se emprega em matar e roubar” (p. 105).

“Príncipe das Trevas, monstro informe,/ [...] Deu o enorme sinal acostumado”⁸⁸ e proferiu um pequeno discurso incitando os Mura à rebelião. Com isso, os índios,

Já aflitos, pensativos, despertando
De idéia tal, enfim preocupados,
Só mortes e vinganças respirando,
Já lhes tardava os ver executados.
Mas o anjo tutelar, que vigiando
Estava, e lamentando os enganados,
Armado do poder do Onipotente,
Tudo faz, que se mude de repente.⁸⁹

Vista por Henrique João Wilkens apenas em seu aspecto negativo da perda, contudo, a Morte pode também representar uma passagem simbólica de uma condição a outra, sem ser um fim em si mesma e permitindo uma entrada possível no reino espiritual, pois *mors janua vitae* [“a morte porta a vida”].⁹⁰

⁸⁸ *Idem*, p. 159.

⁸⁹ *Id. ibid.*

⁹⁰ CHEVALIER, GHEERBRANT (orgs.), 1995, p. 622-3.

1.2 *O Uruguay, Caramuru e Muhuraida: a tradição épica para uma fundação ficcional do Brasil*

Na literatura brasileira da segunda metade do século XVIII, destacam-se três obras épicas que evocam uma espécie de construção da nacionalidade: *O Uruguay* e *Caramuru*, textos que reconhecidamente fazem parte da tradição literária nacional, e *Muhuraida*, obra bem menos conhecida do público e conseqüentemente pouco explorada pela crítica literária brasileira e até mesmo nortista, apesar de ser o texto poético que inaugura a literatura sobre a Amazônia.

Depois do interesse do padre Cypriano Pereira Alho (editor, crítico, revisor e co-autor de *Muhuraida*, a partir da edição de 1819), o poema de Henrique João Wilkens só voltaria à tona em 1966, quando Mário Ypiranga Monteiro publicou o artigo “A Muhuraida”⁹¹, reconhecido como o primeiro trabalho teórico sobre a épica amazônica. No campo dos estudos etnográficos, o poema de Wilkens e sua temática indigenista ganham espaço nos trabalhos de Marta Rosa Amoroso, da década de 1990, como “Os Mura lutam para recuperar suas terras”⁹², “Território do medo: notas sobre a utilização da crônica setecentista como fonte da etnografia Mura”⁹³, “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira”⁹⁴ e no livro *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*.⁹⁵

Mais recentemente, surgem os trabalhos de Celdon Fritzen (*Mitos e luzes em representações da Amazônia*⁹⁶), José Arthur Bogéa (*O Mura e a Musa*⁹⁷) e Tânia Pires

⁹¹ MONTEIRO, in *Jornal de Letras*, n° 193/194, 1966.

⁹² AMOROSO, in *Povos indígenas do Brasil, 1996-2000*, 2000.

⁹³ AMOROSO, in *Terra indígena*, vol. 11, n° 71/72, 1994.

⁹⁴ AMOROSO, in *História dos índios no Brasil*,

⁹⁵ AMOROSO, 1991.

⁹⁶ FRITZEN, 2001.

⁹⁷ BOGÉA, 2004.

Pêgo (*Muhuraida, um épico indianista?*⁹⁸), oferecendo uma noção do estado atual da crítica sobre *Muhuraida*, mas ainda sem uma repercussão que permitisse a inserção do poema de Wilkens no trânsito da leitura crítica do período colonial.

Em decorrência da falta de informação de que historicamente a crítica tem padecido em relação à literatura amazônica no período de passagem entre os séculos XVIII e XIX, merece atenção o poema *Muhuraida* como elemento para uma nova leitura da épica brasileira. Desse ponto de vista, *O Uruguay*, *Caramuru* e *Muhuraida* são poemas que revelam, respectivamente, o esforço ficcional na formação dos espaços sulista, nordestino e amazônico, espécie de embrião daquilo que seria conhecido bem mais tarde como desenvolvimento regional em prol da nação.

O teórico Homi K. Bhabha, apoiando-se em Derrida, concorda que “o espírito da nação ocidental foi simbolizado no épico e no hino, vocalizado por um ‘povo unânime reunido na autopresença da fala’ ”⁹⁹, mas adverte que, do ponto de vista dos estudos culturais, a “nação não é mais o signo da modernidade sob o qual diferenças culturais são homogeneizadas na visão ‘horizontal’ da sociedade.”¹⁰⁰

A exaltação da vitória luso-espanhola sobre os índios Guarani das missões jesuíticas no Sul do Brasil (*O Uruguay*); o legendário descobrimento da Bahia, metonímia do Brasil do séc. XVI, por Diogo Álvares Correia (*Caramuru*); e a espetacular conversão dos ferozes Mura ao Catolicismo (*Muhuraida*) formam um triângulo obtuso pelas próprias linhas geográficas diferentes entre si, cujos vértices são as regiões sul, nordeste e norte, e pelas maneiras distintas de representação do índio nas narrativas apresentadas.

Em linhas gerais, no cruzamento de leituras das três obras épicas aqui mencionadas, tanto seria possível extrair uma determinada unidade ideológica quanto

⁹⁸ PÊGO, 2004.

⁹⁹ BHABHA, 2003, p. 139.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 212.

atentar para certas contradições implícitas nas guerras internas e isoladas de norte a sul, no contexto da dependência colonial em relação a Portugal. Quando se pensa que há um discurso poético que defende a política lusitana, quer seja em relação a comunidades indígenas, ou ao posicionamento político subserviente da colônia frente à metrópole, na verdade emerge uma contradição na épica brasileira.

A forma épica, enquanto gênero literário cultivado no Brasil, de certa maneira reforça o projeto de desenvolvimento colonizador do país, o qual, a partir da segunda metade do século XVIII, com o esgotamento inicial do ciclo do ouro na região centro-sul da colônia, começa a se voltar para a região da bacia amazônica. Por meio de um lento processo de ocupação do espaço físico e de exploração econômica de seus recursos naturais, os poemas épicos desse período procuram defender um discurso de teor colonialista em seu bojo.

Esse projeto de modernização ocorreria predominantemente no campo da agricultura, sob o regime do poderoso Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ministro do rei D. José. Financiada pela Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, a modernização do “sertão” amazônico já previa uma reserva de mão-de-obra assalariada indígena e cabocla. Todo esse processo resultaria, segundo David Treece, num sistema de “proletarização das grandes comunidades tribais da região, ou seja, dos povos indígenas.”¹⁰¹

No caminho traçado pelo progresso racionalista, havia, no entanto, um poderoso entrave que barrava esse projeto de desenvolvimento para a região Norte: as missões jesuíticas, que dois séculos antes já haviam se instalado no litoral e no interior do Brasil com interesses catequéticos de dilatação da fé cristã. De um viés espiritual, as intenções inicianas logo envolveriam âmbitos políticos e econômicos, visto que os padres jesuítas

¹⁰¹ TREECE, in WILKENS, 1993, p. 15.

conseguiam extrair bons lucros com o uso de terras que estavam sob o controle da Companhia de Jesus. Nesse caso, como aponta David Treece¹⁰², a figura do indígena – antes mesmo de fazer parte do imaginário romântico – constitui-se como ponto central de uma disputa entre a Igreja e o Estado, pelos domínios geográfico, econômico, político e ideológico na vasta e cobiçada região das drogas do sertão.¹⁰³ Ilustrando essa idéia da disputa de poderes, Treece escreve que

o conflito entre a política “esclarecida” e desenvolvimentista das diretorias leigas e o domínio religioso na esfera da questão indígena também fornece a dinâmica subjacente d’*A Muhraida* [sic], cujo subtítulo, *A Conversão, e Reconciliação do Gentio Mura*, já denuncia essa contradição.¹⁰⁴

De maneira genérica, a épica brasileira do Setecentos – concretizada nos poemas *O Uruguay*, *Caramuru* e *Muhraida* – desenvolve a idéia da necessidade de se narrar uma nação por meio de poemas heróicos que, ficcionalmente, terminam por contar a própria História do Brasil, revelando o que deve ser louvado e sempre lembrado, e escondendo aquilo que, do ponto de vista do homem branco e colonizador do século XVIII, não pode ser ressaltado.

Contudo, a tradição crítica brasileira não reconhece *O Uruguay* nem *Caramuru* como parte da épica do século XVIII. Como exemplo disso, temos Antonio Cândido que – mesmo admitindo o poema de Basílio da Gama como “um ponto decisivo, quiçá o mais importante para a formação da nossa literatura”¹⁰⁵ – mostra que *O Uruguay* consiste numa “epopéia disfarçada”, porque não segue as regras imutáveis da composição do poema clássico.¹⁰⁶

¹⁰² *Idem*, p. 16.

¹⁰³ A expressão “drogas do sertão” faz referência a produtos do extrativismo vegetal, como salsa-parrilha, baunilha, cacau, cravo, urucu, gengibre, andiroba, âmbar, piaçava e almíscar, os quais, durante os séculos XVIII e XIX fizeram parte da base econômica da região amazônica.

¹⁰⁴ TREECE, in WILKENS, 1993, p. 16. Nessa citação, David Treece faz referência ao subtítulo do poema de Wilkens, que foi incluído pelo editor de *Muhraida*, o padre Cypriano Pereira Alho. Ao publicar o poema em 1819, Pereira Alho operou mudanças significativas no texto original, a começar pelo teor do próprio subtítulo da obra: “Ou a conversão e reconciliação do gentio Mura.”

¹⁰⁵ CANDIDO, 1997, p. 121 (1º volume).

¹⁰⁶ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 441.

A ausência na apresentação das partes componentes do poema épico constitui a base dos argumentos de José Aderaldo Castello¹⁰⁷ e Alfredo Bosi¹⁰⁸ para se desqualificar a produção épica brasileira do século XVIII. Da mesma forma, para Mário Faustino, a ausência dos elementos que definem o poema épico (“verso”, “motivo” e “herói”) impede de tratar como epopéia “a nossa poesia narrativa de certo fôlego [...]: o ‘Caramuru’ de Santa Rita Durão e o ‘Uruguai’ de Basílio da Gama.”¹⁰⁹

Considerando-se herdeiro incontestável dos relatos escritos sobre o Novo Mundo, sua gente e sua “estranha” forma de vida, o colono europeu/brasileiro de meados do século XVIII institui o homem branco como “vencedor” nos poemas épicos que ele mesmo cria. Ou seja, na tradição épica brasileira, por meio das narrativas daquele período, o vencedor já está pré-determinado, qual na épica homérica em que seu herói sabe de antemão que vai subjugar seus inimigos e cantar/contar a vitória.

Por outro lado, há a necessidade de se (re)ler os poemas épicos brasileiros do século XVIII sob outro ponto de vista, considerando, por exemplo, o jogo constante entre as forças que se declaram vitoriosas. No contato entre índio e europeu, nem sempre o pleno vencedor – nesse contexto complexo que foi o período da conquista europeia da América – foi o estrangeiro. Nesses termos, como diz Tzvetan Todorov,

ganhando de um lado, o europeu perdia de outro; impondo-se em toda a Terra pelo que era sua superioridade, arrasava em si mesmo a capacidade de integração do mundo. Durante os séculos seguintes, sonhará com o bom selvagem; mas o selvagem já estava morto, ou assimilado, e o sonho estava condenado à esterilidade. A vitória já trazia em si o germe de sua derrota.¹¹⁰

¹⁰⁷ CASTELLO, 1972, p. 168.

¹⁰⁸ BOSI, 1993, p. 72.

¹⁰⁹ FAUSTINO, 1993, p. 153.

¹¹⁰ TODOROV, 1988, p. 94. Em seu livro *Cultura e imperialismo*, Edward Said (1995, p. 12) considera que o “contato imperial nunca constituiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; *sempre* houve algum tipo de resistência ativa e, na maioria esmagadora dos casos, essa resistência acabou preponderando.” No contexto amazônico, o texto de Caio Prado Jr, já da segunda metade do século XIX, ainda fala da resistência mura à colonização: “Organizada a expedição [por autoridades especificamente destacadas para proceder à repartição da força de trabalho indígena], ela segue fortemente guarnecida, porque é sempre de temer a hostilidade de tribos selvagens; os Mura, entre outros, se destacam neste terreno, e boa parte deles, de armas na mão, ainda resistia à colonização no momento que nos ocupa” (cf. SANTIAGO [coord.], 2002, p. 1311).

Exposto a um espaço que mesclava elementos infernais e paradisíacos, o homem europeu ou seu descendente brasileiro instaura-se como o herói civilizador desse espaço e de sua gente selvagem e ignorante, o único capaz de conduzir a completa barbárie a uma situação civilizada.¹¹¹ Por isso, sob os auspícios do homem branco, ora o índio brasileiro viaja à Europa e é batizado pela rainha da França (a Paraguaçu de *Caramuru*), ora é dono de um discurso cuja oratória possui fundamentos iluministas baseados na “liberdade” como valor universal (o Cacambo de *O Uruguay*), ora oferece seus filhos ao batismo para que vivam, a partir daí, uma vida cristã, de maneira festiva e voluntária (os Mura de *Muhuraida*). Numa palavra, é pelo contato com o homem europeu que o selvagem e sua terra se domesticam, tornando-se então civilizados.

Nas “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais”, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira – em documento datado de 29 de fevereiro de 1790, como parte da *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá* – reforça o caráter infernal da floresta densa e amedrontadora:

Observo também eu que o princípio da vida animal, excetuada a dos insetos, não tem na América Meridional uma tão grande força e atividade como a da vida vegetal. Para qualquer [*sic*] dessas províncias que se lance a vista [...] quase a maior parte das terras reduz a matas impenetráveis e cobertas de altos e grossos arvoredos, o que se vê é um país selvagem e sombrio, uma terra bruta e abandonada a si mesma, porque toda a sua superfície está coberta de infinitas plantas, e estas, de todas as famílias. [...] Só quem por aqui viaja pode formar uma justa idéia das nuvens de insetos de que se tolda o céu e do prodigioso número de cobras e de lagartos que alastram a terra.¹¹²

Ao resgatar as acepções de “cultura” e “colônia” que o termo latino *colere* revela, Evando Nascimento estabelece uma relação de causa e efeito entre a “redução à

¹¹¹ Quando oferece um exemplar d’*O Uruguay* ao poeta italiano Metastasio, Basílio da Gama escreve: “*L’omaggio dell’incolta America è ben digno del grande Metastasio. Questo nome è ascoltato con ammirazione nel fondo delle nostre foreste*” (apud BARBOSA, in TEIXEIRA [org.], 1996, p. 415). Como digno representante da intelectualidade mineira dos anos setecentos, Basílio encarna a figura do escritor brasileiro que reconhece “*nel fondo delle nostre foreste*” a metonímia “*dell’incolta America*”, mas também reivindica o reconhecimento europeu para as Letras brasileiras, por meio da correspondência com Metastasio.

¹¹² *Idem*, p. 19.

lógica da identidade, ao tradicional, ao logocentrismo”¹¹³ e o problema da *domesticação*. Disso deriva a questão do ócio e do trabalho que, para Georges Bataille, citado por Nascimento, são tomados respectivamente como *excesso* (volúpia erótica) e *razão*. Assim, “o *excesso* [ócio] está fora da razão [a qual] se liga ao trabalho, à atividade laboriosa, que é a expressão de suas leis. Mas a volúpia zomba do trabalho, cujo exercício vimos que era desfavorável à intensidade da vida voluptuosa.”¹¹⁴

No bojo desse longo processo de civilização operado pelo europeu na “inculta América”, um dos grandes legados para se desfazer a idéia corrente da fantasia da selva foi justamente o trabalho sistematizado e seu valor essencial para a conquista, o povoamento territorial e a exploração comercial dos frutos da terra, a qual deixa de ser um espaço puramente pródigo, que dispensa a labuta, para se tornar “um Éden laicizado, onde se trabalha, se produz, e se obtém riqueza e reconhecimento.”¹¹⁵

As vantagens e, sobretudo, a necessidade do trabalho para uma região que fora sempre tida e havida como a expressão máxima do desconhecido, do encantamento pela riqueza fácil, mas também do padecimento, da doença e da morte, são cada vez mais reafirmadas com o intuito de convencimento da própria população autóctone ou mestiça da Amazônia, acostumada a um tipo de produção tradicional, artesanal e familiar, às vezes de cunho nômade ou semi-nômade. Desse contexto dá conta o pensamento do naturalista Henry Bates, que reclama, já no século XIX:

Unicamente a incurável indiferença e indolência do povo impedem que eles usufruam de todas as vantagens oferecidas pela exuberante natureza tropical. Eles poderiam plantar pomares de seletas árvores frutíferas ao redor de suas casas, plantar milho, ou criar bois e porcos, como certamente faria qualquer colono europeu inteligente, ao invés de contarem exclusivamente, por indolência, com o produto de suas pequenas plantações e viverem de uma magra dieta de peixe e farinha.¹¹⁶

¹¹³ NASCIMENTO, 2001, p. 78.

¹¹⁴ BATAILLE, 1957, p. 188, *apud* NASCIMENTO, 2001, p. 193.

¹¹⁵ BIANCO, 1995, p. 82.

¹¹⁶ BATES, 1979, p. 110.

A declaração de Bates – que critica o estilo de vida considerado “indolente” em que viviam os índios da Amazônia, agraciados pela natureza maravilhosa e edênica – marca um momento da vida econômica da região em que a coleta dos produtos da floresta (drogas do sertão) requeria uma mão-de-obra de custo mínimo e boa produtividade, como deveria ser a força de trabalho indígena e cabocla, no decorrer do século XVIII. O escrito de Bates corrobora o narrador de *Muhuraida* no canto I: “Entre nações imensas, que habitando/ Estão a inculta brenha, os bosques, os rios,/ Da doce liberdade desfrutando”¹¹⁷ [...]

Parece, da noção da divindade,
Alheios vivem, dela independente,
Abusando da mesma liberdade
Que lhes concede este Ente Onipotente.¹¹⁸

No final do canto, complementando a representação que Wilkens faz dos Mura, como sendo uma nação indígena extremamente violenta e alheia ao trabalho, lê-se:

De insípido manjar alimentando
A robustez, na vida vagabunda,
Perigos e trabalhos desprezando,
Só de fereza na miséria abunda.¹¹⁹

O trabalho – que no *Gênesis* surge como punição do homem logo após sua Queda, porque está associado ao cansaço e ao esforço – passa a ser um importante elemento civilizador em *Muhuraida*, pois somente por meio do cultivo é que os bárbaros muras poderiam se fixar na terra, domesticá-la e extrair dela seu sustento, isto é, civilizar-se a si mesmos e a seu espaço, como o próprio *Gênesis* ensina.

As observações de cunho científico da expedição naturalista de Alexandre Rodrigues Ferreira pela Amazônia, juntamente com a obra ficcional de Henrique João

¹¹⁷ WILKENS, 1993, p. 103.

¹¹⁸ *Id. ibid.*

¹¹⁹ *Idem*, p. 109.

Wilkens, reforçam a visão estereotipada e fixa dos nativos como preguiçosos e indolentes. Assim, conforme relata o autor da *Viagem filosófica*,

Não se pode ultimamente tirá-los desta indiferença, que tantas provas de esforços tem custado a homens os mais hábeis, nem fazê-los sair desta grosseira ignorância e negligência que desconcertam a prudência daqueles que se interessam nas suas comodidades e se ocupam em fazê-los felizes.¹²⁰

Da mesma maneira que Wilkens em seu poema sobre a pacificação dos Mura, Ferreira observa que, “se da parte dos índios há uma preguiça extrema, também da parte da natureza há uma profusão ilimitada.”¹²¹

Confrontando a perspectiva esquematizada produzida sobre o índio pelo imaginário colonial do Setecentos brasileiro, Nádia Farage entende que a construção de um discurso de dominação deve passar pelo estabelecimento de uma fronteira, o que interfere na história de grupos indígenas da referida região. Assim, o tráfico de índios escravos conduz à elaboração de “uma imagem que é certamente estilhaçada, mas imagem possível da outra face dessa história.”¹²² Sendo assim, a imagem oficial do índio exposta pela tradição histórica dá conta de que ele fora dispensado logo cedo do trabalho por sua própria incompetência, inabilidade, indolência e ferocidade, características construídas pela experiência do homem branco europeu e incorporada pela tradição nacional.

A integração territorial passou a ser, portanto, instrumento importante na montagem de uma unidade espacial que intenta, acima de tudo, conferir uma forma racional, coesa e coerente à terra antes hostil, inculta e despovoada. Nesse caso, a leitura de Euclides da Cunha¹²³ compõe um quadro específico sobre a Amazônia que, já no século XX, era representada como fator importante para a chamada integração nacional republicana, mas continuava sendo o território bárbaro por excelência. Abordando a

¹²⁰ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 32.

¹²¹ *Idem*, p. 35.

¹²² FARAGE, 1991, p. 18.

¹²³ CUNHA, 1966 (vol. 1).

potencialidade fluvial da bacia amazônica, Euclides conclui: “O [rio] Purus é um enjeitado [...]: Precisamos incorporá-lo ao nosso progresso, do qual ele será [...] um dos maiores fatores.”¹²⁴

Destacando a coragem e a pulsão empreendedora do elemento estrangeiro na domesticação de terra e gente bárbaras do Novo Mundo, e instaurando uma interpretação ficcionalizada de certa história, a poesia épica brasileira do século XVIII acaba por criar um real que se mescla à História, de modo que o passado se confunde com a narração, por meio da fixação de uma “memória”. Então, a épica brasileira constitui-se como um conjunto de narrativas que contam uma história do Brasil e serve de modelo na construção de uma projeção para o futuro.

Ao tratar do poder da instituição e do estabelecimento de uma idéia do real (que se pode criar a partir de uma narrativa), José Murilo de Carvalho¹²⁵ apresenta uma construção ficcional da nação, a partir do pressuposto de uma unidade que apague as heterogeneidades do passado e crie perspectivas propícias à formação de uma “identidade nacional”. Na mesma direção aponta Acir Lenharo, quando escreve: “O poder apresenta pois a Nação como sua obra mais acabada, a dimensão orgânica de uma sociedade que supera as suas dificuldades.”¹²⁶ Mais adiante, Lenharo complementa: “Projeta-se para a sociedade [...] uma só imagem de si mesma, imersa num mundo de ficção.”¹²⁷ Sobre essa perspectiva, Homi Bhabha também observa: “Para que seja institucionalmente eficiente como disciplina, deve-se garantir que o conhecimento da diferença cultural exclua o Outro.”¹²⁸

No caso de nossas narrativas épicas da segunda metade do século XVIII, tanto *O Uruguaçu* e *Caramuru* quanto *Muhuraida*, embora de maneiras distintas, trabalham com

¹²⁴ *Idem*, p. 244.

¹²⁵ CARVALHO, 1998.

¹²⁶ LENHARO, 1986, p. 35.

¹²⁷ *Idem*, p. 38.

¹²⁸ BHABHA, 2003, p. 59.

a idéia de uma nação lusitana no Brasil (além-mar). Essa idéia – a partir de uma cadeia da “tradição” que sempre sugere um jogo hierárquico quase infundável entre paternidade e filiação, fonte e influência, centro e periferia, civilização e barbárie, desenvolvimento e subdesenvolvimento – demarca um espaço que se alimenta de múltiplos processos de exclusão.

No estudo “Para uma leitura sincrônica de *O Uruguay*”, Ivan Teixeira¹²⁹ reconhece no assunto do poema – retirado de fatos que provocaram a longa Guerra Guaranítica (1752-6), em que os índios dos Sete Povos das Missões¹³⁰ entraram em choque contra os exércitos português e espanhol – a metonímia da colonização do Brasil. Defendendo tal idéia, Teixeira escreve:

Assim *O Uruguay* revive toda a formação do Brasil pela miniaturização de uma parte, isto é, apreende a estrutura política do colonialismo através da efabulação de um de seus episódios. [...] Em outros termos: do assunto particular de uma guerra o poeta extraiu uma síntese da história do Brasil.¹³¹

Essa leitura não deixa de apresentar, através da narrativa poética, a estrutura dualista manifestada por elementos bárbaros (terra e nativos selvagens) *versus* elementos civilizados (o exército português).

Para sair desse esquema fechado e hegemônico do binômio civilização/barbárie na formação nacional, Maria Antonieta Pereira entrevê um caminho crítico no panorama dualista imposto pela construção da nação moderna, que passa por estratégias muito bem montadas de exclusão das diferenças em nome de um forte sentido de coesão social. Por outro lado, “a idéia moderna de nação funciona como coveira de si própria já

¹²⁹ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 11-44.

¹³⁰ Os Sete Povos das Missões foram fundados pelos jesuítas espanhóis na margem esquerda do rio Uruguai, a noroeste do atual Estado do Rio Grande do Sul. Não muito longe dali, havia a Nova Colônia do Santíssimo Sacramento, uma fortificação sob o domínio português, no estuário do rio da Prata, próxima de Buenos Aires. Na disputa luso-espanhola por essa área estratégica, os índios da nação Guarani acabaram sendo usados pelos jesuítas espanhóis para lutarem contra o exército português. Para resolver os problemas de limites territoriais envolvendo aquela região, foi assinado o Tratado de Madri, em janeiro de 1750, determinando que Portugal cedesse à Espanha a Colônia do Sacramento em troca da obtenção dos Sete Povos das Missões.

¹³¹ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 35.

que seu caráter excludente potencia seu efeito destruidor, inclusive contra ela mesma.”¹³² Noutras palavras, a exclusão – dentro da proposta de crítica à razão dualista, enquanto orientação moderna que favorece a construção de uma idéia de nação – é tão incessantemente marcada pelo discurso racionalista, que acaba abrindo espaços para um poderoso contra-argumento atuando como antídoto de seu próprio efeito.

Para Ernest Renan¹³³, a idéia de “nação” deve passar pelo crivo da assimilação das diferenças para só então se obter unidade. Por isso, nesse modelo, os Estados nacionais da Europa ocidental são caracterizados pela fusão das populações que compõem cada um deles¹³⁴, até se chegar num ponto em que não se consiga mais distinguir tais povos formadores. A isso se chama o sentido de coesão nacional que os encontros culturais entre índios e brancos colonizadores apresentam em *O Uruguay, Caramuru e Muhuraida*.

Lília Moritz Schwarcz, em “A natureza como paisagem: imagem e representação no Segundo Reinado”¹³⁵, propõe uma velada provocação à visão contemporizadora de Ernest Renan – para quem a fundação da nação se faz pela equação entre lembranças e esquecimentos –, ao discutir a literatura romântica brasileira do século XIX, que escolheria o índio como “herói nacional”. Ironicamente, ela escreve:

Nada como uma boa seleção que esquece o momento presente para eleger um passado perdido no tempo e no qual, longe da escravidão, bons selvagens comportavam-se como nobres das florestas entre nobres das civilizações. [...] Como um bom selvagem tropical, o indígena mitificado permitiu à jovem nação fazer as pazes com um passado honroso, enquanto uma natureza sem igual anunciava um futuro promissor. [...] Naturais e natureza formam um elo coeso e revestem uma certa memória que se faz história; história oficial.¹³⁶

A propósito dos contatos culturais no período colonial, Antonio Cândido afirma que Basílio da Gama se preocupa em apresentar os conflitos na Guerra Guaranítica,

¹³² PEREIRA, in *Orobó*, n° 2, 1999, p. 77.

¹³³ RENAN, in *Caligrama*, vol. 4, 1999.

¹³⁴ *Idem*, p. 145.

¹³⁵ Cf. *Revista USP*, n° 58, 2003, p. 6-29.

¹³⁶ *Idem*, p. 28.

enquanto Santa Rita Durão, “compreensivo e conciliador”, opta por um tipo de acomodação do conflito entre ameríndios e europeus.¹³⁷ Seguindo esse pensamento, seria possível aproximar *Muhuraida* mais do texto de Durão que do de Basílio, pois o poema de Wilkens não descreve uma batalha sequer entre muras e colonos, preferindo atribuir a conversão “espontânea” dos índios rebeldes ao milagre divino e ao discurso oficial e apaziguador de João Pereira Caldas.

Na edição impressa de *Muhuraida*, em 1819, com a introdução de algumas notas pelo editor português, o padre Cypriano Pereira Alho, percebe-se que a visão maligna sobre os Mura, presente no manuscrito original de Wilkens, perde sua força. Os aspectos citados da vida cultural daqueles índios denotam uma mudança na perspectiva de construção e percepção de uma identidade cultural indígena, mesmo sutil e determinada por um ponto de vista ainda etnocêntrico.

¹³⁷ CANDIDO, in TEIXEIRA (org.), 1996, p. 445.

M. U. R. A. S. D. M.

ou

Triunfo da Fé

Na bem fundada Esperança da inteira
Converção, e reconciliação da Grande, e feruz
Nação do Sentio Malhura.

Poema Heroico

Composto, e compendiado em seis Cantos.

Dedicado, e Offerecido

Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor
M. U. R. A. S. D. M.

Do Concelho de Sua Magestade Fidelissima,
Alcaide-Mor, Comendador de S. Namé de
de Provisão na Ordem de M. U. R. A. S. D. M., Go-
vernador, e Capitão General, que era do Estado
do Grão Pará, e agora nomeado das Capitania
das de Mato Grosso, e Cayabá, e nos Distric-
tos della, e deste Estado do Grão, encarregado
da Execução do Tractado Preliminar de Paz,
e Limites, por parte da mesma Magestade
Fidelissima, Cavalleiro Fidelissimo M. U. R. A. S. D. M.

Por hum Militar Portuguez,
Affectuoso, e reverente
Servido de Sua Magestade

1785.

Para se ter uma idéia mais concreta das modificações existentes entre o manuscrito de Wilkens (1785) e a edição do padre Pereira Alho (1819), todas as 30 notas do texto original sofreram algum tipo de alteração: desse universo, treze notas foram alteradas minimamente, sem que se desviasse significativamente a leitura do poema; dez notas foram reestruturadas, ampliadas ou reduzidas; e sete notas foram simplesmente eliminadas da edição de 1819.

É, pois, justamente pelo que não edita que Pereira Alho provoca as maiores mudanças em *Muhuraida*, passando a leitura e a interpretação do poema a serem afetadas sobremaneira, por diversos motivos, dentre os quais: a intenção de não atribuir extrema crueldade aos Mura¹³⁸; o apagamento da discussão sobre a indolência indígena¹³⁹; a cautela sobre a função “milagrosa” do Mura Celeste¹⁴⁰; e a dúvida sobre o total isolamento e estado de rapinagem em que viviam aqueles índios.¹⁴¹

As mudanças nas notas do manuscrito de Wilkens revelam o propósito de Pereira Alho de dirimir, ou ao menos despistar, a imagem do Mura selvagem e cruel fixada no original de *Muhuraida*, a partir de seus dois primeiros cantos até o início da intervenção do Mura Celeste. Com tudo isso, se atentarmos para a capa da edição de 1819, poderemos concluir que o padre Cypriano Pereira Alho – autor da transcrição e da revisão da obra de Wilkens – também atua como se fosse um co-autor de *Muhuraida*, ao registrar seu próprio nome por extenso e num corpo de letra maior que o de Wilkens

¹³⁸ A edição de 1819 não publica a primeira nota de Wilkens (1993, p. 99), que se apresenta como “ocular testemunha [do] horroroso estrago e mortandade que os Mura fizeram no ano de [17]55.”

¹³⁹ Pereira Alho preocupa-se em não veicular a explicação de Wilkens (1993, p. 103) sobre a incapacidade dos Mura (“inteiramente despidos do estímulo da Ambição”) para o trabalho, que versa sobre “o vício da Criação e [o] abatimento em que os antigos conquistadores conservavam os índios todos.”

¹⁴⁰ Vista de outro ângulo, o que poderia ser favorável às intenções catequéticas do padre Pereira Alho (a nota de Wilkens [1993, p. 117] que trata do “toque e inspiração” da “particular providência” como motor da pacificação/conversão mura), na verdade, embute uma crítica velada às ações ineficientes dos missionários.

¹⁴¹ Pereira Alho não considera a nota de Wilkens (1993, p. 129), que se ocupa em descrever as ações muras sobre os objetos usurpados (“facas, machados, ferramentas e roupa[s]”) em ataques a outras populações. Porém, para Wilkens, os Mura “não [tinham] comércio nem comunicação nenhuma com os brancos, nem com os índios civilizados.” Essa idéia pode ser vista como um exemplo de incoerência do texto explicativo, presente em algumas notas do autor de *Muhuraida*.

(registrado como “H. J. Wilkens”). O tamanho da letra do “co-autor” só não é maior do que a do D. Antonio José D’Oliveira, bispo de Eucarpia e superior de Pereira Alho, ao qual ele dedica a obra a fim de obter apoio para a impressão.

De maneira mais ampla, o apagamento da expressão “triunfo da fé” e a emergência da “conversão e reconciliação do gentio Mura”, diferentemente do que pode parecer à primeira vista, representa o ressurgimento da ação missionária na pacificação e conversão do “bárbaro”, no período pós-pombalino em que a obra de Wilkens foi publicada. Entendida dessa forma, a edição de Pereira Alho se esforça em reivindicar o espaço perdido com o domínio de Pombal e suas administrações leigas na Amazônia, tomadas a muito custo das mãos dos missionários, ao mesmo tempo em que busca diminuir a força pura e simples do milagre da redução dos Mura.¹⁴² Para Pereira Alho, a edição de *Muhuraida* deveria representar, enfim, o triunfo das missões na redução dos Mura, muito mais do que o fruto de uma ação político-administrativa.

Ainda quanto ao processo de acomodação dos conflitos, pode-se considerar que os motivos históricos da “rendição” dos Mura, diante de todas as pressões militares e circunstanciais, foram a seqüência de epidemias ocasionadas pelo contato com os brancos, além de uma sangrenta guerra travada contra a nação Mundurucu. No entanto, outra razão específica para a capitulação indígena é apresentada pelo engenheiro militar Henrique João Wilkens: a explicação místico-religiosa.

Presente no subtítulo do poema *Muhuraida*, a maravilha da conversão gentílica torna o “triunfo da fé” um terreno fértil para o percurso crítico em torno do corpo da obra, dado que o governador João Pereira Caldas é considerado o agente da conversão religiosa dos Mura e de sua conseqüente pacificação. Com efeito, um trecho da Dedicatória do poema diz, conforme já vimos, que o referido governador “não foi mero

¹⁴² O termo “redução” deve ser entendido como uma forma de cativeiro a que os índios civilizados eram submetidos pelo poder administrativo colonial e até pelas ordens religiosas.

espectador, mas sim, depois de Deus, o primeiro motor e *agente dos oportunos meios*, que este fim interessante ao serviço de Deus e da Soberana conseguiram completamente.”¹⁴³

A rendição espontânea dos Mura, nos termos da paz, de tão surpreendente para as circunstâncias da época, revela uma crença de que o fato tenha sido uma obra divina, como mostra o seguinte trecho de uma carta de João Pereira Caldas: “também não devemos duvidar da infinita misericórdia de Deus, para que ele permita se realize uma obra tanto de sua glória e tanto da sua piedade, em libertar a esses miseráveis povos de tão cruel flagelo.”¹⁴⁴

Na obra *Índios de verdade*, que aborda a construção de uma territorialidade mura, Adriana Romano Athila¹⁴⁵ defende o conceito de auto-pacificação¹⁴⁶ para designar o processo do “triunfo da fé [...] da inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura” (subtítulo de *Muhuraida*), ou sua “voluntária redução de paz e amizade.”¹⁴⁷ Baseada em relatos históricos e documentos oficiais do período, Adriana Athila chama a atenção para fatos que teriam verdadeiramente provocado a tão aguardada “redução” daqueles temíveis índios na segunda metade do século XVIII, dentre os quais a guerra contra os Mundurucu¹⁴⁸ e a série de epidemias ocasionadas pelo contato com os brancos.¹⁴⁹

¹⁴³ WILKENS, 1993, p. 87 [grifo nosso].

¹⁴⁴ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, 1ª parte, 1873, p. 329-30.

¹⁴⁵ ATHILA, 1998.

¹⁴⁶ Termo cunhado por Carlos de Araújo Moreira Neto, que – comparando *Muhuraida* a *O Uruguay* – observa: “Não se limitaram ao registro oficial, extenso e informativo – os textos produzidos sobre o impacto da auto-pacificação Mura” (MOREIRA Neto, 1986, p. 107, *apud* AMOROSO, 1991, p. 172). Marta Rosa Amoroso (1991, p. 172), por sua vez, considera “bastante discutível a idéia de auto-pacificação dos Mura”, tal como defendem Moreira Neto e Adriana Athila.

¹⁴⁷ Extraído de “Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786” (cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, 1ª parte, 1848.)

¹⁴⁸ ATHILA, 1998, p. 64, 70, 76.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 216. Na mesma página, Athila escreve: “Sabe-se que as áreas de ocupação indígena por toda região amazônica enfrentaram surtos palúdicos e epidemias em momentos diferentes após o contato.”

A mesma autora resume a situação da seguinte forma, questionando a idéia defendida em *Muhuraida* acerca do “triunfo da fé” ou conversão “total” dos Mura:

Em 1784 [os Mura] teriam tentado refugiar-se no povoado de Santo Antonio do Maripy [Imaripi], no rio Japurá. Para Bandeira (1926) a redução teria vindo um ano após este acontecimento, quando então os Mura teriam pedido asilo neste mesmo lugar. [...] O documento anônimo [...] considera que a redução se deu somente em 1786, mas também considera que estes índios estariam em paz com os brancos até 1826 (data do documento).¹⁵⁰

Na consideração de Athila, a auto-pacificação dos Mura constituiu-se no único caminho para sua sobrevivência, já que eles “a estas alturas já estavam quase dizimados para continuarem a guerrilha [e só] lhes restava declarar rendição e descer.”¹⁵¹

Na tradição épica brasileira, a ambigüidade instaura-se como elemento constante dessas narrativas. Se, por um lado, há um grande interesse e até uma simpatia pelo elemento indígena, por sua cultura e sua função social, ora catalisadora do apelo heróico, ora trágica na história colonial, por outro lado, não há como negar a defesa do império português por meio de um discurso que reforça a legitimidade lusitana na subordinação das comunidades indígenas. Mesmo porque isso também ocorre nos casos de Basílio da Gama e do padre-editor de *Muhuraida*, o qual tenta retirar o peso demoníaco presente em algumas notas de Wilkens, quando insere informações sobre os hábitos dos Mura.

Nesse sentido, é exemplar o caso de Basílio da Gama, que se dividia entre o apego à repressão político-militar infligida pelo exército luso-espanhol às missões jesuíticas dos Sete Povos e a valorização dos Guarani, manifestada nas falas emblemáticas do personagem Cacambo. Tal índio demonstra ter assimilado a forma discursiva de cunho racional, ao manter, em pé de igualdade, um diálogo com o general

¹⁵⁰ *Idem*, p. 70.

¹⁵¹ *Id. ibid.*

Gomes Freire de Andrada. Ao contrário de Cepé¹⁵², que permanece um guerreiro agressivo, o discurso de Cacambo “indica a superação de seu estado natural, porque representa a Conquista de uma abstração lógica.”¹⁵³ Desse modo, a fala diplomática, astuciosa e ilustrada de Cacambo revela-se orientada pela razão esclarecida, a fim de evitar o massacre de seu povo e enfraquecer a idéia do ataque luso contra as terras indígenas, o que faz desse índio um ser assimilado pela cultura européia:

Eu já vi a colônia portuguesa
Na tenra idade dos primeiros anos [...]
E quererão deixar os portugueses
A praça que avassala e que domina
O gigante das águas, e com ela
Toda a navegação do largo rio,
Que parece que pôs a natureza
Para servir-vos de limite e raia?
Será, mas não o creio.¹⁵⁴

Na nota “Nossos avós”, Basílio da Gama – comentando o início da fala de Cacambo (“Bem que os nossos avós fossem despojo/ Da perfídia da Europa e daqui mesmo/ Com os não vingados ossos dos parentes”¹⁵⁵) – diz: “Por estes portugueses se nos trazem à casa todos os presentes prejuízos. Lembrai-vos que nos tempos passados mataram os nossos defuntos avós. Mataram mais milhares deles por todas as partes, sem reservas as inocentes criaturas.”¹⁵⁶ Com essa nota e a própria fala de Cacambo – misto de revolta e reflexão racional, que origina a nota do autor de *O Uruguaçu* – dialoga o longo discurso do Mura Velho de *Muhuraida* que, ao tentar convencer sua tribo a não se converter ao Catolicismo, resgata o passado em que os Mura foram traídos por um anônimo português que os fazia escravos e vítimas fatais dos brancos durante muito tempo.

¹⁵² Segundo Ivan Teixeira, o nome “Cepé” é corruptela de “José” Tiarauí, índio que tinha o cargo de alferes real de São Miguel – região dos Sete Povos (cf. TEIXEIRA [org.], 1996, p. 64)..

¹⁵³ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 50.

¹⁵⁴ GAMA, 1995, p. 26-7.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 24.

¹⁵⁶ *Id. ibid.*

Esse conflito político-ideológico entre a lealdade à monarquia e a sedução pelo ideário racionalista pode ser entendido como característico dessa geração de intelectuais letrados que, nascida no Brasil (nos casos de Basílio da Gama e Santa Rita Durão, diferentemente de Henrique João Wilkens, que era cidadão português), se sentia ao mesmo tempo fora do circuito da *intelligentsia* europeia e desajustada no contexto político-cultural interno. Tais contradições, por outro lado, denunciam a crise do projeto colonialista que Portugal enfrentava naquele período. É, portanto, nesse espaço de crise que se deve inserir certo indianismo épico, que seria, na visão crítica do escritor romântico do século XIX, um elemento constitutivo da nacionalidade.

Se as estratégias narrativas apresentadas pelos épicos mencionados deixam contradições e fraturas no interior de seus respectivos discursos poéticos, é porque a nação que começa a ser esboçada por meio desses enredos pode ser lida com o filtro metafórico da indefinição e do atravessamento de várias forças. Prova disso é o próprio discurso do poeta/intelectual que, vivendo num Brasil arcaico, sempre deseja o esplendor da Europa metropolitana.

As “várias forças” que atravessam o discurso do intelectual são as mesmas que se instalam no discurso colonial, o qual apresenta o colonizado como um tipo degenerado, baseado no estereótipo que justifica todo o processo de conquista da América e dos territórios considerados “bárbaros” mundo afora. Sobre isso, é interessante pensar, com Homi Bhabha, que trata da ação missionária britânica na Índia colonial do século XIX, numa crítica do pensamento etnocêntrico ocidental: “Nas [...] palavras do senhor missionário ouvimos distintamente as vozes opositoras de uma cultura de resistência; porém, também ouvimos o processo incerto e ameaçador da transformação cultural.”¹⁵⁷ Tal como se vê na leitura de *Muhuraida* e na remontagem de

¹⁵⁷ *Idem*, p. 61.

seu processo de produção, “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Idem*, p. 65.

1.3 Sobre o herói de *Muhuraida*: vários heróis, nenhum herói?

A idéia geral do herói pode ser relacionada, segundo E. R. Curtius¹⁵⁹, ao valor da nobreza que compõe um tipo humano ideal, o qual se distingue por sua extrema vontade espiritual, seu poder de concentração e sua superação da vida cotidiana. Para Curtius, a “virtude específica do herói visa ainda ao poder, à responsabilidade, à audácia. Pode aparecer como estadista ou general, como nos tempos antigos se apresentava como guerreiro.”¹⁶⁰

Nas narrativas homéricas, o herói plenamente virtuoso constitui-se pelo equilíbrio entre a força (guerreiro) e a razão (sábio). Contudo, uma forte característica desse tipo heróico é a cólera, que marca o caráter profano do mundo homérico e não se encaixa nas idéias cristãs do mundo medieval.¹⁶¹

Em *A teoria do romance*, Georg Lukács¹⁶² mostra que um importante traço da epopéia reside na existência do herói, cujo objetivo não gira em torno de um destino pessoal, mas comunitário. Assim, o sistema de valores do mundo épico – perfeito e completo em si mesmo – “cria um todo demasiado orgânico para que uma de suas partes possa tornar-se tão isolada [...], a ponto de descobrir-se como interioridade, a ponto de tornar-se individualidade.”¹⁶³ Para Lukács, o destino universal sintetizado pelo herói épico é o que “confere conteúdo aos acontecimentos”¹⁶⁴ e o que permite que o herói reúna as condições necessárias para sustentar o destino de toda uma comunidade.

¹⁵⁹ CURTIUS, 1996.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 223.

¹⁶¹ CURTIUS, 1996, p. 226. De maneira genérica, a tradição literária da epopéia – que enfoca na figura do herói aquele único ser capaz de realizar proezas inimagináveis – aponta a valentia (coragem) como característica de um sentimento individual (nobreza), enquanto o medo (covardia) relaciona-se a um sentimento coletivo (plebeísmo).

¹⁶² LUKACS, 2000.

¹⁶³ *Idem*, p. 67.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 68.

A perfeição e a completude do cosmos épico, aliadas à segurança interior de seu sistema ético, não permitem que a aventura se desenvolva, pois os heróis épicos já têm consciência de que vão superar os limites impostos pelo cotidiano. Em função disso, “os deuses que presidem o mundo têm sempre de triunfar sobre os demônios.”¹⁶⁵ O herói romanesco, por outro lado, constrói-se pela aventura, que dá a ele a oportunidade de se constituir enquanto sujeito para, em seguida, encontrar sua própria essência ao ser provado permanentemente. O herói épico, por sua vez, não precisa da aventura, já que suas peripécias são muito mais uma espécie de cumprimento de dever superior que um processo de auto-conhecimento.

Lukács completa sua análise do herói épico, considerando que este

sente na exata medida a superioridade do mundo exterior com que se defronta; apesar desta modéstia íntima, ele pode triunfar ao final, pois sua força, em si mais fraca, é conduzida à vitória pelo supremo poder do mundo, de modo que não apenas as relações de força imaginárias e verdadeiras correspondem uma à outra, mas também as vitórias e derrotas não contradizem a ordem de fato nem a do dever-ser do mundo.¹⁶⁶

Analisando a profusão de “tentativas épicas” na nossa história literária – que neste trabalho achamos por bem chamar de “tradição épica brasileira”, por terem sido produzidas no decorrer do século XVIII no Brasil –, Antonio Candido considera que “o herói assumiu feição diversa da que lhe dera a tradição clássica ou a lenda medieval, perdendo amplitude para ganhar diversidade que o aproximava do cotidiano.”¹⁶⁷ Candido reforça a idéia da problemática identificação do herói na épica brasileira do século XVIII, ao apresentar o poema *O Uruguay* como um texto em que as ações heróicas – sintetizadas na figura do general Gomes Freire de Andrada – passam a ganhar mais relevo quando são narradas as ações indígenas, interpretadas como mais

¹⁶⁵ *Idem*, p. 91.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 100.

¹⁶⁷ CANDIDO, 1997, p. 169.

épicas que as referidas àquele general.¹⁶⁸ À mesma conclusão chega Ivan Teixeira que, em sua “Análise da abertura de *O Uruguay*”, afirma que “Gomes Freire de Andrada não possui o ânimo de um herói. É antes um fiel cumpridor das ordens estatais.”¹⁶⁹

A dificuldade de se estabelecer um elemento único que exerça a função de herói na trama de *O Uruguay* pode, no entanto, fazer parte de uma estratégia narrativa – também presente no texto de *Muhuraida* – que pretende engrandecer o inimigo vencido para, no final, valorizar ainda mais a vitória do vencedor. Podemos verificar tal situação no início do canto IV do poema de Basílio da Gama: “Salva as tropas do noturno incêndio,/ Aos povos se avizinha o *grande Andrade*,/ Depois de afugentar os *índios fortes*.”¹⁷⁰

Engrandecer o inimigo, atribuir-lhe uma força descomunal, multiplicá-lo e revesti-lo de uma couraça quase impenetrável, conferir epicidade a suas ações bárbaras, tudo isso parece, pois, ter sido parte da estratégia utilizada pelo engenheiro militar português, Henrique João Wilkens, na sua representação do elemento indígena em *Muhuraida*. Já no subtítulo desse poema, ele aparece como “grande e feroz nação do gentio Mura”, o que ao mesmo tempo em que valoriza a vitória lusitana sobre inimigos terríveis e cruéis, atribui um caráter heróico à conduta dos índios. Por conta de suas estratégias de resistência à pacificação, desejada tanto pelas ordens religiosas quanto pelo poder político-administrativo, os Mura surgem no poema como “invencíveis”.

Diferentemente do modelo clássico do herói épico, cujas ações guerreiras se baseavam em desígnios superiores dos deuses, e afastando-se das aventuras do herói das cristianizadas novelas de cavalaria, onde o protagonista avança para uma atmosfera de

¹⁶⁸ *Idem*, p. 126. Na época da campanha do Sul, Gomes Freire de Andrada era governador do Rio de Janeiro, que tinha também sob seus domínios as capitanias de Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Mato Grosso, Santa Catarina, São Pedro do Rio Grande [atual Estado do Rio Grande do Sul] e a Colônia do Sacramento.

¹⁶⁹ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 112.

¹⁷⁰ GAMA, 1995, p. 69 [grifos nossos].

purificação pessoal, o herói da épica brasileira – apesar de muitas vezes resgatar os modelos clássico e/ou medieval – assume novas formas de se posicionar e acaba ganhando outra configuração, ao incorporar traços mais humanos e menos divinos.

Mais estrategista que guerreiro, dado que seu discurso possui força maior que o hábil uso da própria arma na luta contra o inimigo; mais diplomata que militar, porque sabe o valor de negociar posições com o adversário; ligado direta ou indiretamente à administração colonial; o herói da épica brasileira do século XVIII é um conquistador civil que muitas vezes, para conseguir seus intentos, recusa o confronto armado, preferindo utilizar seu poder de persuasão por meio da arte do discurso.

Essa nova configuração do herói nacional ultrapassa a seara da ficção e se insere na prosa sociológica brasileira, como vemos em *Populações meridionais do Brasil*¹⁷¹, em que Oliveira Viana escreve, tomando como base heróica a figura do bandeirante, de maneira conservadora:

O seu caráter [de nosso clã rural] é mais patriarcal que guerreiro, mais defensivo que agressivo, e a sua estrutura menos estável, menos coesa, menos definida e perfeita, e mais fluida [...]. Toda a nossa história política tem nele a sua força motriz, a causa primeira da sua dinâmica e evolução.¹⁷²

Sobre as diferenças entre as construções das nacionalidades hispano-americana, por meio da ação do caudilhismo, e brasileira, Viana observa ainda:

Mais do que às circunstâncias históricas e políticas [...] é a essas virtudes pacíficas, a essa têmpera branda e cordata, a esse espírito conservador e prudente, a esse inato desamor às brutalidades da luta armada, que devemos o termos podido ser [...] o exemplo radioso e solitário da ordem, da estabilidade e da paz, nesta parte do mundo, tão freqüentemente sacudida pelo abalo das revoluções.¹⁷³

“Patriarcal” e “guerreiro”, “brando” e “cordato”, “conservador” e “prudente” seriam também os traços formadores do caráter do herói ficcional da épica brasileira. Mesmo quando o protagonista é um militar, como é o caso de Gomes Freire de

¹⁷¹ Cf. SANTIAGO (coord.), 2002, vol. 1, p. 897-1188.

¹⁷² *Idem*, p. 1034.

¹⁷³ *Idem*, p. 1171.

Andrada, personagem de *O Uruguay*, suas ações aproximam-no mais de uma conduta civil que miliciana. Tal é o caso de uma conversa entre o dito general e Meneses (o coronel Francisco Antonio Cardoso de Meneses, governador da colônia do Sacramento), na qual este tenta convencer Andrada de que a única solução ao conflito seria abrir fogo contra as forças indígenas. Diz Meneses:

Nestes desertos encontramos
Mais do que se esperava, e me parece
Que só por força de armas poderemos
Inteiramente sujeitar os povos.¹⁷⁴

Todavia, com um discurso mais moderado e racional, e ainda com esperanças de conseguir seu intento, sem entrar em conflito armado contra os Guarani, o general Andrada retruca: “Tentem-se os meios/ De brandura e de amor; se isto não basta,/ Farei a meu pesar o último esforço.”¹⁷⁵

O discurso sereno, hábil e cauteloso do herói Andrada volta à cena, quando ele responde às ameaças do índio Cacambo¹⁷⁶ da seguinte maneira:

Ó alma grande,
Digna de combater por melhor causa,
[...] risca da memória
Vãs, funestas imagens que alimentam
Envelhecidos mal fundados ódios.¹⁷⁷

O personagem Mathias Fernandes, em *Muhuraida*, aproxima-se de Andrada no que toca à intenção de desqualificar a reação violenta dos índios contra os brancos:

Eu sei que agravos tendes na lembrança,
Feitos por quem só enganos meditava,
Nos homens, como em tempos, há mudança;
A ofensa, o sangue derramado lava.
Desafrentado o Mura agora alcança
A paz que ele, que o rei, que eu desejava.¹⁷⁸

¹⁷⁴ GAMA, 1995, p. 22.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 22-3.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 29-30. O trecho da ameaça de Cacambo é o seguinte: “Não nos obrigues/ A resistir-te em campo aberto. Pode/ Custar-te muito sangue o dar um passo.”

¹⁷⁷ *Idem*, p. 30.

¹⁷⁸ WILKENS, 1993, p. 139.

Tanto Gomes Freire de Andrada quanto Mathias Fernandes eliminam o peso do lamento indígena em favor do projeto de colonização da Coroa portuguesa, baseado na assimilação das diferenças em nome da unidade necessária à constituição de um ideal comum, política e religiosamente. Assim, Fernandes diz: “Sereis nossos irmãos, filhos da Igreja,/ Concidadãos, amigos; do orbe inveja.”¹⁷⁹ Para fazer jus à sua posição na administração portuguesa no Brasil, Andrada (comissário destacado pela Coroa portuguesa para atuar com plenos poderes na execução do Tratado de Madri) também assume a condição de porta-voz real, quando diz a Cacambo: “Por mim te fala o Rei.”¹⁸⁰ E em seguida tenta convencer o guerreiro indígena a aceitar as condições da rendição dos Guarani: “Ao bem público cede o bem privado./ O sossego da Europa assim o pede./ Assim manda o Rei.”¹⁸¹

Para completar o perfil heróico de Gomes Freire de Andrada – de acordo com a configuração do protagonista épico, formadora dessa tradição brasileira –, sua complacência e sua sensibilidade podem ser contempladas no poema de Basílio da Gama, quando são narradas a destruição da vila, arquitetada pelo jesuíta Baldetta, e a conseqüente ruína do templo: “Voltava os olhos/ Turvado o General: aquela vista/ Lhe encheu o peito de ira, e os olhos de água.”¹⁸² Além disso, alguns versos, como “Descontente e triste/ Marchava o General”¹⁸³ ou

Enquanto os nossos
Apascentam a vista na pintura,
Nova empresa e outro gênero de guerra
Em si resolve o General famoso¹⁸⁴

¹⁷⁹ *Id. ibid.*

¹⁸⁰ GAMA, 1995, p. 30.

¹⁸¹ *Idem*, p. 31-2.

¹⁸² *Idem*, p. 85-6.

¹⁸³ *Idem*, p. 47.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 98.

demonstram a coerência dos atos com a personalidade diplomática e afável de Andrada, homem que parecia estar mais preocupado em evitar um massacre eventual do que partir para o combate franco contra os índios.

Na composição de Gomes Freire de Andrada como “herói” pacificador, Basílio da Gama, entretanto, não parece ter levado em consideração a biografia pouco conciliadora do referido militar. Conforme aponta João Lúcio D’Azevedo, após

as dilatadas características do governo das colônias, foi Gomes Freire de Andrade [*sic*], homem de alta linhagem e grandes serviços na guerra, designado capitão-general, com instruções de sufocar a revolta [no Maranhão], punir os cabeças e restituir os missionários às suas casas e igrejas. [...] Viu-se portanto Gomes Freire acolhido como um libertador. Para castigar os revoltosos abriu logo devassa.¹⁸⁵

Comparando a epopéia homérica à virgiliana, E. R. Curtius mostra que Virgílio, ao criar o mitológico Enéias, inaugura um novo *ethos* heróico que se baseia na virtude moral, na qual os ideais de “justiça” e “piedade” passam quase a substituir a “sabedoria” própria do personagem Ulisses, de Homero. Enéias é, portanto, “*pietate insignis et armis*” [“mui piedoso e de braço invencível”]¹⁸⁶ e “*quo iustior alter/ Nec pietate fuit nec bello maior et armis!*” [“o mais justo e piedoso dos homens,/ De comprovado valor nos combates; em tudo, o primeiro!”]¹⁸⁷

Segundo Curtius, ao valorizar mais a justiça e a piedade que o próprio combate, “Enéias jamais *quer* a guerra, em que o poeta [...] vê algo terrível.”¹⁸⁸ Nesse caso, seria lícito aproximar esse Enéias virgiliano do herói de *O Uruguay*, já que Gomes Freire de Andrada tenta, por várias ocasiões, evitar o combate militar contra os índios Guarani. Entretanto, não são esses os grandes inimigos do famoso general, mas sim os jesuítas, os quais são representados como um “Lobo voraz, que vai na sombra escura/ Meditando

¹⁸⁵ D’AZEVEDO, 1999, p. 120-1.

¹⁸⁶ VIRGILIO, 1981, p. 123.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 22.

¹⁸⁸ CURTIUS, 1996, p. 230.

traições ao manso gado,/ Perseguido dos cães, e descoberto”¹⁸⁹; ou “ensangüentados e famintos lobos/ E fingidas raposas.”¹⁹⁰ Este último trecho lembra a caracterização que Wilkens faz do índio Mura, o qual é representado, no início de *Muhuraida*, “Qual lobo astuto, que o rebanho vendo,/ [...] Faz certa presa sem ser pressentido,/ [...] Medita nova empresa e se repara.”¹⁹¹

Assim, o general Andrada passa a ser o grande protetor dos índios, pois ele “Reprime a militar licença, e a todos [os índios]/ Com a grande sombra ampara: alegre e brando/ No meio da vitória.”¹⁹² Em seguida, a máxima expressão do sucesso do general e da derrota definitiva dos jesuítas vêm à tona:

Aos pés do General as toscas armas
Já tem deposto o rude americano,
Que reconhece as ordens e se humilha,
E a imagem do seu Rei prostrado adora.¹⁹³

A cena de *O Uruguay* pode ser relacionada à narração do final de *Muhuraida*, quando os índios terminam por aceitar de bom grado a conversão cristã, oferecendo vinte de seus filhos pequenos para o batismo:

No templo de Maria renascidos,
Na graça batismal, os inocentes
Vinte infantes, alegres conduzidos
Pelos bárbaros pais foram contentes.
Na fé de mais progressos despedidos,
Se ausentam cumulados de presentes.¹⁹⁴

Humilhados e obrigados a reconhecerem a autoridade lusitana por meio das ameaças militares de um general, ou inocente e alegremente ofertando seus filhos ao batismo cristão, os índios de *O Uruguay* e *Muhuraida* representam a tônica colonial do “rude americano” exposto entre a cruz e a espada.

¹⁸⁹ GAMA, 1995, p. 99-100.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 62.

¹⁹¹ WILKENS, 1993, p. 105.

¹⁹² GAMA, 1995, p. 100.

¹⁹³ *Idem*, p. 101.

¹⁹⁴ WILKENS, 1993, p. 169.

Gomes Freire de Andrada torna-se então o herói civilizador, defensor do progresso e do Estado iluministas, aquele que elege a Companhia de Jesus como real inimiga da Coroa e o índio como vítima desse poder religioso.¹⁹⁵ Afinal, conforme Ivan Teixeira, Basílio da Gama quer “narrar a marcha da civilização, mas heroicizar somente sua vítima inevitável, o índio americano.”¹⁹⁶

Teixeira defende ainda a hipótese de o poema de Basílio ter inaugurado, na literatura colonial brasileira, uma espécie de “tópica do sangue indígena derramado pelo europeu.”¹⁹⁷ O crítico comprova sua afirmação com passagens de *O Uruguay*, como: “Fumam ainda nas desertas praias/ Lagos de *sangue*, tépidos e impuros”¹⁹⁸; “e do seu corpo/ Deixa Tatu Guaçu por onde passa/ Rios de *sangue*”¹⁹⁹; “A triste imagem de Cepé despido,/ [...] Banhado em negro *sangue*”²⁰⁰; “Se enrosca no cipreste, e verte envolto/ Em negro *sangue* o lívido veneno”²⁰¹; ou “Aos ares/ Vão globos espessíssimos de fumo,/ Que deixa *ensangüentada* a luz do dia.”²⁰²

Se Ivan Teixeira identifica essa “tópica do sangue” inaugural na literatura brasileira, em *Muhuraida* ela permanece, mas com uma diferença fundamental: no poema épico de Wilkens, não é mais o sangue indígena que escorre, mas o do branco, que é derramado pelos muros em ataques contra os colonos indefesos. Assim, versos como “Por frívolos motivos vendo a terra/ Do *sangue* tinta, de uma injusta guerra”²⁰³;

¹⁹⁵ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 93.

¹⁹⁶ *Id. ibid.* Basílio da Gama (1995, p. 15), na nota “Balsas e pelotas”, descreve os índios como “robustíssimos e grandes nadadores.” Logo a seguir, na nota “Forma do terreno” (p. 17), os índios surgem como “destríssimos em fugir e descer sem cordas, nem gênero algum de escada.” Por outro lado, a descrição do índio Cobé (aliado do missionário Baldetta e rival de Cacambo) trafega na contramão da defesa que o autor de *O Uruguay* faz do gentio, de maneira geral: “disforme e feio”, Cobé “traz consigo os selvagens da montanha,/ Que comem os seus mortos” (p. 73-4).

¹⁹⁷ Cf. TEIXEIRA (org.), 1996, p. 106 (Nota 8).

¹⁹⁸ GAMA, 1995, p. 1 [grifo nosso].

¹⁹⁹ *Idem*, p. 45 [grifo nosso].

²⁰⁰ *Idem*, p. 50 [grifo nosso].

²⁰¹ *Idem*, p. 80 [grifo nosso].

²⁰² *Idem*, p. 84 [grifo nosso].

²⁰³ WILKENS, 1993, p. 103.

“Faz certa presa sem ser pressentido,/ A *ensangüentada* fauce então lambendo”²⁰⁴; “O mar e a terra tinta/ De *sangue*, que não deixa a raiva extinta”²⁰⁵; ou “A ofensa, o *sangue* derramado lava [grifos nossos]”²⁰⁶ reforçam essa temática sangüínea na épica amazônica, ao mesmo tempo em que apresentam uma espécie de conjunto de provas que incriminam os Mura por causa das ações bárbaras que provocam ante os apelos civilizadores de caráter colonialista.

A exceção fica por conta do verso “Nas ondas fez cair, sanguinolento”²⁰⁷, quando é narrado o encontro entre o Mura Celeste (disfarçado em um índio Mura dado como morto na luta contra um crocodilo) e o Mura Jovem, que se surpreende com a “ressurreição” de seu “parente”. Nessa passagem, não é o sangue branco que é derramado, mas o do Mura que sobreviveria, como por encanto, da peleja contra o réptil.

Da mesma forma que n’*O Uruguay* a função de herói é exercida declaradamente por um português, o poema *Caramuru* apresenta Diogo Álvares Correia como seu protagonista, personagem luso que naufraga na costa baiana. Contudo, ao contrário do que ocorre no poema de Basílio da Gama, *Caramuru* tem no herói a assunção de um caráter religioso, por sua conduta missionária para “salvar” o gentio de sua própria natureza bárbara. Segundo Alfredo Bosi, Diogo Álvares Correia é um “herói cultural, ele é o fundador, o homem providencial que ensinou ao bárbaro as virtudes e as leis do alto. [...] Domando a ‘fera gente’ e as próprias paixões, Diogo é misto de colono português e missionário jesuíta.”²⁰⁸ Alfredo Bosi vê em Diogo um “herói civil e pacífico” – o que o assemelha a Gomes Freire de Andrada – que alcança *status* divino

²⁰⁴ *Idem*, p. 105.

²⁰⁵ *Idem*, p. 107.

²⁰⁶ *Idem*, p. 139.

²⁰⁷ *Idem*, p. 117.

²⁰⁸ BOSI, 1997, p. 77.

para os índios, pelo uso “milagroso” que faz de sua arma de fogo, fato que lhe rende o nome indígena de “Caramuru” [“Filho do Trovão”].

A postura pacifista de Diogo marca um traço importante de sua personalidade, aproximando-o ao já mencionado herói virgiliano, que defende valores éticos como “piedade” e “justiça”. Note-se que a esse respeito o narrador de *Caramuru* considera:

Quanto merece mais, que em doura Lira
Se cante por Herói, quem *pío e justo*,
Onde a cega Nação tanto delira,
Reduz à humanidade um Povo injusto?
Se por herói no mundo só se admira
Quem tirano ganhava um nome augusto,
Quando o será maior que o vil tirano
Quem nas feras infunde um peito humano?²⁰⁹

Dessa maneira, mais do que a habilidade com as armas e o poder de combatividade em batalhas, o verdadeiro valor do herói de *Caramuru* reside em sua capacidade de “domar” a “fera gente”, como nos mostra claramente o início do poema de Durão:

De um varão em mil casos agitado,
Que as praias percorrendo do Ocidente
Descobriu o recôncavo afamado
Da capital brasílica potente;
De Filho do Trovão denominado,
Que o peito domar soube à fera gente,
O valor cantarei na adversa sorte,
Pois só conheço herói quem nela é forte.²¹⁰

No canto II, Diogo Álvares Correia, “Suspendendo o furor do duro Marte,/ Esperança concebe de amansá-los [índios],/ Uma vez com terror, outra com arte.”²¹¹

Esse trecho marca os recursos do herói que, se não nega de todo a prática da *guerra*

²⁰⁹ DURÃO, 1913, p. 55 [grifos nossos]. Sobre a construção de Diogo Álvares Correia como o herói pacifista de *Caramuru*, Hernani Cidade afirma o seguinte: “O herói faz a guerra defensiva que lhe é imposta, e é pela superioridade da cultura, pelo ardor da fé, pela pureza dos costumes, pela irradiante simpatia humana, mais do que pelas façanhas que a posse exclusiva do arcabuz lhe facilita, que vai conquistando uma posição, de que a lealdade lhe impõe a renúncia” (cf. DURÃO, 1957, p. 7).

²¹⁰ DURÃO, 2006, p. 17. Com esses versos, não há como não estabelecer ligação com o início de *Os Lusíadas* (CAMÕES, 1999, p. 59), com o qual a estrofe de Durão dialoga: “As armas e os barões assinalados/ Que, da ocidental praia lusitana,/ Por mares nunca de antes navegados/ Passaram ainda além da Taprobana.”

²¹¹ DURÃO, 1913, p. 46.

(“Marte”), ao menos se apega também à *arte*, tal como Gomes Freire de Andrada em *O Uruguay*.

Com a nobreza no sangue, “Forte, sim, mas de têmpera delicada”²¹², Diogo Álvares Correia apresenta-se adoentado, logo após o seu naufrágio na costa baiana, o que lhe garante uma sobrevida até sua total recuperação, quando então os índios intentariam sacrificá-lo. “Mas o prudente Diogo”²¹³, já refeito da enfermidade inicial, temido e respeitado pelos índios, diz: “Não temas (disse afável), cobra alento.”²¹⁴ Com essa frase, o protagonista português – após escarnecer do até então temível chefe indígena Gupeva, que passou a temer o barulho da arma de “Caramuru” – se alinha ao novo estilo do herói épico brasileiro, que se quer, antes de militar, um homem prudente e astucioso.²¹⁵

Ao se estabelecer definitivamente como o salvador dos seguidores do chefe Gupeva, Diogo Álvares Correia *guia* os índios para uma aldeia improvisada, porém segura – “Qual o velho Noé na imensa barca.”²¹⁶ Negando seus apelos sexuais e refreando seus desejos mundanos mais intensos, Diogo Álvares Correia promete à sua amada, a índia Paraguaçu, primeiro batizá-la para em seguida tomá-la como esposa, não sem antes ter passado por uma provação de cunho interior:

No raio deste heróico pensamento [a prudência no lugar da paixão, e a razão substituindo a “ardente flama”²¹⁷],
Entanto, Diogo refletiu consigo [...]
“– Que pode ser? Sou fraco; ela é formosa.../
Eu livre... ela donzela... Será esposa.”²¹⁸

²¹² *Idem*, p. 24.

²¹³ *Idem*, p. 45.

²¹⁴ *Idem*, p. 47.

²¹⁵ No fragmento de verso – “(disse o herói prudente)” (DURÃO, 1913, p. 48) – percebe-se, uma vez mais, o reforço que o narrador imprime à idéia de uma grande e valiosa virtude (no caso, a prudência) na composição do herói épico do século XVIII.

²¹⁶ DURÃO, 1913, p. 58.

²¹⁷ DURÃO, 1913, p. 63.

²¹⁸ *Idem*, p. 64.

Após Gupeva se agitar ante o ataque iminente da tribo Caeté, cujo chefe Jararaca achava-se enamorado de Paraguaçu, Diogo novamente demonstra suas habilidades como eficiente estrategista, serenando os ânimos do chefe Gupeva e assegurando a defesa dos seus pelo bom uso da temida arma de fogo.

Num dos episódios mais conhecidos de *Caramuru*, quando o português Diogo e a índia Paraguaçu viajam à França, Diogo Álvares Correia é representado da seguinte maneira pelo narrador do poema: “Nem pode o claro herói sem pena vê-las [as ‘ninfas belas’²¹⁹]”. Mais adiante, o “claro herói” de inspiração iluminista, demonstrando-se extremamente “Leal à amada pátria”²²⁰ lusitana, recusa a proposta de cooptação e tentadores benefícios por parte da Coroa francesa:

Mas não posso convir no exposto rogo,
Sendo fiel ao rei, português sendo,
Quando o luso monarca julgo certo
Senhor de quanto deixa descoberto.²²¹

Enquanto em *O Uruguay* e *Caramuru* a função de herói gravita em torno do protagonista português e, mesmo lateralmente, de algumas ações indígenas, no poema de Wilkens, além de haver esse tipo de indefinição em torno do herói, existem três nomes portugueses que poderiam exercer tal função: o governador geral, João Pereira Caldas; o diretor de aldeia, Mathias Fernandes, e o tenente-coronel, João Batista Martel. Além disso, pode-se destacar a presença fundamental do Mura Celeste, instrumento divino que dá início ao processo místico de conversão dos Mura.

Do lado indígena, vale a pena mencionar a valentia e a persistência do povo Mura em resistir às muitas tentativas de assimilação desejadas pela administração colonial, o que engrandece sua posição no poema, fazendo com que a nação tenha ações

²¹⁹ *Idem*, p. 147. A expressão “ninfas belas” refere-se às índias donzelas que acompanhavam a apaixonada Moema a nado, no ato desesperado de ter de volta Diogo, que acabara de partir para a França com Paraguaçu. Essa passagem acaba provocando a morte da índia Moema, que se afoga tentando alcançar a embarcação de seu amado Diogo.

²²⁰ *Idem*, p. 181.

²²¹ *Id. ibid.*

bélicas. Além disso, não podemos deixar de citar a importância de personagens como o Mura Jovem – o primeiro a ser convertido “milagrosamente” pelo Mura Celeste, e aquele que lidera o movimento coletivo do convencimento de sua tribo ao Cristianismo – e o Mura Velho, que tenta barrar as investidas do Mura Celeste, proferindo um discurso que nega o progresso e a civilização.

Surge então uma questão crucial: a quem se deve atribuir a condição de pacificador dos Mura? Se obtivermos uma resposta consistente, é provável que cheguemos a um personagem que melhor encarne a condição desse herói, a que a leitura de *Muhuraida* abre espaço. Nesse caso, destaca-se o trabalho de Tânia Pires Pêgo²²², que afirma que a redução mura não ocorre pela ação de um único herói, pois no poema esse termo aparece apenas uma vez na fala de Mathias Fernandes, em referência ao governador João Pereira Caldas²²³: “Pede este herói [...] / Que o conheçais [ao Mura], e ameis também desejo.”²²⁴

Sobre a posição de João Pereira Caldas como herói de *Muhuraida*, Pires Pêgo afirma ainda que, “dado que ele não é uma das personagens que participam diretamente do plano de ação do poema, não se pode dizer que ele seja o herói de fato.”²²⁵ A idéia da autora reflete o pensamento de Celdon Fritzen, que acrescenta: “Assim caracterizado, o herói [João Pereira Caldas] parece muito mais estar vinculado aos feitos encontrados em hagiografias que aos embates guerreiros da epopéia.”²²⁶

No “Prólogo”, Henrique João Wilkens sintetiza as virtudes dos únicos personagens brancos nomeados no corpo de *Muhuraida*, João Pereira Caldas, João Batista Martel e Mathias Fernandes:

²²² PÊGO, 2004, p. 7.

²²³ *Idem*, p. 83.

²²⁴ *Id. ibid.*

²²⁵ PÊGO, 2004, p. 83.

²²⁶ FRITZEN, 2002, p. 123.

As sábias providências e infatigável ardor e zelo do serviço de Deus, da Soberana e bem do Estado [...] do Exm^o Sr. João Pereira Caldas, que no decurso de seu governo do Estado do Pará [...] sempre buscava embarçar os meios da força e persuadir os da brandura e suavidade para alcançar com perfeito complemento; ao prudente método, afabilidade, generosidade, desvelo e cuidado do tenente coronel, primeiro comissário, João Batista Martel; e ultimamente a intrepidez, constância, trabalho, zelo infatigável e atividade do bom diretor [...] Mathias Fernandes.²²⁷

O fato de o herói em *Muhuraida* aparecer diluído, difuso ou mesmo multiplicado em vários personagens – o que contradiz o conceito de “poema heróico” aplicado pelo próprio Wilkens no subtítulo de sua obra²²⁸ –, não nos impede de destacar um personagem que atue mais próximo de um herói. Esse é o caso de Mathias Fernandes, quem, de fato, segundo Pires Pêgo,

mais intervém na ação da pacificação, o que atua diretamente no terreno do conflito, o que desempenha um maior número de funções e as mais importantes para o êxito da campanha, o que mais segura e prontamente responde nos momentos cruciais do conflito e que [...] evidencia-se na narrativa.²²⁹

Atribuindo a Deus todo o mérito da campanha vitoriosa pela conversão mura:

Oh muras valorosos! Eu conheço
Esta obra ser da mão do Onipotente;
Que a Ele só se deve, enfim, confesso;
Louvor Lhe seja dado eternamente²³⁰;

exaltando as qualidades de João Batista Martel:

Vereis em outro João justo festejo;
Ao vosso bem vereis, como ele atento,
No mesmo nome tendo a dignidade,
Do precursor preenche a qualidade²³¹;

tentando persuadir os Mura à pacificação, por meio de um discurso contemporizador e unificador:

²²⁷ WILKENS, 1993, p. 97.

²²⁸ Numa passagem do referido subtítulo, Wilkens afirma que *Muhuraida* é um “poema heróico, composto e compendiado em seis cantos.” O conceito de poema heróico, em linhas gerais, consiste numa narrativa que trata de um acontecimento histórico, cuja ação é centrada na figura de um único herói, o que efetivamente não ocorre na narrativa de Wilkens.

²²⁹ PÊGO, 2004, p. 85.

²³⁰ WILKENS, 1993, p. 139.

²³¹ *Idem*, p. 141. Em nota (b), Wilkens esclarece que o nome “João” refere-se ao “já sobre-referido tenente coronel João Batista Martel, em Ega, no rio Tefé.”

Eu sei que agravos tendes na lembrança,
Feitos por quem só enganos meditava,
[...] Sereis nossos irmãos, filhos da Igreja;
Concidadãos, amigos²³²;

apresentando aos índios perspectivas de vantagens e glórias a partir da aliança com os portugueses:

Este o tempo feliz que destinava
O céu, para que em vós a luz raiasse;
Que aquele, que este Estado governava,
Perto de vós, enfim, também se achasse²³³;

Mathias Fernandes, como Moisés que guiou o povo judeu à Terra Prometida, mostra o caminho da paz e da segurança aos Mura, numa autêntica promessa de felicidade coletiva:

Sendo aquele [Mathias] o Moisés ao povo aceito
Do Mura, que gostoso obedecia;
[...] De mil perigos e da idolatria
Da escravidão o livra.²³⁴

Para complementar sua função prática na redução dos índios Mura, Mathias Fernandes é quem cuida da infra-estrutura da aldeia de Santo Antonio do Imaripi, local que receberá os índios após seu remanejamento: “Só cuida o bom Fernandes no interino/ Reparo da colônia, repartindo/ O corte das madeiras.”²³⁵ Além disso, o diretor dos aldeamentos indígenas planeja um meio sedentário de assegurar o sustento agrícola dos Mura quando estes estiverem estabelecidos na dita aldeia:

Não lhe esquece o preciso, útil cuidado
De prover à futura subsistência;
Em grande roça tendo antecipado
Meio seguro, certa providência.
Maniva, milho, frutas já plantado
O Mura vê, na nova residência,
Esteios uns levantam; outros palha
Conduzem, tecem, tudo enfim trabalha.²³⁶

²³² *Idem*, p. 139.

²³³ *Idem*, p. 141.

²³⁴ *Idem*, p. 143.

²³⁵ *Idem*, p. 153.

²³⁶ *Id. ibid.*

Para tanto, Fernandes conta com o precioso auxílio do índio Ambrósio, que é estimulado pelo diretor a convencer outros Mura à pacificação:

Um prófugo entre os mais murificado,
De Ambrósio tendo o nome impropriamente,
Foi logo por Fernandes empregado,
Para outros persuadir eficazmente.²³⁷

A primeira referência de Wilkens a Mathias Fernandes é feita por meio de uma nota, cujo teor mostra que o diretor teria conseguido impedir um cerco a Santo Antonio de Imaripi, local que mais tarde seria escolhido para servir de abrigo permanente aos gentios assimilados. Fernandes, naquela ocasião, para conseguir resistir e lutar contra o cerco à dita aldeia, teria agido “com valor temerário”, tendo atacado, combatido e afugentado os Mura.²³⁸ Trata-se de um raro momento em que uma batalha é sugerida; e, ainda assim, como uma reação ao ataque indígena.

Para reforçar a valorização das qualidades de Mathias Fernandes, como diplomacia, prudência e astúcia, há o exemplo da fala do Mura Velho, em cujo final percebe-se uma espécie de síntese da estratégia colonizadora sobre o território amazônico no século XVIII: “O que a força não pode, faz destreza,/ Valor equivocando com a vileza.”²³⁹ Com isso – ao responder habilmente aos apelos persuasivos do Mura Jovem, recém-convertido pela aparição angelical do Mura Celeste e por seu poderoso discurso –, o Mura Velho revela uma marca própria do herói dessas narrativas épicas, pois a “destreza” (discurso vencedor) passa a ser mais valorizada que a própria “força” (combate militar), a qual não surtia efeito contra as formas alternativas e surpreendentes da resistência mura.

²³⁷ *Id. ibid.* Em nota (a), Wilkens esclarece a condição do índio Ambrósio, que fora “roubado e levado [pelos Mura] havia muitos anos”, mas que naquele momento exercia grande influência sobre aqueles índios porque “era respeitado capataz dos Mura.”

²³⁸ *Idem*, p. 125 (Nota [a]).

²³⁹ *Idem*, p. 133.

Fazendo uso eficaz de valores como astúcia e habilidade discursiva, que caracterizam suas ações no decorrer da narrativa, Mathias Fernandes aproxima-se da modelar concepção dos heróis clássicos, como Ulisses, que exercia elevado poder de argumentação com grandes recursos oratórios e boas doses de prudência e diplomacia. Mas é na ação do Mura Celeste – quando este surge repentinamente para persuadir o Mura Jovem a depor as armas, aliar-se aos brancos e convencer os demais de sua tribo à pacificação e à conversão cristã – que outro traço interessante de Ulisses, a técnica do disfarce, se revela na narrativa de *Muhuraida*:

Um Paraninfo desce, ao feliz Mura,
Disfarçado, anuncia a luz, que gira
Da fé, na órbita eterna, sacrossanta;
O apóstata confunde, ao Mura espanta.²⁴⁰

Mais adiante, o Mura Celeste fala ao jovem atônito:

Sou teu irmão, não temas, respondendo
Lhe diz o *Paraninfo disfarçado*.
Igual o gosto meu, ao que estou vendo
Em ti; mas o que eu tenho é consumado.
Descansa, diz o Mura, que atendendo
Te vou, com gosto, alegre e admirado:
Eu, o arco, a flecha e tudo enfim deponho,
Sentado, ouvir-te atento me disponho.²⁴¹

O recurso do disfarce surge como a única maneira de o Mura Celeste chamar a atenção do Jovem para o seu discurso sobre a necessidade da redução indígena. Prova disso é a presença de outras expressões que denotam a transformação do “Paraninfo” em índio Mura: “Do céu o *murificado* Mensageiro/ Prossegue a persuadir ao Mura atento.”²⁴² Nesse contexto, o termo “murificado” significa “disfarçado” ou “transformado em Mura”. Em seguida, o disfarce do Mura Celeste concretiza-se

²⁴⁰ WILKENS, 1993, p. 111 [grifo nosso].

²⁴¹ *Idem*, p. 119 [grifo nosso].

²⁴² *Idem*, p. 123 [grifo nosso]. No contexto complexo da etnonímia, “murificado” refere-se ao índio não-Mura assimilado pela cultura mura. Dessa questão específica, trataremos no cap. III (3.1) deste trabalho.

novamente na narrativa, quando ele se apresenta como “Anjo humanado”²⁴³ para levar adiante seu plano de convencimento do Mura perplexo.

Ao se utilizar da figura de um “Crocodilo”, o narrador de *Muhuraida* cria as condições para que o disfarce do Mura Celeste ocorra com sucesso perante o Mura Jovem. Na ocasião, o Celeste surge disfarçado de parente do Jovem, tido como morto justamente pelo crocodilo. Tal cena é apresentada da seguinte maneira:

Perplexo, então, o Mura, olhando atento,
Ver parecia no mancebo adusto
Um seu parente, que um golpe violento
De ramo, separado, mas robusto,
Nas ondas fez cair, sanguinolento.
Despojo reputado, que do injusto
Fado, alimento estava destinado
Dum crocodilo enorme, e devorado.²⁴⁴

Representando um poder dominador da morte e o conseqüente renascimento, o crocodilo é mencionado nesse episódio de *Muhuraida* para conferir um caráter de ser extra-ordinário ao Mura Celeste, personagem dotado de poderes sobre-humanos, que se manifestam na batalha contra o terrível réptil. O espanto do Mura Jovem pela ação *incrível* do Celeste fica claro no trecho: “És tu! – lhe diz enfim – parente amado!/ Como evitar pudeste tais perigos?! Ou dentre os mortos vens ressuscitado?”²⁴⁵

Além da astúcia e da habilidade retórica – que, como já vimos, são duas atribuições destacadas no herói homérico –, *Muhuraida* apresenta personagens que resgatam valores como a “piedade” e a “justiça”, introduzidos na caracterização do herói virgiliano, em *Eneida*: trata-se de Mathias Fernandes e João Batista Martel. No caso do primeiro, piedade e justiça compõem duas de suas virtudes no trato com o índio Mura, pois este, vivendo “Nas densas trevas da gentildade”²⁴⁶, segundo o ideal europeu de civilização, necessita de salvação para que não caia definitivamente em desgraça.

²⁴³ *Id. ibid.*

²⁴⁴ *Idem*, p. 117.

²⁴⁵ *Id. ibid.*

²⁴⁶ *Idem*, p. 103.

Assim, como um patriarca bíblico, Mathias Fernandes “Só da *piedade* os meios adotando,/ Os braços seus abrindo com ternura/ *Justiça* e paz fará só ser ventura.”²⁴⁷

Em relação a João Batista Martel, por mais que a justiça seja intrínseca ao ato do batismo das vinte crianças muras, nota-se que a *piedade* é o sentimento mais presente na estrofe 20 (canto VI):

Pio, promove, vê; gostoso assiste
João, chefe português, Batista agora,
Esta piedosa ação; quer que se aliste
Por fiador seu nome²⁴⁸, pois que implora
A proteção divina, em que consiste
A futura esperança de que adora
Inescrutável desígnio e providência
De um Deus piedoso em sua onipotência.²⁴⁹

Dessa maneira, a infinita *piedade* divina reflete-se na atitude de João Batista Martel, quando este assume para si essa espécie de paternidade enviesada, que é o ato batismal dos “inocentes/ Vinte infantes.”²⁵⁰

No plano geral de *Muhuraida*, a idéia de “Justiça” representa a lei e a disciplina, a força que ordena o caos e pune aqueles que procedem mal perante o código de ética vigente. Enquanto um valor heróico presente em personagens como Mathias Fernandes: “Desempenhando/ No ministério e rito santo e justo [...]/ *Justiça* e paz fará só ser ventura”²⁵¹, além de ser um traço divino ressaltado por Wilkens: “Do eterno, Imutável, Sábio e Justo”²⁵², a *Justiça* também faz parte do discurso do Mura Celeste na conversão do Mura Jovem, o que faria da coletividade mura um “povo santo e justo.”²⁵³

²⁴⁷ *Idem*, p. 125 [grifos nossos].

²⁴⁸ *Idem*, p. 167.

²⁴⁹ *Id. ibid.*

²⁵⁰ *Idem*, p. 169. Renato Janine Ribeiro considera que o “inocente é aquele a quem falta algo, e por isso mesmo, ignorando, desconhecendo, precisa ser regido. [...] O i-nocente é um *não*: não tem razão, vontade, história, autonomia; e por isso pode ser estimado positivamente. É como se a positividade do valor a ele atribuído compensasse a negatividade de seu ser. Já o mau é aquele que está na plenitude. Por ter razão, vontade, história, capacidade de decisão, não pode ser tutelado” (cf. NOVAES [org.], 1996, p. 223).

²⁵¹ *Idem*, p. 125.

²⁵² *Idem*, p. 115.

²⁵³ *Idem*, p. 125.

Símbolo do homem perfeito, o “Justo” torna-se o eleito bíblico para a execução de funções criadoras e organizadoras, além de realizar a unificação de forças contrárias, promovendo com isso o equilíbrio eterno. Vista dessa maneira, a figura do Justo incorpora-se à narrativa de *Muhuraida* em sua função pacificadora e acomodatória dos conflitos reais entre índios e colonos brancos. Além disso, o poema de Wilkens resgata os *Provérbios* bíblicos de Salomão, sobretudo no capítulo 10, num excerto intitulado “O justo em contraste com o perverso”, onde se lê: “Como passa a tempestade, assim desaparece o perverso, mas o justo tem perpétuo fundamento”; ou ainda: “O justo jamais será abalado, mas os perversos não habitarão a terra.”²⁵⁴

Incorporando outras qualidades tão importantes quanto o sentido de justiça e a defesa da liberdade, valores caros aos ideais iluministas da época, João Batista Martel também é capaz de expressar generosidade e proteção paternal quando os Mura aceitam, espontaneamente e nos termos da paz, serem conduzidos até sua nova vivenda, na aldeia de Santo Antonio de Imaripi. É assim que João Batista Martel, o “chefe generoso/ [...] os recebe em braços, que enlaçando/ Demonstrações de gosto lhes vai dando.”²⁵⁵

O estudo da problemática do herói em *Muhuraida* também comporta o próprio índio Mura, que dá nome ao poema de Wilkens, donde o termo “Muhuraida” resgata o substantivo próprio feminino, cuja terminação latina *-idos* forma outros títulos de épicos como *Ilíada*, *Eneida*²⁵⁶ e *Os Lusíadas*. Assim, o nome “Muhuraida” pode levar o leitor a deduzir que se trata de uma narrativa que conta os feitos heróicos dos índios Mura, os quais seriam o herói coletivo do poema, tal como o povo luso no texto de

²⁵⁴ Cf. *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 644.

²⁵⁵ WILKENS, 1993, p. 145.

²⁵⁶ Cf. o verbete *Aeneis -idos*, do *Dicionário escolar latino-português* (FARIA, 1991, p. 31). Conforme a tradição clássica, o título de um poema épico deveria fazer alguma referência ao tratado no assunto da obra. Assim, o título poderia estar ligado ao nome do herói (*Eneida*, *Caramuru*), ao lugar em que se passa a ação (*Ilíada*, *O Uruguay*), ou mesmo à própria ação narrada (*Muhuraida*).

Camões. Mas desde o início do longo subtítulo, o poema de Wilkens faz com que a idéia de atribuir ao Mura o heroísmo da ação da narrativa perca força.

Os índios Mura, nesse caso, não podem ser os heróis de *Muhuraida*, já que o próprio “herói” declarado no poema é o governador João Pereira Caldas, embora seja quem menos interfira no plano narrativo da obra de Wilkens, em relação ao diretor Mathias Fernandes e ao tenente-coronel João Batista Martel. A narrativa do poema de Wilkens quer mostrar o “triunfo da fé” que teria permitido a “inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura”, por meio da maravilha do milagre divino que engendra tal Graça. Agente dessa agradável surpresa, João Pereira Caldas torna-se o responsável ficcional pela conversão, sem que houvesse qualquer derramamento de sangue, negando assim toda a história de luta e resistência dos Mura, valorizando os colonos brancos e os índios já assimilados pelos portugueses.

Por causa do sentido difuso do herói, *Muhuraida* pode ser lido como um poema épico escrito para louvar antes um *ato* (o da conversão/pacificação dos Mura) que um *ator*, visto que o “triunfo da fé” constitui-se como fruto da infinita misericórdia divina e menos como ação dos portugueses. Tanto é assim que o aparecimento do Mura Celeste deve-se tão somente ao Deus onipotente e piedoso, depois de frustrados os planos de domínio sobre os índios. O Mura Celeste torna-se, portanto, fundamental para a mudança de concepção em relação ao índio descrito no poema, que deixa de ser feroz e cruel, vagabundo e temível, passando a ficar perplexo, absorto, admirado, atento e arrebatado, para no final se tornar amigo, convencido e feliz.

Convencido da necessidade divina, não apenas de sua conversão pessoal, mas de todo o seu povo, o Mura Jovem, representado sintomaticamente como “Orador” e assumindo uma postura de guia espiritual, passa a ser o arauto de Deus na proposta de felicidade para aqueles índios, pois “nele [‘Orador’] obra força santa/ De um

Deus.”²⁵⁷ Quando da conversão geral dos Mura, que aceitam finalmente serem remanejados para Santo Antonio de Imaripi, ouve-se a seguinte fala de Mathias Fernandes:

Oh muras valorosos! Eu conheço
Esta obra ser da Mão do Onipotente,
Que a Ele só se deve, enfim confesso;
Louvor Lhe seja dado eternamente!²⁵⁸

Quando o Príncipe das Trevas – que “Em sonhos, em visões, agouro insano,/ Aos descuidados muras aparecem”²⁵⁹ – retorna à narrativa para lançar mão de sua derradeira armadilha, a fim de recuperar sua influência sobre os Mura, o

Anjo tutelar [Mura Celeste], que vigiando
Estava, e lamentando os enganados,
Armado do poder do Onipotente,
Tudo faz que se mude de repente.²⁶⁰

Dessa maneira, o Mura Celeste consegue dissipar definitivamente a nuvem sombria do Mal que pairava sobre os índios. É, portanto, somente através da vontade divina que a ação da pacificação e sua conseqüente conversão ao Cristianismo, cujos instrumentos são os personagens portugueses citados no texto, se concretiza.

Com um índio que passa de “cruel e irreconciliável inimigo dos portugueses [...] matando cruelmente, e sem distinção de sexo ou idade, todos os viajantes e moradores das povoações”²⁶¹, a “renascidos [e] inocentes”²⁶², completa-se a questão sobre o herói de *Muhuraida*, o que não quer dizer que a pergunta inicial sobre quem é verdadeiramente o herói da narrativa esteja respondida. Longe disso, pois o poema de Wilkens – ao engrandecer o “triunfo da fé”, a “conversão e [a] reconciliação da grande e

²⁵⁷ *Idem*, p. 133.

²⁵⁸ *Idem*, p. 139. É curioso que essa fala venha de Mathias Fernandes, talvez o personagem com mais traços humanos em *Muhuraida*, já que se trata, segundo o “Prólogo” de Wilkens (p. 93), de “um homem rústico e ordinário [...] sendo dos ditos gentios Mura já bem conhecido pelos choques que com ele tinham tido, em que se comportava e os fazia respeitar seu valor e sua destreza.”

²⁵⁹ *Idem*, p. 163.

²⁶⁰ *Id. ibid.*

²⁶¹ *Id. ibid.*

²⁶² *Idem*, p. 169.

feroz nação do gentio Mura” – pode ser lido como a expressão literária de um fato histórico, mas que não gira em torno de um herói específico.

Em um dos inúmeros informes da *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*²⁶³, Alexandre Rodrigues Ferreira – a partir da leitura de Buffon, o naturalista francês que influenciaria as expedições científicas financiadas pelas Coroas européias em busca de um conhecimento sistemático em territórios ultramarinos – escreve o que poderia sintetizar a constituição desse herói épico da segunda metade do século XVIII. De acordo com as demandas políticas, econômicas e geoestratégicas do contexto colonial brasileiro, fortemente marcado pela chamada conquista espiritual do espaço bárbaro (o “sertão” amazônico), Ferreira considera:

Pelo que pertence ao Cristianismo, confessemos com De Buffon “que as missões têm formado mais homens destas nações bárbaras do que as armas vitoriosas dos príncipes, que as subjugaram. A doçura, o bom exemplo, a caridade e o exercício da virtude [...] tocaram estes selvagens e venceram a sua desconfiança e ferocidade. De seu ‘moto próprio’²⁶⁴, eles têm vindo muitas vezes a pedir que se lhes ensine uma lei que tão perfeitos faz a todos os homens, e a ela se têm sujeitado. Nenhuma outra coisa faz tanta honra à religião como o ter civilizado e lançado aos fundamentos de um império, sem outras armas que as da virtude.”²⁶⁵

No códice I-21, 1, 11, da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – segundo informa José Pereira da Silva –, há uma nota que em muito se aproxima ao episódio do batismo das vinte crianças muras, relatado no final de *Muhuraida*:

Assim o posso testificar dos gentios Curetu, habitantes da margem oriental do rio dos Apaporis, confluente do Japurá, segundo o que deles ouvi e o que eu mesmo vi. Ouvi ao tenente-coronel Teodísio Constantino de Chermont, primeiro comissário da Quarta Partida da diligência da demarcação de limites, que, achando na sua aldeia ambas as partidas portuguesa e espanhola, aos 2 de julho de 1782; depois de ambas elas terem sido bem recebidas e agasalhadas dos referidos gentios. A ele [...] havia representado o principal Catiamani, que eles naquela aldeia queriam um vigário para os batizar e instruir [...]. Que foi o mesmo que, estando em Barcelos [...] presenciei que, ao capitão general João Pereira Caldas, mandou aquele principal dizer da sua parte, por um filho seu, que ali chegou aos 3 de fevereiro de 1787.²⁶⁶

²⁶³ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III.

²⁶⁴ Expressão latina que significa “espontaneamente”.

²⁶⁵ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 40.

²⁶⁶ *Id. ibid.*



Mapa de Pieter van der Aa (1706), representando a Guiana, com destaque para o lago Parimã, fonte legendaria do Eldorado americano (Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, área dos reservados, Mapa geral, 1706/ Brasil [Norte], 1706/ Guiana, 1706).

Capítulo II

Muhuraida e a Amazônia épica

2.1 Uma Amazônia primitiva: o Mura como o “mau selvagem”

A história literária da América Latina está repleta de exemplos de narrativas que se movem num espaço físico onde são encenadas lutas muitas vezes ferrenhas entre a barbárie concreta de uma geografia desconhecida e o homem moderno e civilizador. Com a necessidade de domar tal espaço, precisando transformar um ambiente completamente *hostil* num local *útil* aos meios de produção capitalista, o colonizador pensa e age de acordo com os projetos de modernização aplicados às áreas consideradas atrasadas economicamente.

Nesse contexto, o pensamento europeu entendeu que o homem nativo – o índio idólatra e pagão, pecador por excelência, vivendo nas “densas trevas da gentildade”¹ e aliado a uma natureza estranha ao ideal urbano – necessitava da luz divina para sua salvação e para a sobrevivência do sistema leigo de feitorias, promovido nas capitanias do Norte do Brasil, na segunda metade do século XVIII.

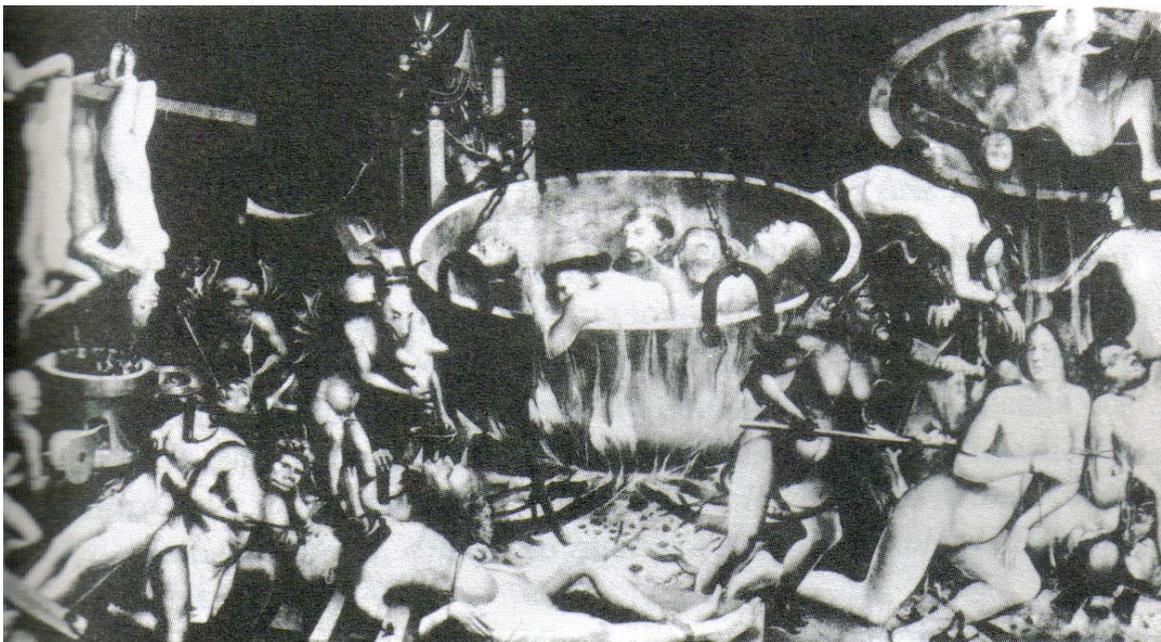
Fantástica e maravilhosa, aterrorizante e mitológica, primitiva e bárbara, as descrições da selva sempre tiveram um caráter ambíguo, para não dizer confuso, do ponto de vista das narrativas ambientadas no espaço distante do modelo urbano. São muitos os exemplos de textos que, remontando ao aspecto primitivo da selva, inserem outra noção de tempo, onde o passado torna-se tão líquido e impreciso que escapa à medição de qualquer instrumento técnico.

A hostilidade de que falam os textos que se ocupam dos relatos entre naturais (quase sempre índios selvagens e bárbaros) e forasteiros (geralmente conquistadores do inóspito território e arautos do progresso) continua sendo marcada por uma relação telúrica entre a natureza selvagem e o homem bárbaro. Do ponto de vista do europeu, não seria difícil concluir que índio e floresta (geralmente aliados) seriam os poderosos

¹ Imagem que o narrador de *Muhuraida* faz dos Mura, no início do poema (WILKENS, 1993, p. 103).

inimigos a serem batidos em nome de uma civilização que deveria alcançar aquele espaço primitivo, transformando-o em território produtivo. Nessas circunstâncias, seria lógico inferir que as trevas do Mal (representadas pela união entre índio e natureza) deveriam ser combatidas pelas luzes do Bem (progresso, civilização e idéias ocidentais).

É a partir dessa lógica colonizadora que o índio será visto como um avatar do Mal, presente tanto na literatura quanto na iconografia dos viajantes, na qual o nativo americano era constantemente representado como um ser infernal, chegando mesmo a ser o próprio Diabo.² Além disso, como se não bastasse ter que lidar com esse nativo que encarnava a temível figura demoníaca, o conquistador europeu precisava se mover no interior de uma floresta monstruosa que significava, muitas vezes, a morte inapelável de uma última aventura.



O Inferno – obra atribuída a Jorge Afonso (séc. XVI) – representa um índio satânico.

Ressaltando a relação de ambigüidade entre o sujeito e a espacialidade amazônica, a narrativa de Euclides da Cunha ora supervaloriza o espaço, ora o

² Na obra *O Inferno*, imagem da primeira metade do século XVIII, dentre várias pessoas que estão no caldeirão infernal, percebe-se “uma figura demoníaca com cocar indígena ocupando o trono do *Inferno*, da mesma maneira que notamos a tanga de penas de outro capeta que carrega o corpo de um religioso pecador” (cf. BELLUZZO, in *Revista USP*, n° 1, 1989, p. 13).

menospreza. Mas o que marca definitivamente esse contato entre o autor de *Os sertões* e o ambiente apresentado é o caráter épico que o escritor imprime em seus apontamentos. Num espaço tão grandioso e complexo – onde “cada igarapé sem nome é um Ganges pestilento e lúgubre”³ –, é possível perceber um traço de veras mutante que pode ser aplicado tanto à terra quanto ao homem que nela habita. Assim, se a terra “agita-se, vibra, arfa, tumultua, desvaira”⁴, o homem constitui-se como um ator que se desenvolve num espaço dramático de um elemento “agonizante”.

Para Euclides da Cunha, o espaço amazônico, com toda a grandeza épica que faz de seu indômito habitante um “caboclo titânico”⁵, acaba assumindo o lugar onde são encenadas as maiores desgraças, pois trata-se de “um quadro nosológico arrepiador e trágico”⁶, no qual toda a imensidão perdida entre céu e rios representa para o homem um cárcere intransponível.

Essa “diabólica geometria” da selva amazônica é ainda tão primitiva, na perspectiva de Euclides, que a permanência do homem naquele território só seria possível através de uma relação de intrusão e impertinência⁷, como se todos estivéssemos condenados a sempre lidar com esse espaço líquido-caótico ainda à espera de uma conformação física definitiva que aceitasse a presença humana.

Uma vez mais o caráter primitivo da terra se apresenta como fator narrativo inevitável. Dessa forma, a “flora ostenta a mesma imperfeita grandeza”⁸, num ambiente onde se “tem a sensação angustiosa de um recuo às mais remotas idades. [...] Completa-a, ainda sob esta forma antiga, a fauna singular e monstruosa, onde imperam [...] os

³ CUNHA, 1966, p. 245 (vol. 1).

⁴ *Idem*, p. 245.

⁵ *Id. ibid.*

⁶ *Id. ibid.*

⁷ *Idem*, p. 223.

⁸ *Idem*, p. 224.

anfíbios, o que é uma impressão paleozóica.”⁹ De toda a variedade da fauna amazônica, anfíbios e répteis são as espécies que mais se aproximam do bestiário pré-histórico, porque são as que teriam sofrido as mutações genéticas em menor grau durante esses milhões de anos.

Trata-se de inscrever/imprimir algumas imagens que, no decorrer da tradição literária latino-americana, tornar-se-iam marcas registradas de certa narrativa civilizada desejando vencer o espaço bárbaro. A simbiose entre homem e espaço nativos – dificultando as ações modernizadoras do progresso – e a situação ambígua de aproximação (maravilhamento e fascínio) e afastamento (terror e violência) desse quadro, por parte do narrador, provocam-lhe um desejo quase obsessivo de dominar essa natureza.

O retorno da selva genesiaca dentro do espaço amazônico cria no narrador uma identificação mitológica com um passado originário em que a História estaria ainda por ser escrita. Nesse caso, a situação do Novo Mundo como expressão primitiva insere uma noção de tempo e espaço perdidos, quando o homem não consegue medir aquelas grandezas de modo a capturar o que se mostra fugidio, embora sempre pareça estático. Daí a fala sintomática do personagem de *A selva*, Firmino, um imigrante cearense que trabalhava na coleta do látex dos seringais: “É a mesma coisa. Não se sai mais daqui. Se passam os anos e é como se estivéssemos sempre no mesmo dia.”¹⁰

⁹ *Id. ibid.*

¹⁰ CASTRO, 1958, p. 264. Nesse contexto de personificação fantasmagórica da selva deve-se inserir o discurso do naturalista Von Martius, intitulado “A fisionomia do reino vegetal”, de 1824 (*in Arquivos do Museu Paraense*, vol. III, 1943, p. 246), em que se lê: “Escuro como o inferno, emaranhado como o caos, aqui se estende uma floresta impenetrável de troncos gigantescos, desde a foz do Amazonas até muito além do território português em direção a Oeste. [...] A natureza pudibunda do reino vegetal parece, de repente, sentir prazer em produzir formações grotescas, numa ânsia inquieta. Arbustos com espinhos irritantes e malignos, palmeiras com terríveis agulhões, cipós laticíferos emaranhados perturbam os sentidos do peregrino. [...] Não admira que a alma do índio, errante em tal ambiente, torne-se sombria e de tal maneira que, perseguido pelas sombras da escuridão, possa ver em toda parte criações fantasmagóricas da sua rude imaginação.”

A relação de ambigüidade, criada pelos caracteres aterrorizantes e fascinantes que o espaço da selva apresenta, permite entender dois mitos específicos sobre esse Novo Mundo: o “Eldorado” e o “Inferno Verde”. O primeiro está ligado diretamente ao aspecto positivo e paradisíaco da América selvagem e hostil dos tempos da conquista européia; o segundo, mais realista e vinculado ao sentimento de desencanto em relação àquilo que se poderia esperar das novas terras repletas de maravilhas e riquezas materiais, está relacionado a aspectos negativos e nosológicos da terra.

Na construção narrativa que marca o território amazônico, a partir do século XVIII, os índios eram vinculados geralmente a um ambiente selvagem e primitivo. De maneira específica, as nações indígenas que colaboravam com a implantação da ordem racional na selva eram consideradas pela política colonial como “mansas” e “civilizáveis”; ao passo que outras nações que impunham qualquer tipo de resistência ao progresso desejado para a região eram tomadas como inimigas da Coroa, o que lhes valeria o carimbo de “incivilizáveis” e “bárbaras”. Esse último caso constituiu, durante muito tempo, a relação dos índios Mura com o poder colonial luso-brasileiro. Assim, conforme aponta Adriana Athila, esses índios estariam em “ ‘um grau de civilização muito mais primitivo que o atingido pelas mais selvagens tribos norte-americanas’, não possuindo qualquer pedaço de metal, apesar de serem taxados de civilizados em comparação com os índios mais arredios do interior.”¹¹

O poema *Muhuraida* desenvolve-se a partir da violência engendrada pela maldade dos índios Mura, fruto de seu próprio paganismo. Daí a necessidade da “inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura.”¹² Assim, se por si só o termo “reconciliação” do subtítulo do poema amazônico é insuficiente para conferir

¹¹ ATHILA, 1998, p. 83.

¹² Trecho do subtítulo de *Muhuraida*, que aponta para o desejo do retorno do Mura à condição anterior de paz com os brancos – posição que, para o colonizador, precisa ser resgatada no presente e garantida para o futuro.

coerência ao texto, resta uma perspectiva bíblica em torno da idéia do homem natural em estado selvagem, da qual os Mura seriam herdeiros, tendo, contudo, perdido a ingenuidade adâmica ao se voltarem contra as muitas tentativas de conversão anteriores ao período de produção de *Muhuraida*. Do ponto de vista do colonizador, se a conversão mura ao Cristianismo não fosse empreendida, aqueles “bárbaros”, enquanto representação do Mal, continuariam nas trevas do paganismo – sem (re)conhecer a autoridade do verdadeiro Deus, supremo e misericordioso –, com atitudes eminentemente malignas, vivendo na violência plena e deletéria da barbárie.

Sendo a violência dos Mura nua e crua, o discurso do narrador de *Muhuraida* deveria combater a selvageria das ações indígenas com um discurso cristão recheado de possibilidades de perdão aos infratores. Pesavam sobre eles acusações de violência gratuita contra brancos e índios já descidos¹³ (considerados, por isso, “quase brancos”), constantes dos *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*¹⁴, de que trataremos com mais detalhes no capítulo a seguir (3.2).

Ao se tornarem “quase brancos”, àqueles índios descidos e civilizados era conferida uma representação mímica da colonização no interior da Amazônia: exteriormente, eles *ganhavam* um nome português (por meio do batismo), uma função produtiva ou mesmo um cargo administrativo de pequeno escalão e pouco poder de decisão, enquanto interiormente eles *perdiam* sua identidade, pois o colonialismo em si instituíam um poder baseado na história, exercendo sua autoridade pela técnica da farsa.¹⁵ Nesse sentido, “a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do

¹³ A noção de *descimento* encerra a transferência de tribos inteiras de seu lugar de origem (ou de ocupação) para localidades definidas pelas missões religiosas ou pela administração colonial.

¹⁴ CEDEAM, 1986.

¹⁵ BHABHA, 2003, p. 129.

saber coloniais”¹⁶ porque faz com que o Outro (que demanda sempre uma identidade) se sinta sujeito da dominação e parte integrante do poder. Mas esse Outro não é mais que um “parecido”, não igual... já que existe uma diferença invencível.

O índio torna-se assim um “quase” ser, uma presença parcial e incompleta. No mais, trata-se de um discurso que nega a diferença cultural, produzindo formas de autoridade que levam à criação e à repetição de um estereótipo. As inúmeras classificações propostas pela *Viagem filosófica*, de Alexandre Rodrigues Ferreira, poderiam ser vistas, a partir de Bhabha, “como o esforço desesperado de ‘normalizar’ *formalmente* a perturbação de um discurso de cisão que viola as exigências racionais, esclarecidas, de sua modalidade enunciatória.”¹⁷

Como combater a violência mura amalgamada e camuflada com o ambiente emaranhado de rios tortuosos e densas florestas? Como fazer frente a um discurso menos verbal que performático, cuja linguagem é constituída pelo corpo, no corpo e para o corpo guerreiro do gentio de corso que surge como por encanto, montado em suas embarcações ligeiras, surpreendente e devastador, oferecendo mínimas chances de defesa a suas vítimas? Se as técnicas racionais de um discurso pautado pela inteligência filosófica ocidental e revestido por toda a capacidade de persuasão à conversão cristã de uma oratória secular não alcançava o mínimo interesse entre os chefes muras e seus pares, se proferido por um ser “igual” aos índios (como o Mura Celeste), poderia ganhar a força de convencimento que provocasse a adesão inclusive do gentio mais resistente à causa civilizadora.

É farto o material documental que registra a violência dos Mura, desde relatos de viajantes – como o de José Monteiro de Noronha¹⁸ – até a correspondência oficial,

¹⁶ *Idem*, p. 130.

¹⁷ *Idem*, p. 137-8.

¹⁸ Cf. *CNHGNU*, tomo VI, 1856, p. 54, onde se lê: “As margens do rio Madeira são habitadas pelos índios da nação Mura, que são de corso; não admitem paz, nem fala, e costumam acometer e roubar aos

como o processo que redundaria nos *Autos da devassa contra os índios Mura...*, originados pela denúncia do padre José de Souza, provincial da Companhia de Jesus:

Certifico que, por informações certas [...] está tudo infeccionado de uma nação de índios bárbaros, chamados Mura, os quais andam tão insolentes que, nestes anos próximos, não somente tem morto a muitos índios remeiros das canoas [...] mas também [...] mataram e flecharam a muitos deles, sem mais causa que a sua braveza e malignidade.¹⁹

O caráter primitivo aplicado aos Mura pelo conjunto do discurso proferido no decorrer do século XVIII – quando esses índios de fato entram na historiografia escrita do período colonial – demonstra a “estratégia narrativa” de inseri-los num ambiente profundamente hostil, nocivo e, sobretudo, escuro (“pélago das trevas”²⁰, “inculta brenha”²¹, “negra gruta”²²), onde só lhes resta a prática do mal. Sendo assim, na opinião de Marta Rosa Amoroso, tal estratégia seria o fundamento de um “processo de diabolização” dos índios Mura, que “percorrerá todo o período colonial, constituindo [...] o principal argumento justificador das medidas normatizadoras das autoridades coloniais e da Igreja, e também da ação da Inquisição no Brasil.”²³

Como vimos no capítulo anterior deste trabalho, pode-se estabelecer íntima relação do livro de *Gênesis* com o poema de Wilkens, sintetizada na estrofe 20 do canto

II:

Aquele que da queda e do perigo
Do abismo me livrou, precipitando
Soberbos ramos desse tronco antigo,
Que ao mais alto igualar se ia jactando;
Aquele Onipotente, que contigo,
Com todos, tão piedoso se ostentando,

navegantes.” Outro relato, agora do frei João de S. José (*in Viagem e visita do sertão em o bispado de Grão-Pará em 1762 e 1763*, p. 188), informa que “o Mura matou onze [índios] Ariquenas, cuja carne moqueada estava por modos de presuntos uma, outra a cozer.” Note-se que aqui o frei sugere a prática de canibalismo por parte dos Mura, o que seria rechaçada pela grande maioria dos relatos sobre tais índios, inclusive pelo próprio texto de *Muhuraida* (WILKENS, 1993, p. 105), que registra em nota: “pois não sendo antropófagos, [o Mura] só se emprega em matar e roubar.”

¹⁹ Documento 01, certidão do padre José de Souza, *in* CEDEAM, 1986, p. 9.

²⁰ WILKENS, 1993, p. 99.

²¹ *Idem*, p. 103.

²² *Idem*, p. 105. As imagens escurecidas relacionadas aos Mura encontram-se sintetizadas no seguinte trecho do poema (p. 111): “Do inverno a longa noite e tenebrosa/ Em nuvem densa envolta, que ameaça,/ Além da obscuridade, ser chuvosa.”

²³ AMOROSO, 1991, p. 13.

O céu, a terra, as aves, feras, tudo
Criou; dá vida ao morto, a fala ao mudo.²⁴

Semelhante à trajetória de um Adão genesíaco – que se aproxima do pecado pela desobediência às ordens divinas na mesma proporção em que se afasta de Deus –, o Mura do poema de Wilkens é construído como tendo caído em desgraça pela série infundável de atentados cometidos contra a vida de viajantes brancos e índios de outras nações, que porventura tivessem penetrado o território ocupado pelos “gentios de corso”. Assim,

Nas densas trevas da gentildade,
Sem templo, culto ou rito permanente²⁵,
Parece, da noção da divindade,
Vivem

os Mura, no início de *Muhuraida*, ocupados, segundo o narrador, somente em ações bárbaras e cruéis.

Completando o panorama edênico de que se reveste o texto de Wilkens, a descrição do espaço físico ocupado pelos Mura –

Entre os frondosos ramos, que bordando
As altas margens vão, de esmalte raro
Servindo estão mil rios, tributando
Correntes argentinas, que no avaro
Seio recolhe o Amazonas, quando
Descendo vem soberbo, sem reparo,
A terra, os arvoredos arrastando
Para no mar os ir precipitando²⁶ –

²⁴ WILKENS, 1993, p. 119.

²⁵ Esse verso de *Muhuraida* evoca diretamente o verso basiliano: “Sem disciplina, sem valor, sem armas”, presente em *O Uruguay* (GAMA, 1995, p. 13) – ambos caudatários da famosa idéia que considerava os gentios americanos como seres desprovidos, tanto de História quanto de legislação, tanto de política quanto de religião. Ao tratar do “caráter espiritual” dos índios tapuias dos sertões amazônicos, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira cita o padre Jamin – autor dos *Pensamentos teológicos* –, o qual sentenciava que “os selvagens estúpidos do Novo Mundo [...] andam errantes pelos montes, *sem lei, sem culto, sem templos e sem sacrifícios* [grifo nosso]” (cf. FERRÃO, SOARES [orgs.], 2003, vol. III, p. 39).

²⁶ WILKENS, 1993, p. 101.

é elaborada como um eco do próprio jardim do Éden, com “toda sorte de árvores agradáveis à vista e boas para alimento”²⁷, e banhado por um rio do qual saíam quatro afluentes²⁸, sendo que o primeiro continha ouro em sua composição.

Vivendo na escuridão dos bosques – mais que uma imagem geográfico-descritiva, uma metáfora cristã da ausência de Deus –, os Mura encarnavam a barbárie e representavam uma forte barreira à chegada da civilização na região do rio Madeira, pois a extensão de seu território coincidia com o espaço de extração das chamadas drogas do sertão – atividade sensivelmente prejudicada pela repulsa daqueles índios aos que se aventurassem na região. Tal situação é apresentada na seguinte estrofe de *Muhuraida*:

Compete o cabedal do novo oceano
Com as produções da terra, preciosas,
Servindo à ambição de útil engano,
Valor e variedades prodigiosas,
Úteis à sociedade e trato humano,
A não serem colheitas perigosas,
Que a liberdade e vida tem custado
A muitos que as haviam freqüentado.²⁹

No contexto da colonização amazônica, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*, de João Lúcio D’Azevedo³⁰, servem de exemplo à idéia corrente no século XVIII, que tratava os Mura como a encarnação mais acabada do Mal, no contexto da colonização amazônica:

Algumas [tribos errantes] [...] eram ferozes e irredutíveis, como as dos *muras*, que nem poupavam os seus congêneres, chacinando-os durante as viagens e nas povoações, e contribuindo, pela sua parte, nesses assaltos, como agressores ou vítimas, para completarem a aniquilação da raça.³¹

²⁷ *Gênesis* 2:9, in *BÍBLIA Sagrada*, 1993, p. 4.

²⁸ *Id. ibid.*

²⁹ WILKENS, 1993, p. 103. Em *Caramuru* (DURÃO, 1957, p. 42), há um trecho que dialoga com a estrofe citada de Wilkens: “Sem que o apeteça a gente nada avara,/ Ouro e prata, que a inveja não lhe atiça,/ Nação feliz, que ignora o que é cobiça!”

³⁰ D’AZEVEDO, 1999.

³¹ *Idem*, p. 314.

Apesar da dubiedade do texto acima – quando a expressão “agressores ou vítimas” tenta minimizar as ações bárbaras cometidas pelos Mura –, o que chama a atenção do leitor é a maneira como o índio é apresentado: a população Mura é errante, feroz, irredutível e impiedosa, além de homicida e salteadora, como os corsários europeus que se notabilizaram por suas ações de seqüestro e saque de riquezas alheias.³² Assim, a maldade passava a fazer parte da natureza mura, o que seria aproveitado por algumas ordens religiosas para justificar a redução daqueles índios por meio de métodos “brandos” ou, em último caso, “fortes”, como seria o caso das guerras justas.

Essa visão da maldade advém da perspectiva agostiniana do “mal”, que surge do conceito de “vontade má” e parte do princípio de que o mal consiste na total ausência de ser. Assim sendo, Santo Agostinho apresenta duas questões fundamentais em sua investigação sobre a origem do mal:

- a) se Deus criou todas as coisas, e se Ele é plenamente bom – sendo essas coisas criadas perfeitamente boas –, de onde vem e como surge o mal?³³
- b) sendo Deus Todo-Poderoso, por que Ele não eliminou qualquer resquício de maldade que pudesse existir na matéria da criação?³⁴

A partir desses pontos, Santo Agostinho conclui que “as coisas que se corrompem são privadas de *algum bem*”³⁵, mas não de *todo o bem* [grifo nosso], pois se assim o fossem, as coisas (matéria humana, substância) deixariam de existir, já que o mal configura-se como ausência de ser. Nesse caso, reforça-se a idéia que vincula o *bem* à mera existência do ser, pois a simples condição de criatura de Deus já lhe garante ser

³² Os Mura foram descritos, entre outros epítetos negativos, como “gentio de corso” – conforme mostra o título de um trabalho de Marta Rosa Amoroso (*Corsários no caminho fluvial*) –, porém há que se demarcar uma certa impropriedade nessa expressão, pois a rigor o “corsário” agia exclusivamente sob licença governamental, atacando navios estrangeiros. Assim, melhor seria tratar os Mura como “piratas”, que era uma espécie de navegador *outsider* agindo por conta própria, isto é, sem qualquer documento ou carta-patente de corso. No decorrer de nosso trabalho, no entanto, iremos continuar identificando os referidos índios como “gentio de corso”, conforme toda a literatura dos séculos XVIII e XIX.

³³ SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 177.

³⁴ *Id. ibid.*

³⁵ *Idem*, p. 187 [grifo do autor].

possuidor de bondade. E se a idéia agostiniana determina que “todas as coisas que existem são boas – e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem”³⁶ –, então os índios Mura (ladrões, traidores, torturadores cruéis, homicidas) não poderiam ser dotados de existência, sendo portanto um *não-ser* digno de ser eliminado da face da terra.

Por outro lado, as ações violentas dos Mura encontram abrigo no pensamento de Nietzsche que, afastando-se da visão agostiniana sobre o mal, busca na “moral” um sentido que vai além da ética, abrangendo a condição humana em seu conjunto de ações e pensamentos. Dessa maneira, a moral investigada por Nietzsche só poderia ser alcançada pelo temor ao próximo, não pelo amor ao próximo, o que abre espaço para o surgimento dos “rebanhos de homens”³⁷ (tribos, Estados, Igrejas), que se sustentariam pela coerção. Tais agrupamentos podem ser localizados no contexto histórico da colonização amazônica do século XVIII.

Apropriação, ofensa, sujeição do mais fraco pelo mais forte (do Mal pelo Bem), opressão, exploração – a moral nietzschiana é responsável pela elaboração de uma crítica à vida ocidental marcada pela violência, “uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida.”³⁸ Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que a “maldade não tem como finalidade o sofrimento do outro em si, mas o nosso próprio gozo, por exemplo, como sentimento de vingança ou como excitação nervosa mais intensa.”³⁹ Com esse apontamento, pode-se estabelecer – para os conflitos envolvendo os Mura e relatados pela narrativa dos séculos XVIII e XIX nos “sertões” amazônicos – uma certa ligação entre violência e vingança, em que o sentido desta última surge como retribuição e permuta, envolvendo vítima e algoz. Nietzsche,

³⁶ *Idem*, p. 190.

³⁷ NIETZSCHE, 1992, p. 97.

³⁸ *Idem*, p. 171.

³⁹ NIETZSCHE, 1997, p. 106.

portanto, consegue mostrar que “a vingança” – enquanto via de mão dupla – “pertence ao domínio da justiça”⁴⁰, o que justificaria ou ao menos explicaria tanto as ações “bárbaras” dos Mura quanto as guerras contra aqueles índios, praticadas com a força militar pública ou particular.

Como síntese do Paraíso Perdido, desejo medieval da cultura judaico-cristã, a “América ocultava ouro e outros minerais preciosos, mas era também o continente habitado por humanos que o demônio acorrentara a cultos selvagens, que devoravam carne humana como as feras e praticavam a sodomia”⁴¹ – pensamento que encontra no padre Manuel da Nóbrega um certo interlocutor:

A lei [...] é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se [...] tirar-lhes os feiticeiros [...] fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte [...] tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem.⁴²

Ao citar o discurso de Nóbrega, João Adolfo Hansen, em “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”, pinça uma importante e influente peça da grande ópera montada para apresentar o nativo americano como um ser demonizado, ou um não-ser, como queria Santo Agostinho. Ostentando uma classificação estranha, mas ainda reconhecível em seu caráter geral desde a Idade Média pelo discurso cristão europeu, “o índio [passa à condição de] um ser do inferno verde, uma besta mista, heteroclítica, em cuja monstruosidade também se pode ler, pelo avesso, o recalcado das

⁴⁰ NIETZSCHE, 1992, p. 94.

⁴¹ SUBIRATS, *in* NOVAES (org.), 1998, p. 335-6.

⁴² NÓBREGA, 1558, *in* LEITE (org.), 1954, p. 450, *apud* HANSEN, *in* NOVAES (org.), 1998, p. 347. No mesmo texto, João Adolfo Hansen (*in* NOVAES [org.], 1998, p. 362) cita nova passagem do padre Nóbrega, o qual considerava o gentio como “gente sem juízo e sempre inclinada ao mal.” Mais adiante, Hansen (p. 368) aponta: “A idéia de que a salvação da alma é o que vale essencialmente na vida humana faz com que o cativo também seja entendido como a condição necessária para a liberdade do selvagem, definindo-se ‘liberdade’ [...] como a reta escolhida do Bem [Deus] que conduz à salvação. De modo complementar [...] o índio que vive a liberdade natural do mato permanece cativo das abominações e tem a alma condenada ao inferno, por isso se pode caçá-lo.”

fobias do observador”⁴³, conforme anota Hansen em sua análise do período colonial brasileiro.

Como escreve Celso Nascimento, no artigo “Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens”, se “a Europa é o reino de Deus, da civilização, é possível pensar que a natureza foi abandonada e possuída pelo Demônio. Portanto, cumpre expulsá-lo, tomar posse da natureza e civilizá-la, torná-la divina.”⁴⁴ Nesse caso, expulsar o Demônio do espaço natural e do corpo do índio, apossar-se desse espaço e civilizá-lo pelo trabalho gerador de bens significa também, no âmbito ideológico, criar uma nação via narração épica de fatos históricos, como se propõe *Muhuraida*, segundo se lê já na dedicatória a João Pereira Caldas: “Só o amor patriótico e de bem público inspirar-me podiam este pensamento [do tema do poema], tão alheio do meu destino, presente.”⁴⁵

Citado como fera, polígamo, cruel, nômade, idólatra e, antes de tudo, emissário demoníaco, quando não encarna o próprio Satanás descrito na *Bíblia*, o gentio americano incorpora todos os pecados do mundo, afasta-se de Deus e constitui, portanto, o Mal que mora na selva. E se a presença de Deus (Bem) – “o fundamento metafísico do direito, da política e da ética”⁴⁶ – pode ser considerada, conforme a legislação colonial, como o primeiro pressuposto doutrinário da guerra justa, a ausência de Deus (Mal) consiste num pressuposto conseqüente que reforça a política de extermínio do “mau selvagem”. Dessa forma, a

carência do Bem católico que é produzida quando a perspectiva da verdade cristã constitui uma alma para o indígena que é classificado, no ato, como “animal”, “gentio”, “selvagem” e “bárbaro”, é simultaneamente suplementada por duas espécies básicas e

⁴³ HANSEN, in NOVAES (org.), 1998, p. 347. Sobre a questão da formação de uma identidade ameríndia pelo europeu, Lúcia Pedras (1998, p. 11) observa que a “identidade do ‘outro’ é formada através de estereótipos que lhe são fornecidos pela metrópole que, por sua vez, também os cria para si própria.” Tal pensamento poderia, do ponto de vista do colonizador, justificar a conquista europeia da América por entender que o “outro” é sempre privado de história.

⁴⁴ NASCIMENTO, in WRIGHT (org.), 1999, p. 494.

⁴⁵ WILKENS, 1993, p. 89.

⁴⁶ HANSEN, in NOVAES (org.), 1998, p. 348.

[...] complementares de intervenção. [...] [A] intervenção dos que afirmam que o indígena é um “cão” ou um “porco” bestial, bárbaro e “escravo por natureza”, e a intervenção dos que afirmam que é “humano”, mas selvagem, e que deve ser salvo para Deus por meio da verdadeira fé, que o integra como subordinado, escravo ou plebeu.⁴⁷

A partir da idéia de Bem e Mal, ou seja, da presença ou ausência de Deus, no contexto colonial português da Amazônia do século XVIII, o índio de *Muhuraida* passa da condição animalesca (nos dois primeiros cantos, até a entrada do Mura Celeste) para a humana (do canto IV até o final). Operando-se uma mudança significativa na apresentação do dito gentio, o Mura passa de um animal vivendo em total liberdade para um ser humano “reduzido” sob o comando da administração branca. Nos dois casos, o Mura nunca deixa de ser o temido “gentio”, nem mesmo quando oferece seus filhos ao batismo, pois naquele momento, em meio à alegria geral pela conversão em massa dos índios, o narrador do poema deixa escapar momentos de desconfiança que se mesclavam com uma “futura esperança”⁴⁸ da real reconciliação com aqueles bárbaros.

No final do poema de Wilkens, tão importante como a redução mura seria contar com o auxílio divino para a manutenção do controle de pelo menos parte daquela nação indígena:

Sobre princípios tais, tal esperança
Fundamenta a razão todo o discurso;
Em Deus se emprega toda a confiança;
Pende do Seu poder todo o recurso.⁴⁹

O recurso a Deus, muito mais que mera figura de retórica, constitui parte fundamental na formulação de *Muhuraida*, nem tanto por estar presente em todas as partes do poema, inclusive no subtítulo, na dedicatória e no prólogo, mas por ser o elemento ficcional que permite a conversão gentílica, pela ação do Mura Celeste, além

⁴⁷ *Idem*, p. 351. Sobre a “qualidade da gente” do Brasil – que não era outra senão os nativos – o padre Antonio Vieira (*apud* PÉCORA, *in* NOVAES [org.], 1992, p. 452-3) afirma que se trata da “mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo.”

⁴⁸ WILKENS, 1993, p. 167.

⁴⁹ *Idem*, p. 169.

de se constituir como uma metáfora histórica na “humanização” indígena. Nesse caso, o animal demoníaco (“lobo” ou “ave de rapina”), enfim, a “fera” diretamente inspirada pelo “Príncipe das Trevas” cede lugar a um índio “alegre” e “contente” pela proteção divina do batismo. Trata-se de uma mudança historicamente surpreendente, mas coerente com a narrativa ficcional do “triunfo da fé” exposto em *Muhuraida*, além de representar um desejo coletivo de pacificação daquela região da bacia amazônica, motivada claramente por questões político-econômicas, mas também por estratégias religiosas tão diluídas num discurso colonial que poderiam passar despercebidas no bojo da modernização amazônica.

Para marcar a importância da idéia da presença/ausência de Deus na composição do gentio Mura, a estrofe 15 (canto IV) de *Muhuraida* – que apresenta a fala persuasiva de João Batista Martel aos índios – serve para exemplificar o serviço a Deus, ao qual os índios deveriam ser submetidos, em nome do progresso civilizador:

Eia! Pois filhos meus – que assim vos chame
Não estranheis, pois vosso bem só quero –
O nosso Deus, a nossa fé se aclame;
Que Ele nos fortaleça sempre espero;
Que a Sua Graça sobre vós derrame.
Aterre-se esse monstro hediondo e fero,
Que em densas trevas, em vil cativeiro,
Vos aparta de Deus, Bem verdadeiro.⁵⁰

Marcada por vários momentos hierárquicos, a fala do colonizador João Batista Martel – tenente-coronel e primeiro comissário português na Quarta Divisão de Limites – demonstra um duplo desejo metropolitano:

a) estabelecer um domínio de fato e de direito sobre os territórios amazônicos.

Por isso, Martel chama os Mura de “filhos”, o que representaria, além de uma clara paternidade simbólica, uma situação de uso prático da terra e da gente nativas, que serviria de argumento na contestação geográfica com a Espanha;

⁵⁰ *Idem*, p. 141.

- b) retirar o Mura do âmbito do Mal e outorgar-lhe a qualidade de ser humano, distinto do “monstro hediondo e fero”. Por isso, Martel evoca o “nosso Deus [e] a nossa fé”, que deveriam libertar aqueles índios das “densas trevas [e do] vil cativo” – para aproximá-los de “Deus, Bem verdadeiro.”

Assim, o Mura sairia da condição de animal para a de humano, mas ainda seria tratado como selvagem, só que agora súdito da Coroa portuguesa, com a função de produzir bens agrícolas e contribuir para a implantação da política iluminista nos confins amazônicos.

Em *A heresia dos índios*, Ronaldo Vainfas⁵¹, ao alargar o conceito ocidental e cristão de idolatria, chega a um sentido histórico que favorece a perspectiva da resistência indígena, pois a idolatria “ultrapassa o domínio meramente religioso que o epíteto ocidental sugeria [para alcançar a] expressão da resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo.”⁵² Nesse caso, Vainfas amplia para os campos familiar, social e até militar aquilo que era considerado apenas no terreno religioso, já que a prática idólatra dos índios tratava também da defesa de suas terras ante o plano expansionista da política colonial vigente. Dessa forma,

Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destrocada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios.⁵³

No plano específico do contexto amazônico em que *Muhuraida* se insere, vale a pena rever a noção de idolatria, na perspectiva de um elemento de resistência indígena, como sugere o texto de Ronaldo Vainfas.

⁵¹ VAINFAS, 1995.

⁵² *Idem*, p. 31.

⁵³ *Id. ibid.* Antes, na página 26, Ronaldo Vainfas considera que a “diabolização conceitual das idolatrias era parte integrante [...] do corpo doutrinário e do imaginário cristão desde, pelo menos, a Idade Média.”

Partindo, pois, do pressuposto do jesuíta José de Acosta, citado por Ronaldo Vainfas, a América havia se tornado o antro onde Satã se refugiara após perder seu domínio sobre o mundo.⁵⁴ Dessa maneira, repleta de “elementos demoníacos, a noção judaico-cristã de idolatria encontraria, na América, o seu território privilegiado, orientando o registro etnográfico e as atitudes européias em face do Outro.”⁵⁵ Como consequência disso, continua o autor de *A heresia dos índios*, “a idolatria, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música...”⁵⁶ Tal idéia, alargada pelo discurso religioso, passaria a justificar guerras e ações drásticas contra os “idólatras”, assim como seria apropriada pelas narrativas políticas, administrativas e jurídicas.

Se a “descoberta das terras e povos americanos havia colocado o europeu diante do grande dilema entre reconhecer o outro [...] e afirmar o ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização”⁵⁷, nada mais natural do que ver na reconfiguração da idolatria – que deixa de ser meramente adoração e culto de ídolos, passando a assumir múltiplas formas e ações indígenas – uma maneira de definir o ameríndio em geral e o Mura em particular como seres malignos. Assim, o índio de *Muhuraida* é constituído como “mau” porque pratica a idolatria, diferindo dos interesses coloniais.

No decorrer do texto de *Muhuraida*, a noção de idolatria apresentada pelo seu autor está de acordo com a tradição cristã, que naquele momento ainda travava uma luta ideológica contra idéias pagãs ligadas ao espírito clássico. Dessa forma, a estrofe

Daqui de agudas flechas um chuveiro,
Por entre espessos ramos, despedido,

⁵⁴ *Apud* VAINFAS, 1995, p. 27.

⁵⁵ VAINFAS, 1995, p. 26.

⁵⁶ *Id. ibid.*

⁵⁷ *Idem*, p. 23.

Traspassa o navegante e o remeiro,
Ou do terror da morte possuído
O faz precipitar na onda, primeiro
Preferindo deixar tudo perdido
Que expor a amada vida à morte certa
Em ara impura, involuntária oferta⁵⁸

sugere, com a expressão “ara impura”, a prática da idolatria por parte dos Mura, que supostamente realizariam sacrifícios humanos sobre a pedra consagradora do centro do altar.

Mais adiante, lê-se:

A mesma [humanidade] foge, às vezes, consternada,
Vendo infernal abuso de impiedade,
Que até no frágil sexo exercitada
Depois da morte, extinta a crueldade,
Do modo mais sensível ultrajada,
Que aos tiranos lembrou em toda idade,
Transforma a mesma Barca de Aqueronte
Em templo de lascívia, altar e fonte.⁵⁹

Nessa passagem, além de indicar a prática idólatra por parte dos Mura – “gentio de corso” que se assemelha a Caronte, Wilkens acusa de necrofilia os índios, o que fica claro com a nota (a) ao verso “Depois da morte, extinta a crueldade”: “É bem notável como o gentio Mura barbaramente abusa das mulheres prisioneiras, e ainda depois de mortas [...] não dispensando este horroroso costume, como distintivo da nação.”⁶⁰

Mas, se o Mura torna-se um Caronte infernal, ele passa a outra esfera, de sujeito da danação alheia para objeto de sua salvação, pois será conduzido pelo heroísmo de Mathias Fernandes (o anti-Caronte). Este é acionado, a partir do canto IV, como o “guia honrado” dos Mura, que avança pelos rios amazônicos e mostra os gentios como agora bem intencionados à pacificação e à conseqüente conversão cristã, o que vale dizer “salvação” pelo batismo, conforme o último canto de *Muhuraida*. Tal condição de mudança é precedida por um movimento de “esclarecimento” (clarificação) dos

⁵⁸ WILKENS, 1993, p. 107.

⁵⁹ *Idem*, p. 109.

⁶⁰ *Id. ibid.*

obscuros Mura, conforme vimos no capítulo I (1.1) deste trabalho: “Desconhecido sendo noutras zonas,/ Passava já a ilustrar terras que Aurora/ Visita.”⁶¹

No final do poema de Wilkens, os Mura deixam de ser pagãos, passando “de repente e unanimemente [a] solicitar ansiosamente [que] se batizassem vinte inocentes muras.”⁶² Assim, o Mura maligno e idólatra fica do lado do Bem, “Persuadido/ Por Fernandes honrado, que se aparte/ Do paganismo”⁶³, trilhando o caminho da aliança com o branco. Enfim, Mathias Fernandes “De mil perigos e da idolatria/ Da escravidão o livra, felizmente,/ Do Príncipe das Trevas, tão potente.”⁶⁴ Servindo de eco à condição Mura exposta no poema de Wilkens, João Adolfo Hansen mostra que

o fato de as sociedades indígenas estarem corrompidas pelas “abominações” de costumes bárbaros e atrozes, que evidenciam a ação do diabo, impõe o dever de reduzi-las à primeira verdade perdida ou talvez esquecida, a Palavra de Deus, legitimando-se sua participação hierarquizada na divindade por meio dos sacramentos católicos, como o batismo, que a tornam visível.⁶⁵

Naturalmente distantes da “Palavra de Deus” e objeto de regeneração espiritual, o índio de *Muhuraida* constitui um desafio histórico para a prática colonialista do Setecentos. Dessa maneira, o Mura (corpo vazio de cristandade) habita os “sertões” (espaço vazio de modernidade), impondo a grande barreira do “vazio” ao colonizador, que se esforça para preencher o índio com a Graça de Deus e o interior amazônico com o fluxo comercial.

⁶¹ *Idem*, p. 143.

⁶² *Idem*, p. 167 (nota [a]).

⁶³ *Idem*, p. 135.

⁶⁴ *Idem*, p. 143.

⁶⁵ HANSEN, in NOVAES (org.), 1998, p. 353.

2.2 A guerra justa contra os Mura: barbárie e civilização na selva

Num painel que se encontra no Museu do Louvre, em Paris, há um baixo-relevo cujo tema é a conquista empreendida pelo Império Romano, realizada por meio da expansão, do combate e da exploração de outras terras, gentes e riquezas. Esse contexto expansionista se dá pelo forte aparato militar sustentado pelo tradicional e poderoso Senado, constituindo o que podemos chamar de “civilização”. Na figura, vê-se, em primeiro plano, o semblante desesperado de um guerreiro estrangeiro (“bárbaro”) erguendo uma espada na tentativa de defender sua aldeia, que aparece ao fundo representada por uma cabana de onde surgem galhos de uma árvore. Em segundo plano – que pode se transformar em primeiro plano, se considerarmos que há um combate direto encenado – está um legionário romano, impávido e seguro de sua tarefa militar, expansionista e civilizadora, usando indumentária de combate: elmo e armadura.



Baixo relevo do Fórum do imperador romano Trajano, representando a luta entre a Civilização e a Barbárie do mundo antigo (acervo do Museu do Louvre, em Paris).

O romano surge no lado esquerdo do baixo-relevo, e sua cabeça está acima da do bárbaro, exatamente no mesmo nível da cabana que aparece ao fundo. Interessante notar que não há troca de olhares entre os dois guerreiros, o que instaura no espectador a dúvida sobre se o legionário está ou não em segundo plano. Todavia, é mais importante considerar outras questões: acontece ou não a luta entre os dois soldados? O bárbaro seria mesmo um soldado, na acepção exata do termo? Ele não apresenta uma configuração bélica, a não ser pelo uso da espada. No caso do legionário romano, apesar da ausência do gládio, não deve haver dúvida alguma quanto à sua condição guerreira. O desespero lido na face do oponente do romano não seria outro dado a confirmar a improvisação bárbara quanto à guerra sistemática?

Em crônica publicada em maio de 1900, por ocasião do quarto centenário do Descobrimento do Brasil, Euclides da Cunha ergue um monumento emblemático e talvez mais utópico do que a rodovia Trans-acreana que ele (engenheiro militar) intentava construir no meio da selva. Falando sobre a celebração da primeira missa no Brasil, o texto de Euclides aponta: “O belo símbolo cristão ali ficou; e muito alto, projetando-se nos céus entre as fulgurações do Cruzeiro, braços para a Europa, era como um apelo ansioso, o primeiro reclamo da terra ainda virgem à Civilização afastada.”⁶⁶ Os “braços para a Europa” eram o desejo de um intelectual em fazer com que sua nação se reconciliasse com o modelo civilizador europeu. No contexto da passagem para o século XX, a crônica euclidiana foi mais um dos tantos ecos de progresso que se ouviu pelo Brasil desde aquele “primeiro reclamo” rumo à “Civilização”.

O que poderia tangenciar as duas imagens apresentadas até aqui – a do baixo-relevo que aborda a conquista romana sobre território estrangeiro, e a da crônica em que

⁶⁶ *Apud* HARDMAN, in NOVAES (org.), 1996, p. 290.

Euclides da Cunha remonta à celebração da primeira missa na Terra de Santa Cruz? Certamente, a expansão de uma determinada ordem plena de significado espreado-se por territórios “vazios” aproxima as duas cenas. Dentro dessa ordem significativa surgem a violência e seus múltiplos sentidos, dentre os quais enfocaremos o da “guerra justa”, que é o direito de se fazer a guerra a partir de uma ameaça declarada.

A guerra justa – que surge como teoria a partir da doutrina dos Santos Padres da Igreja Católica na Idade Média, mas que na prática já existia desde a Antigüidade – atravessa o texto de *Muhuraida* e se impõe enquanto discussão dos temas da violência e da vingança, além de trazer à baila questões que giram em torno de embates, representações e contradições entre as noções de civilização e barbárie.

De base teológica e fazendo parte das “Razões de Estado”⁶⁷, o conceito de guerra justa começa a ganhar contornos mais nítidos e sistemáticos a partir do século XVI, quando o avanço da produção capitalista européia alcança outros territórios por meio da conhecida expansão ultramarina.⁶⁸ Assim, com a colonização de territórios não-europeus (estrangeiros/estranhos⁶⁹) – com línguas, crenças, estruturas sociais e culturais distintas, porém, ao mesmo tempo considerados como territórios valiosos por seus recursos naturais e humanos –, o conflito de interesses seria um caminho previsível.

A imposição da língua do colonizador constitui uma estratégia que passa a ser utilizada como elemento político e cultural de assimilação dos povos nativos americanos pelas coroas ibéricas. Nesse contexto, Nádia Farage, em nota que cita

⁶⁷ Conforme João Adolfo Hansen, tal expressão “é usada para significar o imperativo em nome do qual, alegando o interesse público, o poder absoluto transgride o direito. Via de regra, a ação é acompanhada de três alegações ou condições: as medidas excepcionais são necessárias; um fim superior justifica os meios empregados; o segredo deve ser mantido” (cf. NOVAES [org.], 1999, p. 136).

⁶⁸ Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 245-6) observa que, por meio “de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de finalidade social para transformá-la em meio para seus próprios fins.”

⁶⁹ Lembremo-nos que a noção grega de “bárbaro” foi, por muito tempo, aplicada a povos estrangeiros, ou seja, não-nascidos na *polis*, o que já servia como uma das justificativas para se fazer a guerra e, em seguida, escravizar tais indivíduos.

trechos do “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”⁷⁰, de Mendonça Furtado, oferece-nos um reforço à idéia que liga o projeto de civilização à veiculação da língua do vencedor:

A imposição da língua aos povos conquistados era “prática observada por todas as nações polidas do mundo”, por ser “um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; tem mostrado a experiência que, ao mesmo passo que se introduz neles o uso da língua do príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe.”⁷¹

Da mesma forma que a imposição lingüística constitui uma estratégia de conquista colonial, o domínio formal do uso da língua passa a ser também um instrumento de manutenção do poder. Nesse sentido, Evando Nascimento resgata a posição do lingüista Ferdinand de Saussure, considerando que o

logocentrismo ocidental se revela um *etnocentrismo* pelo fato de considerar esse modelo [...] de escrita como o mais perfeito, uma vez que é o mais racional dentre quantos se possam encontrar no mundo. [...] Será por acaso que logo em seguida Saussure dá o exemplo da palavra *bárbaros* para marcar a perfeição da escrita grega, contrastada aos sistemas de signos dos outros povos? “Bárbaro” é o estrangeiro, o outro incapaz de corresponder aos valores de nossa própria cultura.⁷²

Na verdade, as relações entre guerra justa/ civilização e barbárie consistem num imbricado sistema de correspondências, pois o império português, por exemplo, quando precisou expulsar de seu território os muçulmanos tidos como “infiéis”, não hesitou em adotar a prática da guerra justa como ideologia de Estado. Considerando a si mesmos como uma sociedade civilizada (moderna) e aos outros (os mouros) como atrasados e

⁷⁰ Com o objetivo de submeter os índios à política colonial da Coroa portuguesa, o “Diretório” – que vigorou durante a segunda metade do século XVIII (1757-98) – continha em seu aspecto ideológico um teor libertário, de cunho discursivo-idealista, porém com uma prática colonialista, pois cada aldeamento indígena deveria ser comandado por um “diretor”, como era o caso de Mathias Fernandes, citado no poema *Muhuraida*.

⁷¹ FARAGE, 1991, p. 178. No artigo “Palavras canibais”, Antonio Risério faz uma importante consideração quanto ao valor da língua entre os índios Araweté, para os quais “a língua que eles falam é especial. Trata-se da ‘boca correta ou hábil’, contraposta à ‘boca travada ou misturada’ dos demais índios e dos brancos. [...] Lembra a antiga ideologia lingüística grega, agrupando os que não tinham o grego como língua materna sob o rótulo geral de *barbaroi*: indivíduos cuja fala, ininteligível, soava algo assim como bar-bar-bar [...]. Mas com uma diferença: para os gregos, os bárbaros eram, além de incompreensíveis, inferiores; para os arawetés, são *awi* – ‘inimigos’ ” (cf. *Revista USP*, nº 13, 1992, p. 29).

⁷² *Idem*, p. 136.

bárbaros, a Coroa lusitana usava a cristianização e a conquista como duas estratégias distintas, porém complementares, de servir tanto a Deus como ao Rei. Esse é o contexto geral em que se insere a inculta e nova América – imenso território “infestado” de índios bárbaros, sem fé, sem lei, sem rei, mas de fato fruto de uma “invenção” eurocêntrica cujo “significado imposto pelo europeu à América deriva da força da violência da conquista.”⁷³

De acordo com o *Tractado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, de Ginés de Sepúlveda⁷⁴, o simples fato de os ameríndios desconhecerem a figura de Cristo, e conseqüentemente sua palavra exposta na *Bíblia*, configuraria a ilegitimidade das formas de governo gentílicas, além de justificar a ofensiva militar colonial contra eles. Nesse caso, conclui Sepúlveda, os “índios não poderiam viver uma vida de ‘genuína liberdade política e dignidade humana’ por não terem a verdadeira religião revelada.”⁷⁵

Se, de um lado, existe a demanda de que os valores civilizados devem prevalecer, de outro, essa idéia hegemônica e excludente só ocorre pela violência da guerra que a civilização impõe à barbárie. Mas a violência – se utilizarmos os próprios critérios defendidos pela posição dualista – está mais para uma atitude bárbara do que para a vida civilizada. E para tentar encobrir essa relação problemática e subjetiva, cria-se a teoria da guerra “justa” que deve estar sempre do lado civilizado(r), em função de um processo de “libertação” do outro, que padece do atraso e de todas as suas conseqüências em virtude de sua condição bárbara.

⁷³ SANTIAGO, 1989. p. 204. Em outro texto, “Navegar é preciso, viver”, Silviano Santiago – tratando da questão da linguagem e seu poder de legitimação no Ocidente – escreve: “Compete ao rei e ao papa dar-lhe [ao ‘homem selvagem’ descrito na *Carta* de Pero Vaz de Caminha] significado, fazê-lo entrar numa língua cristã, numa teia de significados que determinam inapelavelmente o seu nome e destino histórico. O corpo significante do indígena, para ter nome, requer as benesses de uma língua cristã, requer a presença do representante de Deus na Terra escolhido pelo rei, requer a cerimônia do batismo cristão” (cf. NOVAES [org.], 1996, p. 471).

⁷⁴ SEPÚLVEDA, 1987, *apud* HANSEN (in NOVAES [org.], 1999, p. 149).

⁷⁵ *Id. ibid.*

Subjetivo, hegemônico, dualista e excludente, o processo de colonização na América, que também pode ser lido como uma história de exploração, escravidão, despojo, injustiça e genocídio, nunca deixa de ser hierárquico e pedagógico.⁷⁶ A colonização cria, por meio da ordem, uma representação hegemônica da nação que deve prevalecer, de preferência, via imagem homogeneizante. Exemplo disso é a citação de uma das versões do encontro entre o clérigo Vicente de Valverde com o chefe inca Atahualpa, o que daria origem ao conhecido e emblemático “Diálogo de Cajamarca”, lugar que se tornaria o grande teatro do massacre dos Inca, em 1532:

E logo chegou o bispo dom Vicente de Valverde com um Breviário na mão, e lhe disse como um Deus em Trindade havia criado o céu e a Terra e tudo quanto havia nela, e feito Adão, que foi o primeiro homem da terra, tirando sua mulher Eva de sua costela, de onde todos fomos engendrados, e como por desobediência destes nossos primeiros pais, caímos todos em pecado, e não alcançávamos graça para ver a Deus nem para ir ao céu, até que Cristo, nosso Redentor, veio a nascer de uma virgem para salvarmos, e para esse efeito recebeu morte, paixão; e depois de morto, ressuscitou glorificado, e esteve no mundo um pouco de tempo, até que subiu ao céu, deixando no mundo, em seu lugar, a São Pedro e seus sucessores, que residiam em Roma, aos quais os cristãos chamavam papas, e estes haviam repartido as terras de todo o mundo entre os príncipes e reis cristãos, dando a cada um cargo da conquista, e que aquela província sua havia repartido a sua majestade o imperador e rei dom Carlos, nosso senhor, e sua majestade havia enviado em seu lugar o governador dom Francisco Pizarro, da parte de Deus e sua, tudo aquilo que lhe havia dito: que se ele quisesse crê-lo, como o fazia a maior parte da cristandade, ele o defenderia e ampararia, mantendo em paz e justiça a terra, e guardando-lhes suas liberdades, como costumava fazer a outros reis e senhores que sem risco de guerra se lhe sujeitavam; e que se fizesse o contrário, o governador lhe daria crua guerra a fogo e sangue, com a lança na mão.⁷⁷

É fácil estabelecer uma hierarquia de poderes: Deus em Trindade – São Pedro – Adão/Eva – rei dom Carlos – gov. Francisco Pizarro – gentios; todos guardados sob o manto unificador da Cristandade. Difícil, no entanto, é convencer o “bárbaro” Atahualpa a aceitar essa nova realidade, já que ele se irrita ao perceber que seu povo na

⁷⁶ O termo “pedagógico” é aqui utilizado no mesmo sentido apresentado por Homi Bhabha (2003, p. 207), que lhe imprime o significado da autoridade narrativa, da tradição de um povo, da “temporalidade continuísta, cumulativa” e homogênea de identidades essencialistas. Ao lado do conceito de “pedagógico”, Bhabha (p. 207) insere o de “performativo”, que completa seu discurso teórico com a idéia das contra-narrativas que intervêm na tradição por intermédio de uma “estratégia repetitiva [e] recorrente”, situada num entre-lugar (“interstício”).

⁷⁷ ZARATE, s.d., p. 58-9, *apud* CORNEJO POLAR, 2000, p. 225. O episódio de Cajamarca possui muitos relatos escritos, além de outras versões que não se expressam pela letra, mas por meio de danças rituais ou performático-teatrais, o que revela diversas versões da morte do chefe Inca, revelando aí também o surgimento de sujeitos plurais. Dessa forma, os textos escritos sobre o “diálogo” de Cajamarca – normalmente as versões oficiais – constantemente são contraditos ou problematizados pelos *wanka*, espécie de tragédias encenadas pelos descendentes dos Inca.

verdade estaria abrindo mão de sua liberdade em função de uma obediência à fé cristã que, naquelas circunstâncias, não lhe fazia sentido, afinal aquele índio seria obrigado a ouvir a “voz de Deus” saída diretamente daquele livro sagrado.⁷⁸ Daí o conflito do qual saem vencedores os espanhóis, menos pelo discurso – em que pesem as ameaças de uma “guerra crua a fogo e sangue”, forte indicativo da guerra justa – e mais pelas ações bélicas pois, ao final do “diálogo” entre Valverde e Atahualpa, este e seus seguidores são executados pelas tropas de Pizarro sob a acusação de heresia.

Na história da conquista da América pelas forças européias, parece haver uma tópica do “ferro”, cujo símbolo representa a ocupação, o povoamento e a exploração dos territórios hostis pelo poder das armas. Tal imagem ganha contornos mais nítidos quando entra em cena uma lenda na qual homens brancos, oriundos do outro lado do mar, chegariam à América e exterminariam, com o uso de armas fabricadas à base de ferro, as raças americanas e toda a sua linguagem.⁷⁹

Do “ferro” das armas européias como símbolo da presença forasteira em território americano (séculos XV-XVIII), à “ferrovia” como instrumento do progresso modernizador dos “vazios” improdutivos (séculos XIX-XX), a ocupação e a civilização

⁷⁸ Tratando da inserção da *Bíblia* na Índia colonial do século XIX, Bhabha (2003, p. 150) escreve o que poderia muito bem servir à realidade mostrada pelo “diálogo de Cajamarca”: “A descoberta do livro é, ao mesmo tempo, um momento de originalidade e autoridade. É ainda um processo de deslocamento que, paradoxalmente, torna a presença do livro milagrosa, a ponto de ser repetida, traduzida, deturpada, deslocada.” E, a seguir, o mesmo autor (p. 153) conclui que a “descoberta do livro instala o signo da representação apropriada: a palavra de Deus, verdade, arte, cria as condições para um início, uma prática da história e da narrativa.”

⁷⁹ Essa tópica do “ferro” está presente em algumas narrativas latino-americanas, como no romance *El país de la selva* (ROJAS, 1946, p. 27) – em que se observam “*seres extraordinarios, fuertes y bellos como los dioses rubios, algunos de ellos como el divino de Sol*” – ou no filme *Fitzcarraldo* (HERZOG, 1982), numa cena em que alguns índios Javari vêem os homens brancos como os deuses que teriam vindo para punir os índios. Da perspectiva antropológica, Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 202), citando o relato de André Thevet – que fala sobre a assimilação mítico-heróica que os Tupinambá fizeram dos europeus – escreve: “Thevet sugere mais diretamente que a assimilação dos europeus aos *karaiba* míticos encontrava-se pré-formada na religião tupinambá; o esperto frade parece ter sido o primeiro a perceber a generalidade da associação ameríndia entre a chegada dos brancos e a volta de heróis míticos ou divindades: “[...] muito tempo antes que nós chegássemos, seu espírito já lhes havia predito nossa vinda: e sei disso não apenas por eles mesmos, mas por vários cristãos portugueses aprisionados por esse povo bárbaro. E o mesmo foi dito aos primeiros espanhóis que descobriram o Peru e o México.” Em *O Uruguay* (GAMA, 1995, p. 45), o narrador prenuncia a vitória ibérica contra os índios Guarani da seguinte maneira: “Pende/ O ferro vencedor sobre os vencidos.”

dos “desertos” geográficos e ideológicos sempre foi uma questão problemática para o colonizador. O homem europeu passa a ser um arauto do progresso, no início da Conquista, e aquele que reflete sobre os esforços históricos empreendidos em nome da modernidade. Tal é a condição do narrador de *El país de la selva* – que diz: “*Venían de lejos locomotoras potentes que perforaban la sombra devorando distancias*”⁸⁰ – e da consideração crítica de Joaquim Norberto, que afirma:

Por toda a parte o fio elétrico levará a palavra dos conquistadores à extremidade de seu solo, e o trilho de ferro percorrido pelo cavalo dinâmico, ou o listão de fumo do pirógrafo, serpeando sobre seus rios, lhes anunciarão a presença da civilização, que tudo invadindo, destruirá, aniquilará para sempre, a sua nacionalidade!⁸¹

Tratam-se de idéias que, ao se juntarem à observação de Eduardo Subirats – que diz: “Hoje, o saldo dessa história feita de genocídios é quase sempre o remorso acompanhado de uma bela, mas inofensiva indignação moral”⁸² – reforçam uma espécie de “remorso inofensivo” ante o desaparecimento de centenas de culturas indígenas. É o que faz o narrador de *El país de la selva*, que abre espaço para uma descrição do selvagem, que se quer também exaltado e grandioso, como se a Conquista precisasse da resistência ferrenha dos índios para se auto-afirmar e justificar seus próprios atos genocidas, valorizando enfim todo o processo civilizador com sua carga de violência sustentada pelo discurso do vencedor.

Dessa perspectiva devem ser entendidas as descrições fabulosas dos índios Jurí, revestidos de um caráter simbólico sempre vinculado a elementos da natureza, como água, árvore, flor, lhama, felinos. Assim também se compreende a inserção da figura de Zupay no final do romance de Ricardo Rojas, representando as forças malignas, sombrias e catastróficas, não apenas para a cultura inca, mas também para os próprios exploradores espanhóis, que se apropriam desse elemento mitológico a fim de reforçar o

⁸⁰ ROJAS, 1946, p. 195.

⁸¹ SILVA, 2001, p. 206.

⁸² SUBIRATS, in NOVAES (org.), 1998, p. 348.

discurso das luzes na luta contra as trevas. Tal pensamento deve ser relacionado a uma questão bíblica, em que o combate primordial entre Luz e Trevas é representativo da luta entre as forças do Bem e do Mal.⁸³

Se, como decretou Antonio de Nebrija, “*siempre la lengua fue compañera del imperio*”⁸⁴, seria então bastante natural que os relatos brancos sobre a língua mura tomassem como ponto de partida o princípio da incompreensão para caracterizá-la como “bárbara”, conforme sugere esse trecho de Nunes Pereira:

Além de sua *gíria*, assaz nasal, têm os *Muras* outro modo de exprimir-se mui particular, inteiramente gutural, de que se servem quando diante de alguém querem falar reservadamente; e exprimem-se ainda por uma gaita, pela qual transmitem comunicações a grandes distâncias.⁸⁵

Ao mesmo tempo em que sua sonoridade “inteiramente gutural” a faz se aproximar de línguas “bárbaras”, do ponto de vista do observador branco, a língua mura mantinha um certo “segredo” que era da ordem do “intraduzível”, constituindo-se como algo impenetrável para a lógica do colonizador, por conta do mesmo motivo pelo qual a dita língua fora considerada “bárbara”: seu som “inteiramente gutural”.

Pelo viés colonizador, europeu e vencedor, o que prevalece, no entanto, é a noção de “bárbaro” que se atrela à impossibilidade de uma fala que não pode ser compreendida por quem detém o poder do discurso histórico. Dessa perspectiva, o

⁸³ O narrador de Rojas (1946, p. 129-30) refere-se da seguinte maneira a Zupay: “*es [...] la síntesis admirable del oscuro proceso y la encarnación más potente del misterio selvático. Zupay es el Diablo [...] el Rey de las sombras. En su estado primordial es un genio latente y maligno; es el origen de todo lo adverso que aflige a los hombres y el enemigo de Nuestro Señor. Puede estar en el agua, en el fuego, en la atmosfera; y sabe [...] dirigir estos elementos para sembrar en la selva pestes, inundaciones, sequías y catástrofes, aun cuando tales flagelos [...] suelen venir también de Dios...*”

⁸⁴ NEBRIJA, 1991, p. 8, *apud* GONZALEZ, 1993, p. 11. Na mesma página, Gonzalez continua citando o trecho de Nebrija, que complementa: “*despues que Vuestra Alteza metiese debaxo de su iugo muchos pueblos barbaros y naciones de peregrinas lenguas i con el vencimiento aquellos ternian necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido i con ellas nuestra lengua.*”

⁸⁵ PEREIRA, 1954, p. 101.

navegador Cristóvão Colombo diz o seguinte: “Se Deus assim o quiser, no momento da partida levarei seis deles [gentios] a Vossas Altezas, para que aprendam a falar.”⁸⁶

Tida como uma “gíria de ladrões, volúvel e sem base gramatical”⁸⁷, ou descrita como linguagem “própria de homens traiçoeiros”⁸⁸, a língua mura assustava os portugueses por algumas de suas particularidades, como a nasalidade acentuada e a profusão de sibilantes (“assobios”). No século XVIII, esses traços fonológicos fugiam do comum por não fazerem parte do tronco tupi-guarani como “língua geral” e assustavam os portugueses pela nasalidade acentuada convivendo com a presença marcante de sibilantes. Tratava-se, mais uma vez, de um elemento estranho a ser combatido, transformado em algo “reconhecível” ou, em última instância, eliminado como parte de um processo civilizador, que incluía a prática da “guerra justa”, a qual pode ser considerada uma ação de “limpeza étnica” na região amazônica.⁸⁹

Eis o espaço vazio do atraso pré-moderno, que precisa ser preenchido pela inscrição do europeu, arauto da civilização, o qual, para Flora Süssekind, deve implementar uma política de mudança de um estado de “pura natureza” para uma

⁸⁶ *Apud* TODOROV, 1988, p. 30. Mais adiante (p. 73-4), Tzvetan Todorov retomaria a mesma questão, considerando o seguinte: “A primeira reação, espontânea, em relação ao estrangeiro é imaginá-lo inferior, porque diferente de nós [...] se não fala a nossa língua, é porque não fala língua nenhuma, não sabe falar [...]. Assim, os eslavos da Europa chamam o alemão vizinho de *nemec*, o mudo; os maias do Yucatán chamam os invasores toltecas de *numob*, os mudos, e os maias cakchiquel se referem aos maias mam como ‘gagos’ ou ‘mudos’. Os próprios astecas chamam os povos ao sul de Vera Cruz de nonoualca, os mudos, e os que não falam o nahuatl de *tenime*, os bárbaros, ou *popoloca*, selvagens.”

⁸⁷ MARTIUS, 1863, p. XI, *apud* ATHILA, 1998, p. 192.

⁸⁸ RODRIGUES, 1875, p. 25, *apud* ATHILA, 1998, p. 191.

⁸⁹ Com relação à diversidade das línguas indígenas detectadas pelo colonizador no interior da Amazônia colonial, o padre Antonio Vieira (1990, p. 134) aplica a lógica da confusão babélica, ao escrever: “Pela variedade das línguas, houve quem chamou o rio das Amazonas de rio Babel; mas vem-lhe tão curto o nome de Babel como de rio. Vem-lhe tão curto o nome de rio, porque verdadeiramente é um mar doce, maior que o mar Mediterrâneo no comprimento e na boca. [...] Vem também curto, ao Grão-Pará o nome de Babel, porque na torre de Babel [...] houve somente setenta e duas línguas, e as que se falam no rio das Amazonas são tantas e tão diversas que se lhes não sabe o nome nem o número.” Curiosamente, o relato de Alexandre Rodrigues Ferreira (*in* FERRÃO, SOARES [orgs.], 2003, vol. III, p. 46) mostra o estranhamento da língua tupi para os tapuias: “Nelas [regras oriundas das observações do jesuíta Luís Figueira, autor da *Arte de gramática da língua portuguesa*, de 1687] se pode ver o que então era esta língua [tupi], hoje em dia tão viciada que nem os tapuias mesmos a entendem, conforme tenho experimentado.” Tal fato se explica pela diferença do tronco lingüístico, entre os registros tupis e os tapuias – informações que escapavam ao entendimento do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira à época.

condição de cultura civilizada.⁹⁰ Novamente impõe-se uma dicotomia que, antes de ser especificamente geográfica (espaço moderno *versus* espaço arcaico), é marcadamente ideológica, no sentido de orbitar entre o *bem* e o *mal*. Nesse caso, Nietzsche aponta “o *pathos* da nobreza e da distância” como “a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’.”⁹¹ Afinal, são os “bons”, superiores e poderosos em razão e pensamento, que estabelecem a virtude de suas idéias, seus atos e suas palavras, assim como eles mesmos se consideram civilizados e aptos a guerrear contra os “maus” bárbaros, sempre que se sentirem ameaçados por esses.

Se Ernest Renan defende a idéia de que a construção de uma nação coesa deve passar pela assimilação das diferenças, que se dá através do esquecimento e até mesmo do “erro histórico”⁹², é porque ele certamente sabia, como Nietzsche, que “nunca nada se passou sem sangue, martírio, sacrifício, quando o homem achou necessário se fazer uma memória.”⁹³ Não há como não se instalar a experiência do conflito, onde as formas tradicionais de legitimação da cultura letrada ocidental entram em fricção com o conflito bélico para a criação de tal legitimação.

E, para fazer uma revisão histórico-crítica dessas relações culturais, talvez valha a pena pensar a *tradição*, não somente como acúmulo de conhecimento, mas também atuando como encenação de uma perda que se configura por meio do rastro, do vestígio, da ruína, na formulação de uma tradição imaginada pela ficção. Assim, a literatura, mesmo como expressão de uma tradição cultural letrada, pode ser recortada por várias

⁹⁰ SÜSSEKIND, 1990, p. 13.

⁹¹ NIETZSCHE, 1998, p. 19.

⁹² RENAN, in *Calígrama*, vol. 4, 1999, p. 145-8. No emblemático poema *Martín Fierro* (HERNANDEZ, 1950, p. 259), a nação renaniana vê-se representada nos seguintes versos: “*Es la memoria un gran don,/ Calidá muy meritória;/ Y aquellos que en esta historia/ Sospechen que los doy palo,/ Sepan que olvidar lo malo/ También es tener memoria.*”

⁹³ NIETZSCHE, 1998, p. 34. Mais adiante (p. 67), Nietzsche considera que a “grandeza de um ‘progresso’ mede-se pela massa de tudo aquilo que teve de ser sacrificado a ele: a humanidade como uma massa sacrificada à prosperidade de uma única espécie mais forte de ser humano.”

entidades (mídia, hipertexto, som, imagem, movimento) que acabam por desestabilizar a própria noção fixa de tradição.

Mas, em termos de *Muhuraida*, são vários os adjetivos estereotipados com que se qualifica o índio: “feroz”, “bárbaro”, “astuto”, “cruel” e “insaciável” constituem alguns dos termos que Wilkens utiliza para apresentá-lo na perspectiva colonial e excludente, antes da entrada do Mura Celeste na narrativa. Dessa forma – mostrando que os Mura constituem grande ameaça à implantação do projeto de modernização proposto pelo Marquês de Pombal às capitanias setentrionais do Brasil –, Wilkens pinta o quadro inicial de um terror proveniente de décadas de ações bárbaras dos índios na região do rio Solimões.

Nos versos “O mísero mortal, que em cativo/ Da culpa e da ignorância”⁹⁴, Wilkens indica que o navegante branco (“mísero mortal”) está submetido à culpa e à ignorância dos algozes muras. Nesse caso, antes de serem considerados “ignorantes” de seus próprios atos de selvageria e violência contra os brancos, os índios são “culpados” por tais atos, o que tira o peso de sua inocência e reforça a idéia da responsabilidade jurídica pelas ações reprováveis expostas em *Muhuraida*. Tal noção de culpa que prevalece em relação a uma suposta inocência indígena deve, portanto, servir de justificativa para um virtual contra-ataque das forças administrativas colonizadoras àqueles bárbaros, além de iniciar um quadro narrativo que apresenta o gentio Mura de maneira extremamente nociva à prática colonialista naquela região.

Não é apenas em seu poema que Wilkens defende a guerra justa contra os Mura; também outros documentos por ele assinados, como o *Diário de viagem ao Japurá (1781)*, revelam um claro interesse no extermínio do indígena. É o que mostra essa passagem: “Pelas 8 horas da noite despedi o sargento [...] e 20 homens, entre pagos,

⁹⁴ WILKENS, 1993, p. 99.

auxiliares e índios para atacar e destruir [os Mura que se preparavam para chegar à localidade de Santo Antonio do Maripi].”⁹⁵ “Atacar” e “destruir” são ações próprias de uma guerra que naquele momento favoreceu a tropa de Wilkens e complementou-se com o despojo de sete crianças e duas mulheres muras, prisioneiras de guerra que passariam a servir aos brancos. Trata-se do mesmo expediente de que se valiam os Mura em suas ações guerrilheiras contra os navegadores brancos, tão condenadas pelo discurso do narrador de *Muhuraida*.

Como os índios Caeté⁹⁶ (século XVI) e os Tapuia⁹⁷ (século XVII), os Mura (século XVIII) sofreram as agruras das guerras de extermínio praticadas pelos portugueses desde os primeiros anos do processo de Conquista, sob a acusação de serem uma nação bárbara e extremamente hostil ao contato com o homem branco, sendo, portanto, índios “incivilizáveis”. Assim como no episódio peruano de Cajamarca, que envolveu os colonizadores espanhóis e o povo Inca, os Mura sintetizam uma história cultural iniciada também com uma invasão estrangeira que se apresenta como a única ordem a imperar naquele novo espaço – consequência daquilo que Silviano Santiago chamaria de “ética da viagem”⁹⁸, sustentada pelo princípio de que nada tinha dono. Tal pensamento recai numa espécie de “invenção” da América, que se dá através de uma visão eurocêntrica.⁹⁹

⁹⁵ Documento 1, datado de 23 de fevereiro de 1781, *apud* AMOROSO, FARAGE (orgs.), 1994, p. 22.

⁹⁶ Índios do tronco lingüístico tupi que ocupavam o litoral entre os atuais Estados de Alagoas e Paraíba, protagonistas do famoso caso da morte de Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil. Após tal fato, os Caeté foram sistematicamente perseguidos até serem massacrados pela Coroa portuguesa. Cornejo Polar (2000, p. 276 [nota 51]), a propósito, cita a irônica morte do padre Vicente Valverde, que também foi devorado por índios, da ilha equatoriana de Puna.

⁹⁷ “Tapuia” era a denominação geral dos grupos indígenas que não falavam as línguas do tronco tupi-guarani, como era o caso dos Mura.

⁹⁸ SANTIAGO, 1989, p. 195.

⁹⁹ Silviano Santiago (1989, p. 204) mostra como “o significado imposto deriva da força da violência da conquista”, e mais adiante (p. 205) reforça que “a arqueologia da América nos reconduz à violência da conquista, à violência que impôs ao Outro a sua condição inexorável de cópia.”

Retornando ao texto de *Muhuraida*, a estrofe 18 do canto III destaca-se por duas razões: primeiro porque se trata de parte do discurso do Mura Velho, que se posiciona contrário à ação conversora do Mura Celeste; e segundo porque, em nota, Henrique João Wilkens nos oferece uma pista do funcionamento da guerra justa naquele período. A pergunta inicial da referida estrofe: “Já não lembra o agravo, a falsidade/ Que contra nós os brancos maquinaram?” gera a nota que resgata uma antiga situação legal, a qual permitia a compra de índios escravos, prisioneiros de guerra de índios rivais, que provavelmente lhes serviriam de alimento em rituais antropofágicos.

O que Wilkens descreve em nota é justamente o conceito de *resgate*, que remonta ao período colonial brasileiro, mas tem origem nas relações comerciais de Portugal na África, ainda no século XV. O “resgate” caracteriza-se, segundo Nádia Farage, como

compra, pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas [...]. Assim “resgatados” das mãos de seus captores, [esses] deviam a vida a quem os comprava, e eram obrigados a pagar-lhe com seu trabalho por tempo determinado, de acordo com seu preço de compra.¹⁰⁰

Ao mesmo tempo em que dá destaque à fala raivosa do Mura Velho, Wilkens aponta para um episódio que aparece, na nota, sem muita importância: “Nesse tempo, um certo viajante, morador do Pará, debaixo de pretextos amistosos, aleivosamente levou alguns Mura, vendeu por escravos alguns e matou outros mais.”¹⁰¹ Esse episódio ganha maior relevo com a publicação de *Tesouro descoberto no rio Amazonas*¹⁰², do padre jesuíta João Daniel, o qual situa a origem do ódio mura contra os brancos.

João Daniel justifica as ações belicosas dos Mura contra os brancos pela atitude traiçoeira de um português em relação a eles. Assim relata o referido padre:

Tinha-os praticado antigamente um missionário, e eles [os Mura] dado palavra de saírem dos seus matos e descerem para a sua missão no ano seguinte, depois do

¹⁰⁰ FARAGE, 1991, p. 28.

¹⁰¹ WILKENS, 1993, p. 131 (Nota [a]).

¹⁰² DANIEL, 1976.

missionário lhe ter prontos e prevenidos os víveres, panos e ferramentas, para os vestir e sustentar, enquanto eles não fizessem roças próprias. Neste ajuste estavam firmes; mas foi perturbá-los um português que dele [do ajuste] soube deste modo. Preparou uma grande barca com o pé de ir às colheitas do sertão, como se costuma, foi ter com eles, e fingindo ser mandado pelo dito missionário, lhes disse que ele os mandava buscar; porque já tinha preparado roças, casas e pano. Admirados, responderam os tapuias que ainda não chegava o tempo que o padre tinha ajustado com eles, e que ainda não podia ter prontos os víveres e farinhas para comerem: porém, o branco, com ações piores que de preto, os soube enganar e iludir de sorte que eles, persuadidos de que na verdade os mandava buscar o padre, se embarcaram os que puderam na canoa do branco: ah! Pobres e miseráveis índios, em que mãos vos metestes, e a que lobo vos entregastes!¹⁰³

Se esse trecho do padre João Daniel acaba sendo evocado pela nota de Wilkens, seu final dialoga com a estrofe 13 do canto I de *Muhuraida*, que apresenta os Mura como “Lobo astuto”, cruel e insaciável em seu intento de perseguição e morte, e os brancos como “ovelhas” incautas, prestes a se tornarem presas fáceis nas garras dos índios. O contraponto entre o texto de João Daniel e a referida estrofe reside no fato de que no texto do jesuíta os índios são vitimizados (“pobres e miseráveis índios”) pela trama traiçoeira do português (“lobo”); mas no poema de Wilkens o “lobo astuto” passa a ser o Mura, enquanto que as “ovelhas” desorientadas representam os brancos atacados impiedosamente pelos índios.

João Daniel posicionou-se, contudo, favoravelmente à redução dos Mura, os quais foram considerados como “gente sem assento nem persistência”¹⁰⁴, sempre em guerra contra brancos, índios rivais e missionários. Ocorre que o episódio que teria dado início ao ódio desenfreado que os Mura sentiam pelos brancos marca aquele padre a tal ponto que seu texto sugere que as ações bárbaras dos Mura contra os brancos são, na verdade, uma reação à maldade que um branco cometera contra muitos daqueles índios. Seguindo no seu relato sobre como os Mura foram vilipendiados pelo dito português, João Daniel escreve: “Contente com a sua astúcia e muito satisfeito com tão venturosa

¹⁰³ DANIEL, 1976, p. 264-5. Uma passagem de *Caramuru* (DURÃO, 1957, p. 22) evoca situação parecida com o que narra o padre João Daniel: a estrofe – “Algum [índio], chegando aos míseros, que à areia/ O mar arroja extintos, nota o vulto;/ Ora o tenta despir e os receia,/ Não seja astúcia, com que o assalte, oculto./ Outros, do jacaré tomando a idéia,/ Temem que acorde com violento insulto/ Ou que o sono fingindo, os arrebate/ E entre as presas cruéis no fundo os mate”– poderia explicar a reação desconfiada dos gentios sempre à espera de um “contra-ataque” branco.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 264.

caravana e rendosa presa [...] [o português] os levou para as vizinhanças da cidade [...] e os vendeu aos mais brancos nos seus sítios, fingindo serem seus escravos.”¹⁰⁵

Na última tentativa de fazer com que sua tribo não se rendesse ao discurso salvador do Mura Jovem, que já havia sido persuadido pelo Mura Celeste, o Mura Velho fez uma advertência final – “Ah, Mura incauto! Teme o inimigo/ Que tem de falso toda a qualidade.”¹⁰⁶ O fato é que, mesmo o discurso do Mura Velho não constitui motivo para os ataques daqueles índios contra os brancos, parecendo-lhe que os Mura teriam mesmo que ser atacados, pois agiam com crueldade gratuita.

Da mesma forma, na perspectiva do padre João Daniel, o tal episódio da traição feita aos Mura por um português infeliz já havia sido devidamente vingado “em tantas mortes que não há ano em que não matem muitos, já nas missões assaltadas de repente, e já nas canoas que vão ao sertão, ou sejam nas suas feitorias em terra, ou quando navegam.”¹⁰⁷ Por isso, se os Mura continuavam a fazer guerra aos brancos, no entender de João Daniel, eles mereciam uma ação militar contrária. Na prática, estamos diante das condições que permitem aos portugueses fazer uma guerra justa contra os Mura.

Teoricamente baseada em conceitos medievais de cunho teológico e jurídico, a guerra justa estabelecia as condições em que aos cristãos seria permitido fazer guerra contra os mouros, no contexto da expansão ibérica do século XV. Após controvertidos debates entre teólogos-juristas sobre as circunstâncias específicas em que seria lícita a aplicação da guerra justa, o Estado determina, em 1653, algumas condições que regulamentavam a situação, atrelando os índios a uma situação de escravidão.

A guerra justa seria, então, permitida quando os índios:

a) impedissem a pregação do Evangelho;

¹⁰⁵ *Idem*, p. 265.

¹⁰⁶ WILKENS, 1993, p. 133.

¹⁰⁷ DANIEL, 1976, p. 265.

- b) deixassem de defender as vidas e as propriedades dos colonos (o que pressupõe a escravização indígena);
- c) estabelecessem alianças com outros grupos indígenas que fossem considerados inimigos da Coroa;
- d) impedissem o comércio e a circulação de colonos;
- e) descumprissem as obrigações impostas a partir do início da Conquista (o que reforça a situação de escravização dos índios);
- f) praticassem o canibalismo.

Dois anos depois, uma lei sintetizaria os casos anteriores de guerra contra os índios em apenas uma situação: quando eles impedissem a pregação do Evangelho, prevalecendo, a partir de então, um pressuposto religioso e muito subjetivo¹⁰⁸, mas nem por isso menos eficaz.

Tzvetan Todorov¹⁰⁹ questiona, contudo, a condição atribuída a Francisco de Vitória – teólogo, jurista, professor da influente Universidade de Salamanca e humanista espanhol do século XVI – como defensor dos índios, quando na verdade ele seria um dos que conceberam e defenderam o direito de os colonizadores espanhóis praticarem a “guerra justa” contra os índios. A partir do “Direito Natural de Sociedade e de Comunicação”¹¹⁰, Francisco de Vitória,

com o pretexto de um direito internacional fundado na reciprocidade [“Os príncipes indígenas não podem impedir seus vassallos de comerciarem com os espanhóis e, inversamente, os príncipes espanhóis não podem proibir o comércio com os índios” (3, 3, 245)], fornece, na verdade, uma base legal para as guerras de colonização, que até então não tinham nenhuma (em todo caso, nenhuma que resistisse a um exame mais sério).¹¹¹

Na visão de Ginés de Sepúlveda – filósofo e erudito que se posicionou, a partir do famoso “debate de Valladolid” em 1550, contra o padre dominicano e bispo de

¹⁰⁸ FARAGE, 1991, p. 27.

¹⁰⁹ TODOROV, 1988.

¹¹⁰ Cf. TODOROV, 1988, p. 146.

¹¹¹ *Idem*, p. 147.

Chiapas, Bartolomé de las Casas, sobre a (des)igualdade entre índios e espanhóis na América –, há quatro razões específicas para a prática da guerra justa contra os índios:

1. É legítimo sujeitar pela força das armas homens cuja condição natural é tal que deveriam obedecer aos outros, se recusarem essa obediência e não restar nenhum outro recurso¹¹²;
2. É legítimo banir o crime abominável que consiste em comer carne humana, que é uma ofensa particular à natureza, e pôr fim ao culto dos demônios, que provoca mais que nada a cólera de Deus, com o ritmo monstruoso do sacrifício humano;
3. É legítimo salvar de graves perigos os inumeráveis mortais inocentes que esses bárbaros imolavam todos os anos, apaziguando seus deuses com corações humanos;
4. A guerra contra os infiéis é justificada, pois abre caminho para a difusão da religião cristã e facilita o trabalho dos missionários.¹¹³

Por outro lado, Bartolomé de las Casas evoca a “Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios”, considerando que, “se, pois, eu não conheço o sentido da língua, serei um bárbaro para aquele que fala, e aquele que fala será um bárbaro para mim. [...] Assim como nós consideramos bárbara a gente das Índias, eles nos julgam da mesma maneira, porque não nos compreendem.”¹¹⁴ Dessa forma, como poucos em sua época, Las Casas relativiza o conceito de “barbárie”, levando em conta o pensamento do “outro” (índio) em relação ao colonizador. No entanto, isso não pode significar uma fantástica tomada de consciência do “outro”, mas sim uma defesa da moral cristã, quando o referido clérigo também cita em sua *Apologia* o Evangelho Segundo São Mateus: “Tudo o que quereis que os homens façam por vós, fazei-o pois por eles.”¹¹⁵

Ao citar a frase bíblica acima, Las Casas sugere que a “igualdade” entre os índios se deve ao princípio universalista do Cristianismo, que se quer fraterno e totalizador, o que implica num pensamento onde reine a indiferenciação entre os homens. Tal como se vê nas cartas régias de D. João V, quando este não permite que se

¹¹² Princípio baseado em Aristóteles, que na *Política* – texto traduzido para o latim pelo próprio Sepúlveda – considera que, quando “os homens diferem entre si tanto quanto a alma difere do corpo e um homem de um bruto [...], estes são por natureza escravos [...]. É efetivamente escravo por natureza aquele [...] que recebe da razão um quinhão somente na medida em que está implicada na sensação, mas sem possuí-la plenamente” (*apud* TODOROV, 1988, p. 151).

¹¹³ Cf. TODOROV, 1988, p. 151-2.

¹¹⁴ *Idem*, p. 189.

¹¹⁵ Cf. *BÍBLIA Sagrada*, 1993, 7:12, p. 10, *apud* TODOROV, 1988, p. 189.

proceda à guerra contra os Mura, sugerida nos *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*, uma ordem de Carlos V, de 1530, resgata o universalismo cristão:

Que ninguém ouse escravizar nenhum índio, no decorrer de uma guerra ou em tempo de paz; nem manter nenhum índio escravo sob pretexto de aquisição por guerra justa, ou de resgate, ou de compra ou de troca, ou sob qualquer título ou pretexto que seja, mesmo se se tratar de índios que os próprios nativos dessas ilhas e dessas terras continentais consideram como escravos.¹¹⁶

Tal é o mesmo tom das “*Leyes Nuevas*”, redigidas em 1543, e da bula papal de Paulo III, datada de 1537, que diz que os “índios, sendo verdadeiros homens, [...] não podem nem de modo algum ser privados de sua liberdade ou da posse de seus bens.”¹¹⁷ Mas nem esse discurso oficial, escrito pelas mãos de reis e papas, conseguiu barrar as investidas que o “ferro” (armas) e a “ferrovia” (progresso) empreenderam entre os séculos XVI/XIX; mesmo porque o discurso oficial dava razão, por fim, aos motivos da civilização contra território e gente ociosos.

Para Manuela Carneiro da Cunha¹¹⁸, a *guerra justa defensiva* – direito que os portugueses tinham de fazer a guerra quando fossem atacados por “qualquer cabeça ou comunidade, porque tem cabeça e soberania para vir fazer e cometer guerra ao Estado”¹¹⁹ – acaba por ganhar importância ainda no século XVII. Ao reconhecer o estatuto de “nação” de grupos indígenas, o que seria estabelecido pela lei de 1680, a Coroa portuguesa determinava que os prisioneiros de guerra indígenas deveriam ser tratados da mesma forma que os prisioneiros de nações européias em guerra com Portugal.

Mesmo porque – ao lado da organização sistemática ocidental para a guerra contra as populações indígenas – as estratégias guerreiras dos gentios aconteceriam de

¹¹⁶ Cf. TODOROV, 1988, p. 158-9.

¹¹⁷ *Idem*, p. 159.

¹¹⁸ CUNHA, 1985, *apud* FARAGE, 1991, p. 27-8.

¹¹⁹ *Id. ibid.*

maneira especial, pois havia, em muitos casos, relações entre liderança familiar (sentido privado) e militar (sentido social), como observa Nádia Farage¹²⁰, ao citar o cronista P. Fermin. Nesse caso, como o de alguns povos indígenas do rio Branco no século XVIII, o “chefe” poderia ser tanto de família (pai) quanto de guerra (capitão).

Também Alexandre Rodrigues Ferreira – tratando especificamente da organização guerreira entre os tapuias, em meio a uma idéia geral e estereotipada de desorientação e desmantelamento indígenas – reconhece uma ordem hierárquica e um conjunto de valores similares à ética militar ocidental:

Mas não sucede assim quando se trata de uma guerra ofensiva ou defensiva; então todos eles conhecem que são membros de um só corpo, o qual necessita de uma só cabeça. Dá-se o lugar de chefe ao que mais valor tem e mais experiência. Não que este [...] possa obrigar alguém a servir nela, mas para dirigir aos que se querem alistar como soldados; porque, para ocuparem os postos de oficiais, é primeiramente preciso que o pretendente do posto tenha dado repetidas provas de uma extraordinária firmeza d’alma, ou antes sofrimento sem limite. Porém os sucessos da guerra são os que fazem perpétuas ou amovíveis as honras desta patente. O noviciado do posto de chefe ou de capitão consiste em uma rigorosa repetição de atos, não de valor, mas de paciência. O menor sinal de falta dela é quanto basta para o inabilitar.¹²¹

Analisando os efeitos da presença missionária sobre as sociedades indígenas do Brasil nas primeiras décadas do século XVII, Celso Nascimento considera o interessante exemplo do padre José de Anchieta, que lê no corpo indígena, em sua indumentária e seus objetos de utilidade e culto, um conjunto de signos que convergem para uma grave ameaça contra os portugueses. Anchieta justifica a guerra contra os índios por meio de um discurso que os coloca claramente como elementos nocivos à expansão da fé cristã:

Através dos costumes nativos vê-se que eles inventaram a guerra, daí fazerem jus ao extermínio: Cumprirão seu desígnio nefando, se em estréia brilhante nossas armas não lhes quebrarem o furor sanguinário. Daqui nasceu toda a guerra. Portanto com peito invencível lancemo-nos, todos, contra as hostes selvagens. Adiantemo-lhes a morte que contra nós preparavam e que eles merecem.¹²²

¹²⁰ “Com relação à sua disciplina [...] pode-se dizer [...] que lá reina uma ordem que não era de se esperar. Cada burgo (ou aldeia) é composto de muitas famílias, cujo número pode chegar [...] a vinte ou trinta pessoas, subordinadas a um chefe [...] que eles reconhecem por seu Capitão, e às ordens de quem, em caso de alarme, todos acorrem” (*apud* FARAGE, 1991, p. 114).

¹²¹ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 43-4.

¹²² ANCHIETA, 1986, *apud* NASCIMENTO, in WRIGHT (org.), 1999, p. 490-1.

A guerra justa defendida pelo padre Anchieta reveste-se da vingança contra os índios, considerados “sanguinários”, ao mesmo tempo em que resgata o espírito medieval das Cruzadas, ao conclamar “todos” a lutarem “contra as hostes selvagens.” Dessa maneira, reforçando o cunho vingativo que perpassa seu texto, José de Anchieta diz: “Sua mão vingadora [de Deus] sobre o inimigo desumano descera justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas, sua cólera santa dizimará com a morte as alcatéias ferozes.”¹²³ Nesse caso, Celso Nascimento observa, de maneira sagaz, que, “embora a vingança dos nativos, uns contra os outros [as guerras inter-tribais envolvendo os Tupinambá], seja considerada traço de barbárie para Anchieta, a vingança dos portugueses contra os índios é uma *cólera santa*.”¹²⁴

A posição resistente dos índios provoca no discurso colonial um espírito de desconfiança acerca de seu temperamento, constantemente relacionado a uma ação *satânica*, como mostra o relato de Alexandre Rodrigues Ferreira:

Ainda que ele [demônio] tenha um mando absoluto na maior parte dos pensamentos e das obras dos gentios, não se pode contudo asseverar tão decididamente como tenho ouvido, que eles nem pensam nem obram coisa alguma que lhes não seja sugerida pelo demônio. Os missionários [...] desconfiam de tudo quanto os vêem falar e obrar [...]. Se se inclinam a desconfiar [...] em tudo quanto obram os gentios, não vêem senão obras do demônio.¹²⁵

Se verificarmos a posição do prestigiado naturalista brasileiro – cientista que comanda uma expedição na Amazônia, entre os anos de 1783 e 1792, financiada pela Coroa portuguesa, com o fim de mapear o território ultramarino –, poderemos compreender o texto acima – que deixa uma pequena brecha que os missionários não conseguem alcançar, mas tangível para a administração colonial leiga nas capitânicas do Norte do Brasil – como coerente com o projeto de modernização da Amazônia.

¹²³ *Idem*, p. 491.

¹²⁴ *Id. ibid.* [grifo nosso]. É interessante notar que, com a permanência de Anchieta no Brasil, sua visão sobre os índios tende a sofrer modificações significativas, assim como seus preceitos acerca dos colonizadores europeus. Dessa forma, Anchieta passaria a admitir que os índios “não são cruéis”, e que eles “são inclinados a matar” porque seguem “o exemplo de portugueses e franceses.”

¹²⁵ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 54.

No andamento dos processos que desejaram ou levaram a cabo uma guerra justa de homens civilizados contra gentios bárbaros, mesmo quando algumas vezes a carta régia não via motivos suficientes para a aplicação da ação militar sistemática, poder-se-ia perguntar: quem é o bárbaro? Se tal pergunta soa incômoda e recorrente, é porque a ambigüidade da guerra se apresenta como fator determinante da eterna dificuldade em se distinguir a barbárie da civilização.

No contexto amazônico da segunda metade do século XVIII, o “gentio de corso” representa o atraso da selva em relação à cidade futura – uma barreira à construção de um Estado nacional moderno, de acordo com o modelo europeu de progresso. Nesse sentido, *Muhuraida* pode também ser lida como uma obra que faz parte de um projeto de nação que necessita unificar seu território e apagar as diferenças ideológicas presentes. Fruto de contradições, fraturas, apagamentos, (re)inscrições, o binômio civilização/barbárie – incontáveis vezes presente no texto de Wilkens e incrementado com a edição do padre Pereira Alho – por si só representa uma crítica à modernidade como razão instrumental que, ao tentar eliminar a população mura do caminho da extração do ouro e das drogas do sertão, precisa exaltá-la e valorizá-la como mão-de-obra semi-escrava, negando-lhe, contudo, voz na história e na ficção que aparecem narradas em *Muhuraida*.

Assim, certo sentido de identidade, que se pretende unificadora, mas é fragmentária e multicultural, constitui-se a partir de um modelo cultural que se insinua incondicionalmente no futuro. Para tanto, é necessário reafirmar os valores do progresso moderno e ao mesmo tempo eliminar todo e qualquer traço do contrário, ou seja, as forças que impeçam o trajeto “natural” da civilização. Dessa forma, com a nação se encaminhando para uma modernização à européia – como a cruz da crônica de Euclides da Cunha que, logo em sua primeira missa nesse espaço selvagem que era o Brasil,

reclamava a modernidade (maternidade) da Europa –, a submissão do inimigo declarado (o índio Mura, figura-síntese de uma terra amazônica inculta e arcaica) torna-se legítima e necessária, num contexto que transforma a natureza em cultura e vice-versa. Assim, a Razão se reveste de um poder unificador que tem a seu lado o Direito e as leis naturais agindo na formulação de um contrato social, cujas maiores beneficiárias seriam as forças coloniais, imperiais e republicanas.

Mas a barbárie é um corpo indefinível e guerreiro, tão amplo e movediço, cósmico e caótico, que consegue atingir a cidade moderna e se misturar às ações das forças oficiais e civilizadoras, embaralhando o objetivo comum que busca conferir contornos mais nítidos a um espaço hostil, selvagem e embaraçado, desejando transformá-lo em um espaço modernizado, coeso e indiferenciado. A intenção de Henrique João Wilkens apresenta, do ponto de vista da constituição épica de um espaço utopicamente civilizado que se vê invadido pelo atraso arcaico, os percursos de uma nação que, para se instalar e se desenvolver, precisa ser exclusivamente modernizadora.

Sem perder de vista o fato de que civilizar quer dizer também assimilar ou aniquilar, situar e sitiar o inimigo – como mostra o baixo-relevo do Louvre –, *Muhuraida* e os *Autos da devassa contra os índios Mura...* são um grande apelo à construção épica de uma civilização que, sendo múltipla, é ainda bárbara, uma nação ulterior que seria modernizada, mas não deixaria de ser confusa e pulsante, cosmopolita e caótica, perfeita e inacabada.

2.3 “O triunfo da fé” na conversão da feroz nação Mura: a política pombalina e os jesuítas na Amazônia do século XVIII

Os projetos europeus de modernização da América, além de sua clara perspectiva econômica, possuem fortes determinações políticas e religiosas, sobretudo no início da ocupação dessa área, a partir do século XVI. É principalmente do ponto de vista econômico que o desenvolvimento da história americana e de suas narrativas mítico-literárias consegue permanecer presente, conforme uma complexa rede de interesses que escapa à geografia latino-americana e alcança um debate de âmbito global.

Quando os portugueses chegaram ao território amazônico, com a clara proposta de estabelecer naquele espaço uma espécie de sucursal da Europa ibérica¹²⁶ – tendo as “luzes” como metáfora mais atuante no período pombalino (1755-1770) –, ainda detinham, grosso modo, a mentalidade de três séculos atrás, quando do início da ocupação da recém-batizada “Terra de Santa Cruz”.

Em relação ao posicionamento geopolítico da Amazônia, tal espaço era uma área de conflito pelo controle das terras e de seus recursos econômicos e humanos, provocando intensa disputa entre Espanha e Portugal, basicamente por meio de missões religiosas, antes da reforma pombalina que combateria essa prática.

As condições estratégicas da Amazônia e de seu vasto território, envolvendo enorme potencial político e econômico, fizeram com que outros países europeus se interessassem por ela. Um deles foi a França que, primeiro via Maranhão e depois território guianense, buscava o controle das fronteiras setentrionais da região. Por outro

¹²⁶ A presença européia na Amazônia, como se sabe, não se limita apenas a portugueses e espanhóis. Muitas foram as expedições de cunho político, científico ou religioso na região, como as inglesas de fins do século XVI, principalmente as comandadas por Walter Raleigh; as holandesas, que em 1599 fundaram duas fortificações nas proximidades do rio Xingu (os fortes Orange e Nassau); e as francesas no Maranhão (CASTILO, 2004, p. 33).

lado, sobre a política de transformação do espaço amazônico, em nome da modernização do país, Laymert Garcia dos Santos alerta que

o importante é lembrar que os grandes projetos agropecuários, rodoviários, hidrelétricos, de mineração e de colonização têm forte impacto ambiental porque se baseiam na destruição das florestas ou no mínimo a facilitam. Tal como foi concebido, o desenvolvimento da Amazônia pressupunha o desmatamento.¹²⁷

A partir da correspondência oficial trocada entre a metrópole portuguesa e as administrações locais de suas colônias ultramarinas, com destacada importância para o Brasil, tem-se a dimensão do valor que a Amazônia passou a assumir para o funcionamento econômico e político do reino, sobretudo com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (Alvará de 27 de junho de 1755). Dessa forma, destaca-se a relação burocrático-administrativa entre Portugal e Brasil como um meio para se estabelecerem os processos de construção política da Amazônia devido à sua posição geoestratégica. Portanto, essa região passa a ser um espaço onde se encena um projeto de ocupação territorial e exploração econômica, além de nela ocorrer um embate ideológico envolvendo os jesuítas e o setor político-administrativo de orientação pombalina.¹²⁸

Com a necessidade de se encontrarem alternativas que pudessem contornar as sucessivas crises administrativas de Portugal, a Amazônia surgia como “um ambicioso projeto no qual convergiam os grandes conflitos políticos e ideológicos da época.”¹²⁹ Daí que, no dizer de David Treece, esse plano modernizador na Amazônia passaria a ser

¹²⁷ SANTOS, 2003, p. 40.

¹²⁸ O Estado do Maranhão e Grão-Pará foi instituído em 1621 pela Coroa portuguesa para funcionar como unidade administrativa separada do restante da colônia lusitana e diretamente ligada a Lisboa. O território desse Estado correspondia, na época, a uma área que, além das extensões atuais de Pará, Maranhão e toda a Amazônia brasileira, englobava ainda, até meados do século XVIII, os Estados de Piauí e Ceará (FARAGE, 1991, p. 23).

¹²⁹ TREECE, in WILKENS, 1993, p. 14.

o “precursor de tantas outras estratégias geopolíticas realizadas por iniciativa do Estado no século vinte.”¹³⁰

Durante muitas décadas e após o estabelecimento do Brasil como a colônia mais importante de Portugal, as três principais tarefas de colonização ainda eram, entretanto, bastante árduas e difíceis de realizar:

- a) o domínio completo sobre os indígenas;
- b) a expulsão de todos os invasores estrangeiros;
- c) a exploração/comercialização dos recursos vegetais e minerais dos sertões.

Com o Tratado de Madri¹³¹ de 1750 – onde Espanha e Portugal buscavam estratégias de negociação dos territórios brasileiros –, foram criadas medidas políticas para se garantir o domínio da região amazônica por Portugal, assim como o controle da região do rio da Prata pela Espanha. Não sem reclamações de ambas as partes, a assinatura do Tratado de Madri considerou, a princípio, que a região norte ficaria sob domínio luso, enquanto o sul permaneceria sob controle espanhol.¹³²

Os tratados de demarcação territorial, dentre os quais o de 1750 e o de Santo Ildefonso, em 1777, denunciam essa crise do modelo colonialista por que Portugal

¹³⁰ *Id. ibid.*

¹³¹ O nome oficial do Tratado de Madri era o seguinte: “Tratado de limite das conquistas entre os muito altos e poderosos senhores D. João V, rei de Portugal, e D. Fernando VI, rei da Espanha.” Para o cumprimento das determinações do Tratado foram enviados, com plenos poderes, dois comissários das Coroas em litígio: o governador Gomes Freire de Andrada (Portugal) e o Marquês de Valdelírios (Espanha). Em função do obstáculo jesuíta – que não aceitava perder as terras tidas como suas na América do Sul, armando os índios Guarani e encorajando-os a resistirem e lutarem contra a nova demarcação territorial, proposta pelo Tratado de Madri –, Gomes Freire decide suspender a demarcação e esperar o exército espanhol para, juntos, fazerem cumprir as determinações do dito acordo. Após muito tempo de negociações, a Coroa espanhola resolve, enfim, enviar o general Cataneo à região de conflito para se aliar às tropas lusas, o que acontece em 1756, para em seguida se cumprir o escrito com o massacre dos Guarani e a derrocada jesuíta na região sul.

¹³² Os interesses imediatos de Portugal no Tratado de Madri eram: integridade do domínio da região amazônica, o que somente ocorreria em troca da cessão das possessões portuguesas no rio da Prata (colônia do Sacramento) à Espanha; domínio sobre o atual Estado do Rio Grande do Sul, incluindo a região dos Sete Povos (missões jesuíticas espanholas que incorporavam índios Guarani, à margem esquerda do rio Uruguai); soberania portuguesa nas áreas de exploração mineral (ouro e diamante); e garantia das vias de comunicação entre as regiões Centro-Oeste e Norte, por intermédio dos rios Tocantins, Tapajós e Madeira. Do lado espanhol, os interesses eram o fim da expansão lusa no Centro-Oeste e no Norte, e a expulsão imediata das bases portuguesas da região do rio da Prata, através da entrega da colônia do Sacramento.

passava àquela altura. O contexto de redefinição das fronteiras da colônia portuguesa na América do Sul impõe um desafio estratégico à Coroa lusa, que seria a ocupação e a conseqüente exploração econômica da vasta região do vale amazônico.



Mapa elaborado por Henry Abraham Châtelain (1719), representando o Peru, o Brasil e o “País das Amazonas” (Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, área de cartografia, Mapa geral, 1719/América do Sul [Norte], 1719).

Sob a direção de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, aquele que seria considerado o primeiro projeto desenvolvimentista para a região amazônica dar-se-ia com o financiamento da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e deveria ser administrado por diretorias estatais, prevendo a criação de uma reserva de mão-de-obra assalariada, de base indígena e cabocla.¹³³

¹³³ TREECE, in WILKENS, 1993, p. 14-5. Exemplificando tal posição de Pombal, Adriana Athila (1998, p. 64-5) mostra que o “Diretório” de 1757 tinha como objetivo transformar o índio em uma “massa nativa” com potencial produtivo para a agricultura, contribuindo assim para o bom andamento do progresso colonial.

O acesso à mão-de-obra indígena, no entanto, era controlado pela Companhia de Jesus havia dois séculos, o que lhe garantia empresas agrícolas perfeitamente lucrativas.¹³⁴ Assim, ao se iniciar o processo sistemático de colonização do espaço e a exploração oficial dos recursos humanos e econômicos do vale amazônico instaura-se nova crise entre a Igreja e o Estado – ambos querendo estabelecer o comando das ações, quer políticas, quer econômicas ou ideológicas no Norte do Brasil, àquela altura, novo Éden terrestre.

À pergunta sobre a presença marcante da mão-de-obra indígena na região amazônica, entre os séculos XVII e XVIII, Nádía Farage¹³⁵ oferece a seguinte resposta: o sistema extrativista de *plantation* não vingou na Amazônia por causa da escassez de capital que impedia que os coletores do Pará – ao contrário dos senhores de engenho do Nordeste brasileiro – acumulassem bens que pudessem ser considerados como garantia de pagamento de eventuais dívidas ou prejuízos. Nesse caso, sobraria para o índio a tarefa de ser a mão-de-obra quase exclusiva utilizada na coleta dos produtos da floresta, pois deles “dependiam não só a extração das ‘drogas do sertão’, como também todos os outros serviços voltados para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as amas-de-leite, as farinheiras.”¹³⁶

¹³⁴ A Companhia de Jesus, fundada em 27 de setembro de 1540, tinha a finalidade de aperfeiçoar as almas na doutrina cristã através da propagação da fé. Seu principal objetivo, segundo José Eisenberg (2000, p. 32), “era persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina.” No contexto amazônico do século XVIII, Adriana Athila (1998, p. 64) escreve que a “missão pode ser vista como o início de um processo claramente identificado com o intuito formador das ‘vilas’ que [...] praticamente substituiriam a primeira. Naquela, nações tidas como menos bravias concentravam-se sem o direito oficial de pronunciar suas línguas específicas, adotando a língua geral. Eram religiosamente compelidas à tentativa de homogeneização cultural que se buscava através da destribalização e do conseqüente ‘descimento’ dos indígenas.”

¹³⁵ FARAGE, 1991, p. 24-6.

¹³⁶ *Idem*, p. 26. Se a riqueza pessoal era medida pelo número de índios que se tinha, a disputa pelo controle desse tipo de mão-de-obra seria, portanto, fato marcante na história política do Grão-Pará e Maranhão.

O projeto pombalino para o desenvolvimento amazônico, concentrado nas ações de Francisco Xavier de Mendonça Furtado¹³⁷, atacava diretamente os privilégios morais, políticos e, sobretudo, econômicos da Companhia de Jesus. O século XVIII constitui, enfim, o principal período da colonização na Amazônia, que se deu em função de dois fatores primordiais:

- a) a ação religiosa de catequese das ordens missionárias, principalmente da Companhia de Jesus;
- b) a criação das primeiras bases agrícolas e dos primeiros núcleos urbanos do governo pombalino no interior amazônico, elevando muitas aldeias indígenas à condição de vilas e, depois, de cidades.¹³⁸

No contexto geral latino-americano, a colonização sistemática, segundo Angel Rama¹³⁹, deu-se por conta da presença de intelectuais europeus que, no século XIX, passaram a formar um grupo social especializado em atuar nas cidades com os seguintes objetivos:

- a) ordenar as cidades conforme o sistema monárquico vigente;
- b) promover a hierarquização, a ordenação e a concentração do poder nas mãos das elites dirigentes;

¹³⁷ Não por acaso o poema *O Uruguay*, de Basílio da Gama (1995, p. 2), é dedicado a Mendonça Furtado, que, segundo a primeira nota de Basílio, “fez ao Norte do Brasil o que o Conde de Bobadela [título que Gomes Freire de Andrade receberia por sua campanha militar no sul] fez da parte do Sul: encontrou nos jesuítas a mesma resistência, e venceu-a da mesma sorte.”

¹³⁸ Sobre a colonização da Amazônia, João Renôr Ferreira de Carvalho (1998, p. 37) – embora localize a presença estrangeira efetiva na região a partir do século XVII, por ocasião da exploração das drogas do sertão e da mão-de-obra nativa – considera que o “povoamento da Amazônia, como empreendimento organizado entendido como a organização racional do espaço, será a grande epopéia luso-brasileira do século XVIII, sob a liderança do Consulado Pombalino e sob a ação *in loco* do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal.”

¹³⁹ RAMA, 1985.

c) cumprir uma missão civilizadora, que muitas vezes se revestia de um caráter religioso. Imbuídos de uma consciência sacerdotal, tais intelectuais conferem a sua ação modernizadora um aspecto sagrado e redentor.¹⁴⁰

Assim, a chamada “cidade letrada” (modernizada) possuía duas tarefas importantes para se auto-sustentar: integrar o território nacional e dominar a “cidade real”, analfabeta e oral, inculta, selvagem e bárbara. Nesse caso, ao se disciplinar hierarquicamente uma sociedade, seria preciso também criar, inventar ou re-imaginar uma “cidade ideal” (letrada e neo-platônica) para suplantiar a incômoda e impertinente “cidade real”.¹⁴¹ Disso decorre que “a construção das literaturas nacionais que se cumpre no final do século XIX é um triunfo da *cidade das letras*”¹⁴², pois eliminam-se as diferenças étnicas, ideológicas, culturais e até mesmo geográficas, em nome de uma espécie de “higienização” e “homogeneização” do campo selvagem, sujo e heterogêneo.

A ordem social passa a ser manifestada, então, de forma física, a partir da disposição geométrica dos elementos urbanos. Ou seja, o mapa da cidade precisa ser a verdadeira expressão do perfeito funcionamento hierárquico e disciplinador da sociedade; daí a noção de “projeto” na perspectiva do desenho (planificação urbana) de uma ordem futura, representando algo que se insinua para mais adiante no tempo, tal como o progresso. Pois “o ideal fixado desde as origens é o ser urbano”¹⁴³, já que o urbano é signo da civilização e o não-urbano, da barbárie. Assim, a cidade de Rama é o

¹⁴⁰ Tratando do aspecto salvador empreendido pelas missões religiosas no interior da Amazônia setecentista, Marta Rosa Amoroso (1991, p. 19) escreve: “No sentido dado por J. L. Azevedo, a missão seria o marco de uma urbanidade incipiente, que se instala na floresta e separa o espaço da selva indomada daquele das relações organizadas e produtivas, sintonizadas com as regras do mercantilismo.”

¹⁴¹ Angel Rama (1985, p. 53) considera que apenas a cidade letrada “é capaz de conceber a cidade ideal, projetá-la antes de sua existência.”

¹⁴² *Idem*, p. 93. Na página seguinte, Angel Rama complementa: “A literatura, ao impor a escritura e negar a oralidade, nega o processo produtivo desta e o fixa sob as formas de produção urbana.” De Tenochtitlan a Brasília, a cidade latino-americana passa a ser concebida através do sonho de uma ordem, que se configura por elementos como a razão, a inteligência projetada, a planificação, a administração, o militarismo, a comercialização de bens e a religiosidade – que se confunde com o projeto de exploração da Amazônia, imposto pela visão pombalina no século anterior (XVIII).

¹⁴³ RAMA, 1985, p. 35.

habitat natural da cultura letrada, ironicamente “artificial”; mas é somente em tal espaço que os letrados conseguem se reconhecer e dessa forma obter poder e influência.

Tomando como base alguns relatos de viajantes e naturalistas estrangeiros, que descreveram *uma* cidade isolada na primeira metade do século XIX, e *outra* urbanizada na segunda metade do mesmo século, “Belém passa de objeto exótico para um lugar de aspecto civilizado.”¹⁴⁴ Da mesma forma, a descrição de Henry Bates mostra o Pará como um lugar

muito modificado e melhorado. Não era mais aquele lugar com aspecto de aldeia cheia de mato, ameaçando ruína, que eu vira quando a conheci em 1848. A população aumentara (para 20.000) pela imigração de portugueses, madeirenses e alemães, e durante muitos anos o considerável saldo de seu orçamento tinha sido gasto pelo governo em embelezar a cidade.¹⁴⁵

Tal “embelezamento”, a que se refere Bates, deve-se às tentativas de se fazer de Belém, assim como da Manaus do mesmo período, uma cópia do estilo europeu de cidade (barroco/neoclássico), dando a ela certo ar de Lisboa ou Paris. Cria-se, assim, um movimento de negação (afastamento) da barbárie simultaneamente à afirmação (proximidade) da civilização, que tem como centro o espaço urbano europeu e iluminista.

Com as imposições da modernização, previstas para preencher um espaço “vazio” da nação, só havia duas alternativas ao nativo americano: resistir e lutar, ou se agregar à civilização. No primeiro caso, lutando contra os preceitos da guerra justa, os índios acabavam submetidos a um processo claro e sistemático de eliminação das diferenças, por meio de uma exclusão étnico-social; no segundo, temos o que se pode chamar de inclusão social relativa, já que os índios teriam obrigatoriamente que abrir mão de boa parte de sua memória cultural e de suas tradições, como organização social, familiar, econômica, mística e filosófica, em nome dos benefícios da modernidade.

¹⁴⁴ CASTILO, 2004, p. 45.

¹⁴⁵ BATES, 1979, p. 392.

Sobre a exploração econômica do Estado do Pará pelos jesuítas, no século XVIII, consta dos livros de registro do governo que, nos anos em torno de 1740, nos meses de outubro, a Companhia de Jesus costumava enviar para a Corte uma quantidade equivalente a dezoito canoas de cacau, enquanto os carmelitas conseguiam extrair somente a metade, no mesmo período.

João Lúcio D’Azevedo apresenta um pequeno exemplo dos lucros obtidos pelos inacianos em sua exploração econômica da região: “Em 1734 embarcaram os jesuítas para Lisboa o total de 2.538 arrobas [de cacau] e com isso não pequena quantidade de salsa-parrilha; mas existia a suspeita de se elevarem as carregações a muito mais”¹⁴⁶, feito que sugere a prática do contrabando por aquela ordem religiosa. Sem contar que aos ditos missionários não eram descontados os tributos estatais, nem sequer os direitos alfandegários – tudo em nome do sustento das missões –, provocando protestos por parte dos colonos produtores, que não gozavam dos mesmos benefícios comerciais. Como se isso não bastasse, os mesmos religiosos podiam empregar uma quantidade de mão-de-obra indígena excedente à que fora determinada por lei.

Para se ter uma idéia mais clara do poder concentrado nas mãos dos jesuítas, no ano de 1693 era esta a disposição geográfica das ações envolvendo as ordens religiosas com missões na bacia amazônica: aos jesuítas pertencia o distrito meridional do rio Amazonas, sem limites para a região considerada de “sertão” (a área mais extensa); o território da margem esquerda do Amazonas ficava metade com os franciscanos, e a outra metade subdivida entre mercedários e carmelitas, os quais, após acordo com os jesuítas¹⁴⁷, herdaram também a região do rio Madeira.

¹⁴⁶ D’AZEVEDO, 1999, p. 197.

¹⁴⁷ *Apud* D’AZEVEDO, 1999, p. 203. A segunda metade do território à margem esquerda do rio Amazonas fora oferecida aos jesuítas, mas por eles recusada por considerarem-na demasiado trabalhosa nas missões, levando em conta o já dilatado território a cargo da Companhia de Jesus.

Com relação às irregularidades comerciais cometidas pelos missionários jesuítas, durante o século XVIII, o texto de Lourenço Ricci – apresentado ao visitador e reformador da Ordem em Portugal, o cardeal Saldanha, com cópia para o papa Clemente XIII – acusa os jesuítas “de mandarem buscar drogas ao sertão para depois as fazerem vender, de mandarem salgar carnes e peixes para o mesmo fim, e até de terem dentro das próprias casas de suas residências tendas de gêneros molhados e outras oficinas sordidíssimas”.¹⁴⁸

Tratando do mesmo assunto, mas de forma mais abrangente, João Lúcio D’Azevedo resume as múltiplas dimensões alcançadas pela presença jesuítica no Brasil:

Devassaram toda a extensão do continente sul-americano, até às solidões mais recônditas. Fizeram-se navegadores no Amazonas e cavaleiros nas margens do Prata. Criaram as reduções e as fazendas. Dirigiam agora os resgates, logo declaravam guerra sem tréguas à escravidão dos índios. Cultivavam o cacau no Pará e colhiam o mate no Paraguai. Erguiam templos e edificavam povoações; abriam oficinas, teciam, pintavam, esculpiam. Liam humanidades nas vilas de europeus e explicavam doutrina, ensinavam as primeiras letras e as artes mecânicas aos índios das aldeias. Biografavam os seus mais ilustres e redigiam as crônicas das missões e do Estado. Exploravam as regiões desconhecidas, estudavam os costumes do gentio, escreviam diários e levantavam mapas. A pretexto de proverem às despesas do culto e à manutenção das aldeias, apoderavam-se dos produtos que vendiam, aumentando assim o cabedal da Companhia. Conseguiram o domínio incontestado do território do Paraguai [...]. Finalmente sabiam armar, exercitar e capitanear os seus índios, guiando-os ora a castigar as agressões de tribos mais rudes, ora a repelir os ataques dos arrojados bandeirantes, no sul do Brasil.¹⁴⁹

Nesse panorama de vários conflitos – na política externa, em embates estratégicos com a Espanha, e na interna, com a presença poderosa e incômoda das

¹⁴⁸ Cf. D’AZEVEDO, 1999, p. 205. Era, então, inevitável e fundamental que o governo pombalino na Amazônia tomasse uma providência mais drástica em relação aos ganhos comerciais dos jesuítas, o que acabaria ocorrendo no ano de 1759, conforme relata Carlos de Araújo Moreira Neto: “A interdição dos missionários jesuítas e o seqüestro de seus bens foram determinados pela lei régia de 3 de setembro de 1759, processando-se, no ano seguinte, a remoção forçada de todos os membros da ordem para Portugal, onde muitos deles permaneceram na prisão até o fim do regime pombalino, em 1776” (cf. WILKENS, 1993, p. 38). Basílio da Gama (1995, p. 95), em nota a seu poema épico, considerando as relações comerciais envolvendo os jesuítas, diz que “viu muitas vezes esta fragata, e entrou nela.” Trata-se de uma embarcação que os jesuítas, segundo o autor de *O Uruguay*, utilizavam para manter a hegemonia comercial, não apenas na Amazônia, mas também em vários lugares do Brasil e do mundo.

¹⁴⁹ D’AZEVEDO, 1999, p. 12-3. Marta Rosa Amoroso (1991, p. 22) localiza na primeira metade do século XVII o controle oficial que os jesuítas passariam a exercer sobre o território amazônico e sua gente nativa: “Em 1638, durante uma viagem à corte, [o padre jesuíta Luís Figueira] obtém um Alvará Régio que garante aos jesuítas o controle temporal e espiritual das aldeias indígenas, além da jurisdição eclesiástica sobre toda a área amazônica.”

ordens religiosas –, as reformas legislativas que envolviam os indígenas na década de 1750 podem ser relacionadas aos decretos que visavam à dissolução das missões jesuíticas no Brasil. As Leis das Liberdades de 1755, por exemplo, promoviam o fim da escravidão indígena, aceitavam o casamento inter-racial, provocando a conseqüente assimilação social das comunidades indígenas, e punham termo ao regime de tutela religiosa das aldeias. Esse último ponto favorecia sobremaneira as diretorias leigas, que passariam a administrar as referidas aldeias, ao mesmo tempo em que se procurava garantir a esperada reserva de mão-de-obra indígena para o mercado.¹⁵⁰

A necessidade de se transformar o espaço natural pelo processo ordenado de ocupação da selva, constituiu, para Luis Heleno del Castillo, o momento fundador da modernidade.¹⁵¹ Dessa forma, se os europeus “estão ali para conquistar alguma coisa”, como aponta Nicolau Sevckenko, “só podem ver o que há para conquistar se a mata sair da frente. [...] Nessa direção é que se constrói a lógica da ocupação predatória da terra e é assim que se desenvolve a sensibilidade nativa em relação à natureza.”¹⁵²

Por outro lado, em diversos aspectos, tais como beleza física, longevidade, senso de comunidade, forma de governo, a América passaria a ser representada pelo pensamento europeu, a partir do século XVI, também como uma terra onde reina a

¹⁵⁰ Ao lado da retórica liberal e esclarecida que tais medidas revelavam, David Treece percebe uma realidade diferente do discurso iluminista: “basta dizer que o nível típico de salário era irrisório e muitas vezes nem era pago em dinheiro, enquanto que o trabalhador era obrigado a cumprir um mínimo de dez horas e meia diárias” (cf. WILKENS, 1993, p. 15). Falando da força representativa que os jesuítas tinham no interior da Amazônia, Marta Rosa Amoroso (1991, p. 19) afirma: “a missão representa ainda outro marco [...] que se traduz na classificação da população indígena a partir do critério de aproveitabilidade de sua força de trabalho.” Logo em seguida, a mesma autora (p. 19-20) finaliza, considerando que “os índios domesticáveis e potencialmente produtivos teriam o espaço da missão e, teoricamente, a proteção da lei. Os índios irredutíveis [...] estariam sujeitos à lei da guerra justa.”

¹⁵¹ CASTILO, 2004, p. 9. Mais adiante (p. 21), Castillo afirma: “Ao geometrizar o mundo, a ciência moderna planifica todos os espaços e os homogeneiza seguindo a lógica de sua quantificação e não de sua qualificação: o espaço passa a ser mensurável. O espaço surgido dessa nova visão do mundo é também destituído de seu poder sagrado e com isso há uma lógica distributiva em que as diferenças devem ser eliminadas por haver uma guerra de equivalência.”

¹⁵² SEVCENKO, in *Revista USP*, nº 1, 1989, p. 111.

Idade do Ouro, que inclui o mito do Eldorado.¹⁵³ Em outros momentos, a terra do Novo Mundo, como mostra Eddy Stols, “pode ser representada por uma jovem ricamente trajada, tendo à cabeça um cocar de penas e aos ombros mantilha também de penas.”¹⁵⁴ Para reforçar tal imagem paradisíaca, o mesmo autor destaca a legenda para uma gravura alemã, que ilustra o *Mundus Novus*, de Americo Vespucci (c. 1505), cujo texto diz o seguinte:

Essa imagem nos mostra o povo e a ilha descobertos pelo rei cristão de Portugal ou por seus súditos. Essas pessoas andam nuas, são bonitas e têm uma cor de pele acastanhada, sendo bem construídas de corpo. Cabeças, pescoços, braços, vergonhas e pés, tanto de homens quanto de mulheres, são enfeitados com penas. Os homens têm também no rosto e no peito muitas pedras preciosas. Ninguém é possuidor de alguma coisa, pois a propriedade é de todos. Os homens tomam por mulher a que mais lhe agrade, podendo ser sua mãe, irmã ou amiga, já fazem distinção. [...] Vivem 150 anos. E não possuem governo.¹⁵⁵

Em relação ao poema *Muhuraida*, podem-se extrair algumas passagens que demonstram um desejo de unidade, por parte do narrador, que passa a tomar conta de parte da tribo Mura – o suficiente para que portugueses como Wilkens considerem a conversão daquele gentio como “milagre”.¹⁵⁶ A partir do canto V, o narrador passa a considerar a resistência mura como algo do passado pois, ao aceitarem os presentes e as terras dos aldeamentos, aqueles índios simbolicamente assinam um tratado de paz com

¹⁵³ Na narrativa “Trapalanda”, a América é o espaço mitológico do Eldorado, fonte de metais preciosos, juventude eterna e prazeres sexuais inenarráveis (cf. MARTINEZ ESTRADA, 1991, p. 8).

¹⁵⁴ STOLS, in *Revista USP*, n° 1, 1989, p. 45.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 44.

¹⁵⁶ O fato histórico que provoca a escritura de *Muhuraida* é a ação espontânea de alguns índios Mura a se estabelecerem no aldeamento de Santo Antonio de Imaripi (rio Japurá), onde Mathias Fernandes era diretor nos idos de 1784. Não se pode dizer, no entanto, que esse fato constituiu uma conversão plena ao Catolicismo, nem que os Mura, a partir desse momento, resolveram aceitar as condições de paz propostas pelos colonos brancos (administração colonial e ordens religiosas), visto que o número de índios aldeados àquela altura era mínimo diante da estimativa da população mura, mesmo considerando a superestimativa que dela normalmente se fazia. Além disso, tal aldeamento – que se iniciara pelo rio Japurá, mas já havia mais três assentamentos sendo preparados para aquela função (rios Mamiá e Manacapuru, e lago Curini, todos na região do Solimões) – foi um longo processo de tensas e constantes negociações envolvendo o poder administrativo e as ações “pouco confiáveis” dos Mura, do ponto de vista dos colonizadores. A noção de “milagre” quanto à conversão de uma tribo considerada bárbara não se restringe, no entanto, ao episódio envolvendo os Mura.

os brancos, reforçando, assim, a idéia de igualdade unificadora e consensual: “De acordo todos são; todos contentes,/ Não se ouvem pareceres diferentes.”¹⁵⁷

Para marcar a conversão mura aos ideais católicos e mercantilistas, a visão do narrador de *Muhuraida* sobre os referidos índios modifica-se de forma sintomática. No início do poema, as metáforas que se viam associadas aos Mura eram, dentre outras, a do “lobo astuto”¹⁵⁸ e a do “corvo [como] ave de rapina, insaciável”¹⁵⁹ – predadores impiedosos à caça de incautos navegantes, seja branco, seja índio não-Mura.

No final do poema de Wilkens, entretanto, já estabelecida a ordem que anuncia o progresso, surge a representação da coletividade mura enquanto “oficiosa abelha”¹⁶⁰ e “bando de aves”¹⁶¹, não mais de rapina, mas agora de arribação, que migra do escuro da floresta em direção à clareira aberta para acolher os gentios convertidos em crentes. Deles se pretende que produzam uma agricultura sistemática e colaborem com sua força de trabalho, mas sempre sob o comando da administração colonial, conforme o caráter das diretorias leigas.

Não é, pois, apenas um tipo de conversão (do paganismo ao Catolicismo) que Wilkens quer mostrar em *Muhuraida*, mas também outras mais, como a conversão do Mura “vagabundo” em trabalhador; a conversão de um espaço hostil e infértil em outro perfeitamente produtivo; a conversão do caos (trevas) em ordem (luz); e a conversão da natureza em cultura, ou da barbárie (ócio) em civilização (trabalho).

Com a introdução do Mura Celeste em *Muhuraida*, Wilkens consegue dar conta de algumas questões aparentemente pendentes em seu texto. Em primeiro lugar, o autor consegue dar coerência à sua narrativa mais do que se o discurso da conversão fosse proferido por outro personagem, como o diretor Mathias Fernandes. Em segundo lugar,

¹⁵⁷ WILKENS, 1993, p. 151.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 105.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 107.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 155.

¹⁶¹ *Idem*, p. 151.

Wilkens insere o elemento do “maravilhoso cristão”¹⁶², encenado pelo Mura que desce à terra, provocando o reconhecimento dos muras mortais e exercendo o papel de intermediário entre o espaço celestial e o mundo terreno. Por último, ao utilizar a *anagnorisis* – recurso poético-narrativo que provocava o reconhecimento de um protagonista em relação à sua condição fatal no desfecho de uma tragédia –, Wilkens permite que o leitor elabore conexões coerentes entre o aparecimento do Mura Celeste e a presença constante de elementos ligados à cultura clássica, como deuses e mitos pagãos.

É com a presença do Mura Celeste que a nação do rio Madeira começa, enfim, a se inclinar para o lado do colonizador, embora os discursos contrários também comecem a ser elaborados para mais adiante serem rechaçados, não apenas pelo Mura Celeste, como também por toda a tribo, o que, ao final da narrativa, confere um caráter de unidade ficcional à conversão mura. Do ponto de vista das articulações entre a prática literária e as ações administrativas, o próprio subtítulo do poema de Wilkens marca em si um conflito entre a política desenvolvimentista das diretorias leigas – sintetizado pela figura do diretor Mathias Fernandes, “homem rústico e ordinário”¹⁶³, mas que, “por zelo do serviço de Deus e do rei [...] fazia respeitar seu valor e sua destreza”¹⁶⁴ – e o controle exercido pelas ordens religiosas sobre os povos indígenas.

¹⁶² Em *O Mura e a Musa*, José Arthur Bogéa (2004, p. 7-8) nega a presença do maravilhoso no épico de Wilkens, ao considerar que nele “Não há o maravilhoso pagão dos épicos clássicos, nem o maravilhoso cristão dos poemas ocidentais.” No entanto, se seguirmos o que diz Alejo Carpenter (*apud* CHIAMPI, 1980, p. 33) sobre o “maravilhoso”, não há dúvida de que *Muhuraida* contém tal elemento em sua narrativa, pois ele “*surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro)*” (quando o Mura Celeste aparece “murificado” e “ressuscitado” ante os olhos atônitos do Mura Jovem), “*de una revelación privilegiada de la realidad*” (afinal, o Mura Celeste aparece apenas ao Mura Jovem), “*de una iluminación inhabitual ó singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad*” (o Mura Celeste “anuncia a Luz, que gira/ Da fé, na órbita eterna, sacrossanta” [WILKENS, 1993, p. 111] ao Mura Jovem) e, por fim, “*de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de ‘estado límite’*” (conversão do Mura Jovem, que se torna “pastor” dos demais índios, culminando com a cena final de *Muhuraida*, o batismo das vinte crianças muras).

¹⁶³ WILKENS, 1993, p. 93 (“Prólogo”).

¹⁶⁴ *Id. ibid.*

Pode-se considerar que esse conflito constitui uma marca da geração de escritores que se dedicaram à formulação épica no Brasil da segunda metade do século XVIII, pois ela é perceptível não apenas em Wilkens, como também em Basílio da Gama e Santa Rita Durão. No caso de Basílio, temos o interesse e a simpatia deste pela figura do índio, representada heroicamente por atos e discursos eloqüentes de gentios como Cacambo e Cepé, por meio da linguagem libertária deste último, própria do racionalismo setecentista. Ao lado disso, surge a tensão com a defesa de fato e de direito da política ibérica de repressão às missões jesuíticas e seus índios.

Quanto a Santa Rita Durão, a legitimação do império português, como mostra David Treece, “se vê reforçada por um conservadorismo mais amplo, representado mitologicamente através da missão duplamente colonizadora e evangélica de Diogo Álvares Caramuru.”¹⁶⁵ Assim, tais autores devem ser entendidos como escritores colonizadores, agindo em nome da política lusitana de colonização do além-mar, o que revela a crise no interior do sistema colonial a que fazem eco as obras *Muhuraida*, *O Uruguay* e *Caramuru*.

Se, para Homi Bhabha, o discurso colonial procura legitimar-se por meio da produção do saber estereotipado do colonizador e do colonizado¹⁶⁶, é porque a linguagem teórica utilizada para tal constitui-se como estratégia “da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria [da elite] equação conhecimento-poder.”¹⁶⁷ Nesse caso, tal como se pode ver em *Muhuraida*, seus eventos possuem instâncias contraditórias e antagônicas, mesmo querendo ser auto-suficientes e portadores da verdade. Tal “verdade”, conforme aponta Bhabha, passa a ser marcada pela “ambivalência do próprio processo de emergência, pela produtividade de sentidos que constrói contra-saberes *in media res*, no ato mesmo

¹⁶⁵ Cf. WILKENS, 1993, p. 14.

¹⁶⁶ BHABHA, 2003, p. 111.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 45.

do agonismo, no interior dos termos de uma negociação [...] de elementos oposicionais e antagonísticos.”¹⁶⁸

Para vencer as forças malignas, o “Anjo tutelar” (Mura Celeste) – usando o recurso benfazejo das palavras mágicas, próprias dos contos de fadas, e “Armado do poder do Onipotente”¹⁶⁹ – “Tudo faz que se mude de repente.”¹⁷⁰ Assim, *repentinamente*, o Mura Celeste consegue afastar seu mais terrível opositor, permitindo que os índios tenham a capacidade “De discernir o engano e a verdade”¹⁷¹ – qualidade que se pode operar por meio da razão e do pensamento lógico, agora uma faculdade da outrora “feroz nação do gentio Mura”.

No estudo “*Muhuraida* e as contradições da inserção esclarecida do outro”, Celdon Fritzen considera a possibilidade de articulações entre os aspectos religiosos e as referências político-econômicas presentes no poema de Wilkens. Dessa maneira, Fritzen escreve: “Na consideração deste texto [*Muhuraida*] presumo que será possível entrever como religiosidade e Iluminismo mantêm um diálogo nem sempre inconciliável, já que crenças religiosas podem assumir um aspecto voltado para a *ação prática*.”¹⁷² Indo mais além, o mesmo autor considera que a colonização amazônica se fundamenta não apenas no discurso secular religioso, mas também no discurso sistemático que,

com sua política mercantil, se impõe às especulações teológicas sobre o índio e a Amazônia; é ela [a razão de Estado] que dá o sentido prático ao misterioso desígnio da Providência. Isso porque [...] o índio tornar-se-á um objeto cujo fim não será mais estritamente a cristianização, mas sua inserção numa nova rede de valores cujo fundamento é a *razão prática* antes que a *conversão religiosa*.¹⁷³

¹⁶⁸ *Idem*, p. 48.

¹⁶⁹ WILKENS, 1993, p. 163.

¹⁷⁰ *Id. ibid.*

¹⁷¹ *Idem*, p. 165.

¹⁷² FRITZEN, 2002, p. 121.

¹⁷³ *Idem*, p. 130. Mais adiante, Fritzen (p. 132-3) complementa: “É a vocação integrativa do cristianismo e da burguesia que [...] irá conduzir os mura à produção e comércio de bens. Para livrá-los da região tenebrosa [...] o anjo revela ao mura uma ética que permite sua inserção na nova ordem político-econômica.”

O final festivo do poema de Wilkens – envolvendo o batismo de vinte crianças muras, oferecidas espontaneamente por seus próprios pais – possui reflexo nos documentos oficiais da época¹⁷⁴, enquanto um “atestado” da liberdade em que os Mura passaram a viver depois de estabelecidos nos aldeamentos. Em relação a tal episódio, Marta Rosa Amoroso¹⁷⁵ considera, no entanto, que esses batismos eram muito mais uma estratégia colonialista para garantir o pacto de não-agressão dos Mura sobre os brancos que propriamente uma questão de fé – posição que poderia garantir a normalização comercial dos rios da região ocupada pelos índios.

Diferentemente dos assuntos de *O Uruguay* e *Caramuru* – respectivamente, o cumprimento do Tratado de Madri e a colonização da Bahia enquanto metonímia do Brasil¹⁷⁶ –, o tema abordado em *Muhuraida* ocupa-se de um fato baseado num contexto histórico estritamente localizado, como a conversão religiosa dos índios Mura na região do rio Madeira. Sobre essa questão, David Treece percebe que o

conflito que parece tão intensamente local para o autor d'A *Muhuraida* [sic] passa a assumir para Pereira Alho [editor do poema, em 1819] uma importância nacional, do mesmo modo que os sucessos d'O *Uruguay* [sic] e de *Caramuru* são levados à defesa de grandes forças políticas, à hegemonia do governo português na colônia ou o papel dos missionários jesuítas.¹⁷⁷

Mais adiante, no mesmo texto, Treece conclui, citando a dedicatória da edição de *Muhuraida*, elaborada pelo padre Pereira Alho, a seu superior, o bispo Antonio José d'Oliveira:

O milagre central do poema [...] perdeu o significado exclusivamente local e fica generalizado como exemplo da missão político-religiosa da evangelização na América: “A pacificação de um inimigo, a conversão de um gentio, sempre foram e serão títulos de alegria política e consolação religiosa.”¹⁷⁸

¹⁷⁴ Um dos documentos que tratam desse episódio é a menção à certidão desse batismo coletivo, operado pelo carmelita José de Santa Tereza Neves, vigário da paróquia de Nogueira.

¹⁷⁵ Cf. AMOROSO, FARAGE (orgs.), 1994, p. 48.

¹⁷⁶ Aliás, o subtítulo presente no manuscrito de *Caramuru* revela o propósito abrangente de seu autor: “Poema épico do descobrimento da Bahia. Compreendendo em vários episódios a história do Brasil, dos ritos, tradições e milícias dos seus indígenas”.

¹⁷⁷ Cf. WILKENS, 1993, p. 28.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 27.

Ao optar pela exclusão de uma narrativa erótica, ao contrário das épicas de Basílio da Gama e Santa Rita Durão, o poema de Wilkens chama a atenção quase exclusiva para o contexto político-religioso e suas contradições na atuação local. Ao mesmo tempo em que exalta as ações do governador João Pereira Caldas, figura importante na execução do tratado de limites nas capitânicas do Norte do Brasil; de João Batista Martel, um dos comissários portugueses na quarta divisão de limites; e de Mathias Fernandes, diretor da aldeia de Santo Antonio de Imaripi, para onde seriam transferidos os Mura pacificados e convertidos, Wilkens não titubeia em construir um personagem com as características cristãs do Mura Celeste, fundamental no convencimento do Mura Jovem à pacificação geral da referida nação indígena.

Além disso, o narrador do poema destaca, logo nos primeiros versos do canto II (“Já frustrados os meios que a brandura/ Da religião e humanidade inspira”¹⁷⁹), a incapacidade das missões religiosas em conseguir a tão sonhada pacificação dos Mura. Contudo, o mesmo narrador conclui seu poema com o episódio epifânico e emblemático do batismo das vinte crianças, ofertadas ao sacramento cristão pelas mãos e vontades de seus próprios pais:

No templo de Maria renascidos,
Na graça batismal, os inocentes
Vinte infantes, alegres conduzidos
Pelos bárbaros pais, foram contentes.¹⁸⁰

¹⁷⁹ WILKENS, 1993, p. 111. Em nota, para fazer coro a essa realidade, Wilkens (p. 113) escreve: “Não só os jesuítas [...] mas ainda os carmelitas e mercedários intentaram, por algumas vezes, intimando aos Mura, por intérpretes, as verdades de nossa santa fé, reduzi-los e agregá-los ao grêmio da Igreja, buscando-os nos bosques, mas sempre foi frustrada esta diligência.” Sobre essa questão, Adriana Athila (1998, p. 58) observa: “A primeira missão Carmelita, fundada no lago Tefé, data do início do século XVII. Segundo Marcoy (1875:432), em 1620 os carmelitas portugueses se diziam orgulhosos por já terem alguns convertidos entre os Mura. No Madeira, a presença jesuítica encontrava-se estabelecida desde 1669, com a fundação da missão Jesuíta de Tupinambaranas [...]. Diversas eram as etnias que habitavam/circulavam por este rio, as quais os jesuítas mostravam-se tão desejosos em convertê-las ao cristianismo quanto em empregá-las produtivamente na coleta de cacau, trabalhos domésticos e no povoamento da região.”

¹⁸⁰ *Idem*, p. 169. David Treece mostra que, após “o fracasso dessa política no caso dos Mura, e desde a promulgação das Leis de Emancipação, predomina o conceito de integração, ou seja, a exploração, tanto do território do Alto Negro, como dos seus habitantes. Só no momento do milagre da reconciliação voluntária, porém, se confirma o sucesso da política pombalina de assimilação” (cf. WILKENS, 1993, p. 28).

Segundo o etnólogo Curt Nimuendaju¹⁸¹, a explicação mística para a conversão dos Mura predominava nas camadas populares da sociedade amazônica, em fins do século XVIII: “É característico para a situação dos civilizados que a crença popular atribuiu este sucesso não às expedições militares e sim às fervorosas preces do bispo D. Fr. Caetano Brandão.”¹⁸² Conforme anota David Treece, a

referência simultânea a Deus e à Soberana na mesma frase [da dedicatória do poema a João Pereira Caldas] é o primeiro exemplo da dualidade característica da explicação ficcional dos acontecimentos, se reforçando, repetidas vezes, a vontade da Providência e as considerações políticas e econômicas.¹⁸³

Mais adiante, Treece considera que “a linguagem do poema denuncia a confusão entre a moral cristã e o motivo econômico, ao nos defrontarmos com a palavra ‘ambição’, que perde a sua conotação negativa e passa a expressar o espírito da livre iniciativa.”¹⁸⁴

Em contraste com o êxito poético-ficcional da pacificação/conversão mura, uma carta escrita por João Pereira Caldas mostra sua própria insegurança quanto à pacificação daqueles índios, visto que, coerentemente, o mesmo considerava perigosa a ascensão da nação Mundurucu, rival histórica dos Mura. Com efeito, a “eliminação” mura poderia provocar, segundo a lógica do governador, o domínio de uma região economicamente importante pelos índios Mundurucu. O trecho da carta de Pereira Caldas diz o seguinte:

Sabia eu também já da carnagem que o outro gentio Mundurucu havia feito nos mesmos Mura; e mal é que, reduzidos estes, se venham aqueles introduzir nesse rio e fazer o seu estabelecimento no Gutazes, para que se bem livre duns, não deixe de ficar sempre infestada doutros essa navegação.¹⁸⁵

Logo em seguida, porém, João Pereira Caldas leva em conta a possibilidade de ter os Mura como aliados num virtual enfrentamento contra os Mundurucu. Dessa

¹⁸¹ NIMUENDAJU, in *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, n° 17, 1925.

¹⁸² *Idem*, p. 140.

¹⁸³ Cf. WILKENS, 1993, p. 19.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 23.

¹⁸⁵ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, 1ª parte, 1783, p. 378-9.

forma, “menos inimigos haverá a combater, e para a seu tempo se castigarem, os referidos Mura nos serão de grande ajuda e vantagem.”¹⁸⁶ Indicando a indefinição de Pereira Caldas, Adriana Athila – considerando a histórica rivalidade entre índios Mura e Mundurucu – mostra que “as correspondências oficiais (1784-1786) confirmam o caráter instável da paz estabelecida. [Assim] os portugueses pareciam sempre colocar-se à espreita, e qualquer atitude negativa dos Mura não os surpreenderia.”¹⁸⁷

Segundo João Lúcio D’Azevedo¹⁸⁸, havia três formas de se subjugar os indígenas:

- a) através de *cativo* – índios capturados por ocasião das guerras justas;
- b) por meio de *resgate* – índios capturados de tribos rivais, que passavam a dever a vida ao colono, seu “salvador”;
- c) por *descimento*¹⁸⁹ – convencidos pelos missionários, os índios abandonavam os sertões e passavam a se estabelecer em aldeias preparadas para recebê-los, parecido com o caso dos Mura no poema de Wilkens, embora não tenha havido um convencimento através de um missionário.

Sobre a aparente incompatibilidade entre as versões poético-milagrosa e político-militar acerca da iniciativa de paz oferecida pelos Mura, David Treece considera que

seria errado interpretar a versão mítica como mera falsificação, ou seja, como a elaboração de uma história oficial. Enquanto [...] não se faz justiça à realidade da

¹⁸⁶ *Idem*, p. 379.

¹⁸⁷ ATHILA, 1998, p. 71.

¹⁸⁸ D’AZEVEDO, 1999, p. 137.

¹⁸⁹ O descimento poderia ocorrer de duas maneiras: primeiramente, de forma voluntária, quando os missionários simplesmente conduziam os índios dos sertões às aldeias; ou por coação, quando os missionários obrigavam os gentios, “por força e medo”, a aceitarem a proposta de aldeamento. De acordo com a Provisão de 9 de março de 1718, apesar de considerar essa segunda forma de descimento algo próximo do cativo, “que ofende a liberdade”, trata-se de uma ação no mínimo necessária para o colonizador, pois, “se estes índios são como os outros tapuias bravos, que andam nus, não reconhecem rei nem governador, não vivem com modo e forma de república”, então a prática da violência contra os ditos índios passa a ser legalizada, mesmo que os gentios estejam “livres e isentos da real jurisdição” (*Apud* D’AZEVEDO, 1999, p. 137). “Desta maneira”, comenta D’Azevedo (*id. ibid.*), “se harmonizava a ganância dos colonos com os afetados escrúpulos dos missionários, e se fazia lei a prática abusiva de todos os tempos.”

opressão sofrida pelos Mura a mãos do poder colonial português, também é verdade que o poema reflete um código coerente de raciocínio moral e político no qual as considerações econômicas ou militares e a sinceridade religiosa são bem compatíveis, de modo que a afirmação do primeiro não implica necessariamente na negação do segundo.¹⁹⁰

Outra prova de como a complementaridade, e não propriamente a relação contraditória, faz parte da dinâmica entre a postura político-econômica (militar) e a visão mítico-religiosa (piedosa) no âmbito da correspondência oficial, é nova carta de João Pereira Caldas, onde se pode ler o seguinte:

porque, não obstante, que desde logo não devemos dar crédito às promessas daqueles bárbaros [muras], e que por hora sobre eles e sobre alguns seus pretendidos enganos, nos devemos com prudência e cautela regular; também não devemos duvidar da infinita misericórdia de Deus, para que Ele permita se realize uma obra tanto da sua glória e tanto da sua piedade, em libertar a estes miseráveis povos de tão cruel flagelo.¹⁹¹

Mais adiante, Pereira Caldas complementa:

Em tais termos, pois [...] lhe continuará vossa mercê o mesmo agasalho [...] propondo-lhes a principal felicidade que obterão em se reduzirem ao grêmio da Igreja e à vassalagem da rainha nossa senhora, que protege e manda tratar os índios com a maior humanidade, ainda mesmo perdoando-lhes os seus insultos e delitos.¹⁹²

Ao lado das glorificações divina e imperial, o “Argumento” de Wilkens à *Muhuraida* inclui a preocupação de seu autor com a saúde espiritual dos gentios e o bom andamento do plano de desenvolvimento econômico para a região. Dessa forma, a

exaltação e propagação da santa fé católica; a conversão de imensa multidão de gentios; a salvação das suas almas [...] o sossego e esperança dos seus ditosos vassalos no comércio e navegação deste vasto continente e seus grandes rios, e ultimamente o conhecimento de tantos rios e terrenos, cheios de preciosos interessantes gêneros, úteis no comércio e opulência do Estado¹⁹³

dividem as atenções do autor da épica amazônica, num claro exemplo de que as questões religiosas e político-econômicas andavam, em alguns momentos, entrelaçadas.

¹⁹⁰ TREECE, in WILKENS, 1993, p. 20.

¹⁹¹ COUTINHO, 1873, p. 329, in WILKENS, 1993, p. 61.

¹⁹² *Idem*, p. 329-30.

¹⁹³ TREECE, in WILKENS, 1993, p. 22.

David Treece percebe uma espécie de inversão da lógica colonial agindo na fabulação de *Muhuraida*, ao considerar que “o índio, longe de ser a vítima escrava do conquistador opressivo, está representado, paradoxalmente, como o prisioneiro da sua própria condição de ser livre, livre da lei religiosa, econômica e política.”¹⁹⁴ Para o estudioso, o poema de Wilkens constitui-se, enfim, num interessante condutor

do complexo ideológico de um meio político e cultural em transformação, cujos conflitos distantes e locais iam ganhando um relevo histórico nacional. A qualidade imediatista do poema e suas contradições filosóficas e políticas registram a urgência do projeto esclarecido da colonização e exploração dos territórios fronteiriços recém-conquistados, e da necessidade de assegurar o domínio secular sobre eles.¹⁹⁵

Em linhas gerais – tomando como base algumas cartas de João Pereira Caldas que compõem a correspondência oficial da segunda metade do século XVIII, e os apontamentos do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, em sua *Viagem filosófica*¹⁹⁶ –, à política indigenista de base ilustrada e suporte jurídico das Leis de Emancipação seguiu-se a série de decretos, através das conhecidas Cartas Régias. Após a queda do Marquês de Pombal, D. João VI acabou autorizando algumas guerras justas contra comunidades indígenas consideradas pela administração colonial como “incapazes de civilização”. Tal realidade revela, mais do que qualquer obra ficcional ou histórico-documental, o fracasso definitivo das diretorias leigas de administração e controle estatal sobre os índios. Dessa maneira, Alexandre Rodrigues Ferreira conclui que o período entre a queda pombalina e a ascensão joanina constitui uma

transição regressiva, abandonando paulatinamente a experiência do desenvolvimento da Amazônia pela integração do índio, a quem se concedem privilégios e direitos formais, em favor de uma volta aos rígidos padrões de submetimento do indígena pelas armas e pelo trabalho.¹⁹⁷

¹⁹⁴ *Id. ibid.*

¹⁹⁵ *Idem*, p. 29-30.

¹⁹⁶ GALVÃO, MOREIRA Neto (eds.), 1974.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 14.

Se o trecho acima ainda não revela as reais intenções colonizadoras do naturalista brasileiro – que se constitui não apenas como defensor, mas também idealizador de uma guerra justa contra nações indígenas, incluindo a Mura –, a anotação de um diário endereçado ao Ouvidor e Intendente Geral, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, é mais explícita: “Se não se dá remédio a tantos e tão universais danos, ou se reduzirão a nada as colônias e estabelecimentos do rio Amazonas, Negro, Madeira e Japurá ou experimentarão o estado de languidez e diminuição que necessariamente lhes causa o temor dos Mura.”¹⁹⁸

Tal como se viu em *Muhuraida* – que narra, nas estrofes iniciais do canto II, as tentativas fracassadas de conversão mura, feitas por meios religiosos –, o período pós-pombalino também se ressentiu de um plano realmente eficaz para se fazer a colonização das áreas indígenas na região amazônica. Dessa forma, os versos do poema de Wilkens testemunham a tentativa mal sucedida das ordens religiosas na região, além de renunciarem uma espécie de fracasso do porvir colonialista na Amazônia: “Já frustrados os meios, que a brandura/ Da religião e humanidade inspira”¹⁹⁹, “Não se cansava o zelo e a piedade/ De meios procurar mais adequados/ A conversão de tal gentilidade”²⁰⁰, e “Mil vezes reduzi-los se intentava/ Com dádivas, promessas e

¹⁹⁸ GALVÃO, MOREIRA Neto (eds.), 1974, p. 14, *apud* ATHILA, 1998, p. 68. Mais adiante, Athila (p. 75) cita uma carta de 1795, de Lobo D’Almada (governador da capitania do Rio Negro), a Souza Coutinho (governador do Grão-Pará), tratando da persistente condição de “indomáveis” dos Mura. “Segundo Souza Coutinho”, escreve Athila, “a paz com os Mura era apenas aparente e lhe pareciam mais perigosos agora que estavam embrenhados pelos matos, conforme seu costume.”

¹⁹⁹ WILKENS, 1993, p. 111. Sobre essa questão, uma carta do administrador do Pesqueiro Real de Caldeirão (na capitania do Rio Negro) para João Pereira Caldas, em 12 de janeiro de 1788, revela que “o mais gentio anda sempre por fora; se ajuntam quando as roças estão capazes para comerem” (*apud* AMOROSO, 1991, p. 130). Outra carta, “Do Comandante do Registro da Vila de Borba”, Antonio Carlos da Fonseca Coutinho (4 de janeiro de 1788), dá conta da mesma situação: “Julgo a dita relação não ir a satisfação de V. Exc^a. como também não vai a minha, porquanto dos referidos Mura se não acha aqui grande quantidade, pois foram muitos para os lagos apanhar tartarugas e peixes-boi para seu sustento e outros para o mato” (*apud* AMOROSO, 1991, p. 130).

²⁰⁰ *Idem*, p. 113.

carícias;/ Do empenho nada enfim mais resultava”²⁰¹ comprovam as muitas tentativas de se reduzir e se fazer assimilar aquele índio bárbaro.

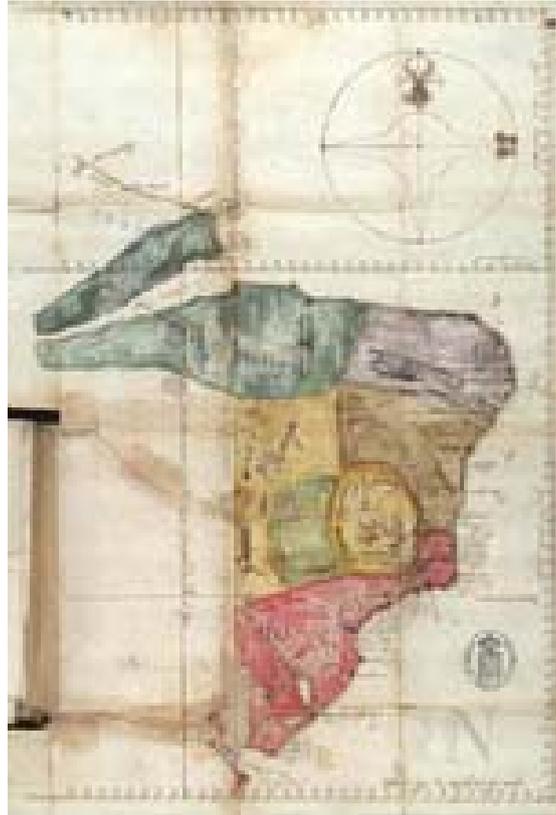
E mesmo após o grande momento ficcional do batismo dos pequenos mura, o poema de Wilkens revela uma sutil preocupação histórica com a eficácia daquela “redução” conseguida pelos colonos brancos e com a Graça divina. Pois “Sobre princípios tais, tal esperança/ Fundamenta a razão todo o discurso;/ Em Deus se emprega toda a confiança.”²⁰² A “esperança” e a “confiança” agora são depositadas em Deus, não mais nas ações religiosas nem na própria política administrativa empregada por Pombal na Amazônia e defendida pelo próprio Wilkens.

Através da realização do Tratado de Madri, a atuação das ordens missionárias teve destacada importância para o estabelecimento do território brasileiro nas áreas contestadas, como as regiões do extremo-oeste, as dos rios Paraguai e Uruguai e as da bacia amazônica. Nesse panorama, a política portuguesa para o estabelecimento, a demarcação e a consolidação desses novos territórios contou com o apoio das Ordens dos carmelitas, mercedários e franciscanos, mas sobretudo dos jesuítas, os quais, avançando com suas missões sobre as áreas em litígio, conseguiram fixar pontos estratégicos para o domínio luso frente às aspirações territoriais do reino espanhol.²⁰³

²⁰¹ *Id. ibid.* Além do corpo do texto, Wilkens (p. 113) introduz uma nota em que fala do fracasso histórico das missões religiosas no intuito de se conseguir a tão esperada conversão religiosa dos Mura: “Não só os jesuítas [...] mas ainda os carmelitas e mercedários intentaram [...] reduzi-los e agregá-los ao grêmio da Igreja [...] mas sempre foi frustrada esta diligência.”

²⁰² *Idem*, p. 169.

²⁰³ Como exemplo do avanço e do pioneirismo das ordens religiosas na consolidação de missões em regiões contestadas, como a Amazônia, durante o século XVIII, Arthur Cezar Ferreira Reis (1964, p. 6) observa que em “1718, havia, em toda a Amazônia, apenas 4 vilas para 51 aldeias organizadas e administradas pelos missionários. Em 1750, o número de vilas continuava o mesmo, mas o de aldeias elevava-se para 63, dos quais 17 a cargo dos inácianos. Durante o século XVIII, numa irradiação espetacular, jesuítas e carmelitas tinham ampliado as fronteiras de Portugal na Amazônia, levando-as ao alto Madeira, ao alto rio Negro e alto Solimões.” Em um contexto mais geral da colonização americana, João Marinho dos Santos observa que “o agente ideológico da expansão [...] será o missionário com vestes sacras e com a cruz alçada na mão, proferindo palavras de incitamento e distribuindo bênçãos e perdões durante o combate” (cf. NOVAES [org.], 1998, p. 160).



Mapa de Francisco de Seixas (ca. 1767), que contém a reveladora legenda: “Carta do que os geógrafos castelhanos usurpam a Coroa de Portugal no Estado do Brasil” (Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, área dos reservados, Mapa político, ca. 1767/ Brasil, ca. 1767).

Para além dessa ação expansionista não-oficial, inúmeros missionários passaram a fazer parte das comissões governamentais de demarcação territorial, integradas também por militares, cartógrafos, astrônomos, naturalistas e matemáticos de Portugal, Espanha e outros países da Europa.²⁰⁴ Por conta de sua vasta experiência de muitas décadas na exploração dos sertões e no contato e conhecimento de sua gente, os missionários figuravam naquelas comissões estatais como elementos indispensáveis ao bom andamento das expedições.

Entretanto, essa presença estrangeira nos sertões provocava grande preocupação em Pombal, já que ela poderia representar perigos reais à condução de sua política esclarecida. Em carta de 21 de setembro de 1751, endereçada ao então comissário português das demarcações territoriais no Sul do Brasil (Gomes Freire de Andrada), Pombal dá as seguintes instruções:

Os outros oficiais [...] são estrangeiros que se tinham mandado vir ao tempo do falecimento do senhor rei D. João V para irem nas referidas expedições [...] precavendo-se sempre pelo modo possível os dois perigos que a prudência política dita [...]. O primeiro [...] é recair a principal direção das tropas de S[ua] M[ajestade] e por consequência o arbítrio para a divisão dos limites em estrangeiros que, para amarem o serviço do dito senhor e para sustentarem os interesses da Coroa nos desertos, [...] não têm outro estímulo que não seja o lucro do soldo. [...] O segundo perigo é o de observarem e notarem os ditos estrangeiros as conveniências de todos os países que vão examinar [...] para voltarem à Europa instruídos de sorte que acenda mais a cobiça das diversas potências, que já devora a inveja da riqueza e fertilidade desse vasto Império; e por outra parte se achem no estado de lhe darem informações oculares e exatas dos lugares onde se podem estabelecer as mesmas potências: dos caminhos e veredas que dos tais estabelecimentos para conduzir aos sertões mais opulentos [...]. Encarregue V. S^a os portugueses de tudo o que pertencer à substância do negócio, qual é a demarcação de que se vai tratar, e encarregue aos estrangeiros o que pertencer à curiosidade e à erudição, como são a história natural do país, e as observações físicas e astronômicas que respeitam ao adiantamento das ciências.²⁰⁵

Se as intranqüilidades pombalinas diziam respeito à região sul do país, é compreensível que elas também pudessem fazer parte das ações político-estratégicas de Mendonça Furtado, meio-irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo e chefe da comissão de limites na Amazônia. Assim, avaliando o desempenho dos especialistas

²⁰⁴ MOREIRA Neto, in WILKENS, 1993, p. 36.

²⁰⁵ ALMEIDA, in *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 50, 1928, p. 201.

estrangeiros sob seu comando, Mendonça Furtado escreve a Pombal textos que datam de 7 e 13 de julho de 1755, em que diz, respectivamente:

O pe. Inácio Sanmartone tem bondade e simplicidade no coração; veio ao Pará sem mais idéia do que fazer a sua obrigação [...]. O dr. João Angelo Brunelli já veio de Lisboa com muito más idéias, introduzidas não sei por quem [...]. O capitão João André Schwebel tem bondade e préstimo grande, e não o vejo nunca ocioso. [...] O outro, capitão Gaspar Gerardo de Grönfeld, não tive tanto tempo para tratar com ele como com o Schwebel; parece-me ter sinceridade. [...] O tenente Manuel Götz, não sei se é bom ou mau. Tenho toda a probabilidade de que é um bom homem; é sumamente melancólico. [...] O ajudante Henrique Antonio Galluzi [...] como ainda não veio para este arraial, não tive ocasião de o conhecer inteiramente para lhe fazer o caráter; pareceu-me de gênio forte e nimiamente amigo de dinheiro. [...] O desenhador José Antonio Landi risca [desenha] excelentemente e tem grande notícia da arquitetura.

Pelo que respeita ao ajudante Felipe Sturm, o que posso informar a V. Ex^a é que [...] se tem conduzido com grande madureza e reflexão, e que em todas as ocasiões em que o tenho empregado no serviço de S. M. se tem havido com grande atividade, zelo e préstimo, e que é incansável em dar conta de tudo o que se lhe encarrega.²⁰⁶

Vânia Chaves entrevê nas ações pombalinas no Brasil da segunda metade do século XVIII um aceno para a construção de uma determinada nacionalidade, já que muitos de seus atos ainda conteriam forte apelo político de unificação no século seguinte. Assim,

a defesa do território e a preservação das áreas efetivamente ocupadas; a promoção da sua unidade; o esforço para tornar mais eficiente sua administração [...]; a criação das Companhias de Comércio do Grão-Pará e de Pernambuco; o fomento da emigração; a proclamação da independência dos índios; a unificação lingüística, com a proibição da língua geral; a secularização do ensino²⁰⁷

demonstram o tipo de ação implantada na vasta região da bacia amazônica.

O estudo de *Muhuraida* e de seus eventos constitutivos, ao colocar em xeque a orientação do discurso oficial, caracteriza-se por uma experiência dinâmica com o passado, garantindo o estabelecimento de uma memória narrativa. Noutras palavras, *Muhuraida* – mesmo ressaltando o triunfo do império português e da administração colonial brasileira sobre a nação Mura – surge como a expressão indireta de um discurso

²⁰⁶ Cf. MENDONÇA, 1963, p. 765-6, 713 (vol. 2).

²⁰⁷ CHAVES, in TEIXEIRA (org.), 1996, p. 457.

indígena que se sustenta pela postura de resistência à política oficial de ocupação e domínio do território amazônico.

Dessa forma, o poema de Henrique João Wilkens expõe os conflitos e as contradições narrativas de todo um processo de civilização aplicado à região amazônica, no decorrer do século XVIII, constituindo assim a possibilidade de uma leitura que utilize a lição/ação benjaminiana de “[re]escrever a história a contrapelo.”²⁰⁸

²⁰⁸ BENJAMIN, 1994, p. 225.



Gentio Mura do Rio Madeira, figura elaborada pela dupla de “riscadores” Freire e Codina, artistas da *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, expedição científica do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, realizada entre os anos 1783 e 1792.

Capítulo III

Outras margens: o discurso vencedor e as flechas infiéis

3.1 Uma selva para muitas nações ou uma nação em muitas selvas: os Mura entre a história e a ficção

Descrita como encarnação do paraíso (Eldorado) ou do sofrimento (Inferno Verde), a selva encarregava-se de ser o espaço da confusão mental de que padece o narrador, que amiúde sai de seu lugar racional e meramente descritivo para alcançar as fronteiras do sonho, do delírio e da alucinação. Tanto é assim que o narrador de *El país de la selva* – após ter apresentado a figura mitológica do Zupay Inca¹ –, ardendo em febre e confuso quanto à noção de tempo, admite não saber ao certo se os acontecimentos narrados foram frutos do real (factual) ou do ficcional (imaginário).

Ante os aspectos mágico e subversivo do espaço selvagem que submete aquele que nele não se sabe mover, o narrador de *El país de la selva* acaba ficando, de certo modo, envolvido numa rede textual alucinadora, quando afirma: “*Ardiente en la fiebre de las insólitas revelaciones, el espíritu mío olvidaba la noción de las horas, pero la carne fatigada me exigía reposo*”²; e por fim confessa: “*No sé [...] si cuanto me aconteció después fué sensación de realidades inexplicables o acaso de inverosímiles visiones.*”³

Esforçando-se para mostrar somente aquilo que vê, o narrador afoga-se em rios cujos cursos não domina, ou conhece apenas por meio de relatos de terceiros e por mapas muitas vezes imprecisos. Abre-se, então, espaço para a inserção de uma narrativa que se reconhece como algo elaborado entre a História e a ficção. Assim também age a épica brasileira do século XVIII, quando seus poemas representativos demonstram a necessidade desse jogo narrativo que constrói o texto sobre um alicerce histórico.

¹ Figura que representa o Mal em todas as suas calamidades, mas ao mesmo tempo pode ser um emissário das punições divinas aos pecados humanos.

² ROJAS, 1946, p. 187.

³ *Idem*, p. 189.

Da mesma maneira que o engenheiro militar Henrique João Wilkens quer fazer de seu poema um texto que se aproxime de uma crônica da época (sobre a maravilhosa conversão mura no ano de 1785), Basílio da Gama utiliza alguns dados da famosa *Relação abreviada*⁴ – opúsculo que trata da situação da Companhia de Jesus ante a execução do Tratado de Madri – como fonte de pesquisa para a composição de *O Uruguaý*, a fim de conferir-lhe um caráter histórico-jornalístico.⁵ Nesse caso, vale a pena destacar a importância das notas dos autores épicos, na construção ficcional de seus respectivos poemas.

Enquanto Basílio da Gama busca pintar um quadro demoníaco dos jesuítas, a partir de algumas notas explicativas da fabulação de seu poema, Wilkens se declara “testemunha ocular” das atrocidades cometidas pelos índios Mura, e justifica, em notas, a presença de “ficções poéticas” e “metáforas” no corpo de seu texto, sempre com o intuito de fazer crer que o narrado por ele deve ser objeto da “verdade”. Por sua vez, na nota “Prisioneiros”, Basílio também se faz testemunha ocular de uma passagem d’*O*

⁴ Publicada por ordem do Marquês de Pombal, a *Relação abreviada da República que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios das duas monarquias, e da guerra que neles tem movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses; formada pelos registros das secretarias dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciários, e por outros documentos autênticos* narra as expedições dos exércitos português e espanhol no Norte e no Sul do Brasil, para procederem às demarcações referentes aos limites territoriais de países da América do Sul (cf. *Revista Trimestral de História e Geografia*, tomo IV, 1863).

⁵ Um exemplo prático da utilização da *Relação abreviada* por Basílio é o plano do canto II de *O Uruguaý*, que incorpora a marcha do exército português, o diálogo com os índios, as propostas de paz e, por fim, a famosa batalha de Caibaté. O trecho da *Relação abreviada* que resume tais unidades narrativas do poema é: “Prosseguindo os mesmos dois exércitos unidos a referida marcha, sempre incomodados pelos rebeldes, até o dia 10 daquele mês de fevereiro, os foram nele achar entrincheirados e fortificados em uma colina, que lhes dava vantagem. Nela foram, porém, atacados e desfeitos depois de um renhido combate, deixando o campo de batalha 1.200 mortos, diferentes peças de artilharia e outros despojos de armas e bandeiras” (*apud* TEIXEIRA, in TEIXEIRA [org.], 1996, p. 76-7). No parágrafo seguinte, o relato diz: “Aquele grande estrago fez com que os índios se não atrevessem a tentar outra batalha até o dia 22 de março, em que os exércitos acamparam na entrada de uma altíssima montanha quase inacessível.” Entretanto, estabelecendo certa distância entre o relato histórico e a narrativa ficcional, Ivan Teixeira observa que “Basílio [...] desconstrói a versão original da batalha de Caibaté que, tanto no *Diário [da expedição de Gomes Freire de Andrade às missões do Uruguai]* de Jacinto Rodrigues quanto na *Relação Abreviada*, não considera a presença humana dos índios”, já que esses, além de serem nomeados no poema, ganham relevo no enfrentamento militar contra os soldados portugueses.

Uruguay.⁶ Tentando mostrar que seu texto diz a verdade, na nota “Que negue”, o poeta trata do caráter histórico-descritivo que seu poema sugere⁷ e também apresenta indícios de relato jornalístico na nota “A quem acompanhava”, onde mostra que “Este retrato é tirado ao natural de um leigo da Companhia, que o Autor conheceu.”⁸

No caso do poema de Wilkens, as notas explicativas compõem o que poderíamos chamar de um roteiro objetivo e pedagógico para a leitura de *Muhuraida*, pois em algumas delas o próprio autor se encarrega de demarcar os territórios entre a ficção e a realidade, sendo que esta última deve ser valorizada no plano objetivo de leitura da obra. Não por acaso, a primeira nota encerra dupla função na leitura do poema: instaura seu autor como “ocular testemunha” do horror provocado pelos Mura e apresenta esses índios como terríveis inimigos que precisam ser abatidos, em função de um fato histórico que é relembado.⁹

⁶ Um trecho da nota de Basílio da Gama (p. 14) diz o seguinte: “alguns dos principais [chefes indígenas] vieram remetidos ao Rio de Janeiro, onde o Autor os viu e falou com eles.” Interessante perceber, na seqüência dessa nota, que Basílio apresenta o relato dos prisioneiros sobre os padres jesuítas, no qual esses são tidos como “feiticeiros” pelos índios: “Diziam que os padres não cessavam de lhes intimar nas suas pregações, que os portugueses tinham o diabo no corpo, e que eram todos feiticeiros.” Em outra nota (“Suor”), Basílio da Gama – ao demonstrar indignação quanto à exploração a que os índios eram submetidos pelos jesuítas – conclui: “Este fato na Europa parece incrível, mas o Autor o atesta”, colocando-se mais uma vez como uma indefectível testemunha ocular dos fatos que são narrados em *O Uruguay*. Percebendo esse movimento testemunhal no poema épico de Basílio, Flora Süssekind sentencia que o referido autor utiliza “a presença de uma testemunha” como recurso narrativo (cf. *Revista USP*, nº 12, 1991-1992, p. 140).

⁷ Diz a nota: “Os jesuítas, que hoje negam altamente a verdade de fatos tão evidentes, faziam em outro tempo ostentação disto mesmo” (GAMA, 1995, p. 70).

⁸ *Idem*, p. 76. Vera Lúcia Bianco (1995, p. 140), tratando da apropriação dos discursos histórico e ficcional presente n’*A confederação dos Tamoios*, diz que “[Gonçalves de] Magalhães [...] os transforma em momento de fundação. [...] A pureza e ingenuidade do índio serão despidas de sua incivilidade e selvageria, através da ação purificadora do saber e da lei. É a chegada da civilização a essa terra Brasil, mãe acolhedora e fértil, paraíso tropical terrestre.” Ainda sobre a constituição do índio como elemento nacional pelo Romantismo brasileiro, Lília Schwarcz escreve: “O índio [de Gonçalves Dias] aparece assim como um exemplo de pureza, um modelo de honra a ser seguido. Diante das perdas tão fundamentais [...], surgia a representação de um indígena idealizado, cujas qualidades eram destacadas na construção de um grande país. Mas não era um ‘índio qualquer’. Enquanto os aimorés e os timbiras representavam a degeneração e as práticas canibais, os tupis surgiam como modelos de nacionalidade, existentes no passado. Entre literatura e realidade, história e ficção, os limites pareciam tênues. No caso, a história estava a serviço de uma literatura mítica que junto com ela selecionava origens para a nova nação” (cf. *Revista USP*, nº 58, 2003, p. 14).

⁹ A nota diz o seguinte: “Do horroroso estrago e mortandade que os Mura fizeram no ano de [17]55, nas missões dos índios moradores da aldeia do Abacaxi, fui eu ocular testemunha; do que fizeram nas povoações do Solimões em 56 e 57, também vi; e da desolação em que tudo ficou, enchendo todos de horror” (WILKENS, 1993, p. 99).

Revestidas de um falso caráter informativo ou mesmo acessório, as notas de rodapé de *Muhuraida* também serviram de base para a fundamentação crítica que Marta Rosa Amoroso desenvolveu acerca do poema em *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*.¹⁰ Nesse trabalho, a autora aproxima a épica amazônica de Wilkens de textos de Alexandre Rodrigues Ferreira, como “Memória do gentio Mura”¹¹, concluindo que ambos os autores teriam eleito como fonte importante as cartas das *Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*.¹² Para Marta Amoroso, enquanto

documento histórico, o poema [*Muhuraida*] é a voz de um dos agentes sociais envolvidos no conflito do qual a redução dos Mura, no final do século XVIII, foi a principal resultante. Neste nível, o poema apresenta dados etnográficos, históricos e geográficos sobre a população Mura no século XVIII, numa versão semelhante àquela encontrada em outros documentos que registraram a vitória da colonização sobre os Mura.¹³

De fato, existe uma íntima relação entre o plano narrativo de *Muhuraida* e as *Notícias da voluntária redução...*, a ponto de fazer do poema de Wilkens um relatório em verso do que é exposto nas diversas cartas que compõem as referidas *Notícias...* Assim, pode-se ler *Muhuraida* em todos os seus cantos com os olhos voltados para a correspondência entre os agentes da conversão mura: desde a identificação dos Mura como “gentios de corso”¹⁴, localizados no rio Madeira, mas “infestando” outras áreas¹⁵, até o batismo das vinte crianças muras¹⁶ e o louvor à “Providência Divina” como força

¹⁰ AMOROSO, 1991.

¹¹ FERREIRA, 1974.

¹² AMOROSO, 1991, p. 113.

¹³ *Idem*, p. 171.

¹⁴ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, parte 1ª, 1848, p. 343 (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas: “sendo o seu costume viverem de corso.”)

¹⁵ *Id. ibid.* (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas: “sendo por aquela margem do Madeira o seu império [...] passando depois para o Solimões, principiaram a infestar aquele rio”).

¹⁶ *Idem*, p. 346 (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas: “Creio bem [...] que será de grande gosto para V. Exª a notícia [...] de se terem no dia 9 do presente [junho de 1785] batizado vinte inocentes muras.”)

maior da pacificação gentílica.¹⁷ Tal como em *Muhuraida*, as *Notícias da voluntária redução...* apresentam a tensão constante, provocada por desconfianças de ambos os lados, sobre a real pacificação dos Mura¹⁸, os interesses comerciais e religiosos na redução mura¹⁹, as trocas de presentes entre brancos e índios²⁰ e as demonstrações voluntárias de paz por parte dos chefes muras.²¹

Os trabalhos de João Batista Martel, Mathias Fernandes e do próprio Henrique João Wilkens são, nas *Notícias...*, destacados pelo governador João Pereira Caldas, sempre muito bem informado pela administração colonial nos aldeamentos indígenas. Dessa maneira, não sem certo ar de pressão superior para o cumprimento de metas estabelecidas, Pereira Caldas refere-se a seus comandados como “heróis” no trato com os Mura, da mesma forma e até pelos mesmos termos que Wilkens os trata em *Muhuraida*: “louvando eu a V. M[ercê] muito pelo empenho e desvelo com que se emprega e trabalha nesta tão interessante obra do serviço de Deus e da nossa augusta soberana”²², “isto me é muito estimável, e que vossa mercê nesta boa obra se tenha empregado com o zelo e desvelo de que plena e circunstancialmente me acho informado pelo tenente-coronel João Batista Martel.”²³

O poderoso governador, para garantir sua rede informacional por meio de diversos informes, em carta de 20 de junho de 1786, destaca enfim a posição do então

¹⁷ *Idem*, p. 383 (carta de João Pereira Caldas ao diretor da vila de Moura, na capitania do Rio Negro): “uma obra que, na voluntária paz e redução destes ferozes bárbaros, só se representa disposta e permitida pela onipotente mão de Deus todo poderoso.”

¹⁸ *Idem*, p. 325 (carta de Manoel José Valadão a João Batista Martel: “como em maior prevenção de algum insulto do gentio Mura, se é que não for sincera atenção que procurou persuadir de se reduzir a paz e a nossa amizade do que se pode desconfiar.”

¹⁹ *Idem*, p. 345 (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas: “As utilidades que tenho percebido se poderão tirar desta gente, sendo a maior a de aumentar o rebanho de Cristo, e sendo grande a de se poder navegar com segurança por estes rios.”

²⁰ *Idem*, p. 326 (carta de Manoel José Valadão a João Pereira Caldas: “apareceram neste porto duas ubás com quatro índios [...] e trouxeram cinco tartarugas como presente.” E ainda: “estivemos praticando que viessem e trouxessem as mulheres para se lhe dar alguma coisa para elas” (*id. ibid.*).

²¹ *Id. ibid.* (carta de Manoel José Valadão a João Pereira Caldas: “[o principal mura] disse que ia para o lago do Amaná a ver um irmão que por lá andava com outra gente, e para lhe dizer que tinha feito pazes com os brancos, que não fizesse mal a ninguém.”

²² *Idem*, p. 348 (carta de João Pereira Caldas a João Batista Martel).

²³ *Idem*, p. 349 (carta de João Pereira Caldas a Mathias Fernandes).

sargento-mor e segundo comissário da Quarta Partida portuguesa, Henrique João Wilkens, como relator dos acontecimentos nas aldeias muras nos rios Amaná e Mamiá, não sem antes lembrar-lhe de agir “pelo prudente e suave modo que tenho advertido e muito torno a recomendar.”²⁴

Ao lado da postura heróica dos agentes brancos, as *Notícias...* também dão conta da ativa participação do índio Ambrósio no convencimento de outros muras à pacificação. Assim, “o capataz Ambrósio [...] há poucos dias me veio falar, trazendo e deixando lá muitos índios Mura com suas mulheres.”²⁵ Mas, se no poema de Wilkens, Ambrósio não pode ser herói porque ele é um “apóstata” (enviado direto do Mal), nas *Notícias da voluntária redução...*, o controverso personagem, mesmo auxiliando sobremaneira o aldeamento do gentio Mura, é sempre alvo da desconfiança dos brancos:

Recomendei [...] ao referido diretor [que] observasse e visse o que o Ambrósio fazia, e tudo me desse parte [...]. Quando o Ambrósio me vier falar [...] eu farei as interrogações que V. Ex^a ordena, que [...] não tinha feito por não dar suspeita a um homem que estava indicando na fereza com que se comportou, mas que se declinou muito quando viu liberalizar as peças que se lhe deram.²⁶

O diálogo entre a épica amazônica e o grande relatório sobre a pacificação mura entre 1784 e 1786, de que tratam as ditas *Notícias...*, pode ser sintetizado numa carta de João Batista Martel ao governador Pereira Caldas, datada de 1º de julho de 1786 – o que revela o lento processo de redução daquele gentio:

É certo que a natural inconstância destes miseráveis; a dúvida em que ainda estão da certeza da amizade que com os brancos procuraram ter; a habitual vida e costume de viverem como feras, os faz ainda vagar sem tomar verdadeiramente assento; o que o Supremo e Onipotente autor que principia esta grande obra é que há de completar; e creio que será pelo caminho de se sofrer por agora com muita paciência e impersistência que neles se há de encontrar; e que o agrado, a liberalidade, o modo e mesmo o meio do temor poderá vencer.²⁷

²⁴ *Idem*, p. 375 (carta de João Pereira Caldas a Henrique João Wilkens).

²⁵ *Idem*, p. 352 (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas).

²⁶ *Idem*, p. 333 (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas).

²⁷ *Idem*, p. 382 (carta de João Batista Martel a João Pereira Caldas).

A incerteza e a esperança reveladas nesse trecho de João Batista Martel, em sua linguagem epistolar, servem como uma espécie de seqüência à última estrofe de *Muhuraida*, elaborada em linguagem poética:

Sobre princípios tais, tal esperança
Fundamenta a razão todo o discurso;
Em Deus se emprega toda a confiança;
Pende do Seu poder todo o recurso;
Os frutos já se colhem da aliança,
Apesar dos acasos no concurso.
Sempre os progressos a cantar disposto,
Aqui suspendo a voz, a lira encosto.²⁸

Ao comparar o épico camoniano a *Muhuraida*, Celdon Fritzen percebe uma espécie de “valorização da experiência” que vincula a verdade histórica ao relato ficcional, visto que o “compromisso de Camões com a verdade ecoa no texto de Wilkens.”²⁹ Propondo um interessante questionamento acerca do jogo entre história e ficção, presente em *Muhuraida*, Fritzen escreve:

Se o ideal de verossimilhança encontra seu valor na analogia que entretetece com o verdadeiro, condição que clama nossa credibilidade, a matéria factual sobre a qual Wilkens poetiza não é incrível? Não é extraordinário que, depois de tantos anos “frustrando a vigilância dos governos”, uma tribo belicosa e arredia como a dos Mura venha de própria vontade se subjugar à cultura colonizadora? Como o desejo de paz e o anseio pelo batismo teriam penetrado luminosamente no coração desses selvagens?³⁰

Logo em seguida, Celdon Fritzen oferece uma resposta às questões expostas acima, ao considerar que a “intervenção divina” poderia, para Wilkens, justificar por si só o ato espontâneo de rendição dos terríveis Mura. Para comprovar a crença de Wilkens no poder dessa “intervenção divina” como fator primordial na conduta pacífica dos Mura, Fritzen evoca a nota que explica o surgimento do Mura Celeste no poema: “Ficção poética que realizada se pode acreditar, aplicando-se ao interior toque e inspiração que lhes servido foi dar aos Mura, não sendo verossímil que, sem particular providência, se sujeitassem e fizessem o que em tantos anos nunca pudessem

²⁸ WILKENS, 1993, p. 169.

²⁹ FRITZEN, 2002, p. 125.

³⁰ *Idem*, p. 127.

conseguir.”³¹ Para Fritzen, um trecho do “Prólogo” de *Muhuraida* pode ser lido como um reforço à idéia que condiciona a rendição, a conversão e o batismo muras à ação da “Providência Divina”. Dessa maneira, a paz com aqueles índios não seria possível “sem um particular toque da Mão do Onipotente Árbitro dos corações humanos.”³²

Uma preocupação clara em Wilkens é a presença perturbadora das figuras de linguagem em seu poema, visto que elas poderiam contaminar ou distorcer a verdade exposta no decorrer de *Muhuraida*. Por isso, o poeta tem o cuidado de esclarecer, em notas, as funções de tais figuras, como se percebe em três momentos diferentes de sua obra:

- a) quando se dá o diálogo entre o Mura Celeste e o Mura Jovem, no qual o primeiro reconhece o segundo como um parente antes tido como morto por um crocodilo;
- b) quando o texto trata de um episódio bíblico (genesíaco)³³;
- c) na nota que se refere à derradeira tentativa do Príncipe das Trevas de reassumir o comando das ações muras.³⁴

³¹ WILKENS, 1993, p. 117, *apud* FRITZEN, 2002, p. 128-9.

³² *Idem*, p. 130.

³³ A nota diz o seguinte: “Metáfora aludindo ao pecado e culpa do primeiro homem, e à anterior rebelião dos anjos maus, que com seu chefe Lúcifer, precipitados foram nos infernos abismais, por se querer assemelhar ao Altíssimo” (WILKENS, 1993, p. 119).

³⁴ Diz a nota: “Ficção poética, mas que toda a aparência tem de realidade e certeza; pois ao inimigo comum do gênero humano seria sensível golpe a perda do domínio tirânico que ele tinha e tem neste e nos demais gentios, e o receio da próxima convenção deles. Faria esforços para a embaraçar” (WILKENS, 1993, p. 159).



Adoração dos Reis Magos, de Vasco Fernandes (séc. XVI) – obra que insere um índio representando um dos reis que louvam o nascimento de Jesus.

A história cultural dos Mura, a partir das relações estabelecidas por meio de encontros culturais conflituosos com o colonizador branco no século XVIII, constitui-se – para falar com Cornejo Polar, quando o mesmo trata da cultura andina – como enfrentamento de forças antagônicas com projetos políticos distintos, e se desdobra em contradições radicais.³⁵ A heterogeneidade surge por meio de uma espécie de fissura que se sustenta na construção de um objetivo cujo sentido consiste em sua própria contradição e na constatação de um sujeito múltiplo.

Quando se chega, no entanto, ao texto ficcional sobre os Mura, o que prevalece é uma tentativa sistemática de esvaziar a presença da heterogeneidade em função de uma homogeneização sem fissuras. Logicamente o lugar de enunciação de *Muhuraida* pode ajudar a entender esse processo de forma mais clara, se considerarmos as funções exercidas por Henrique João Wilkens: engenheiro militar a serviço da Coroa portuguesa, atuando na Amazônia para compor comissões de limites geográficos, além de fazer parte de grupos que se empenharam na formação de uma reserva de mão-de-obra cabocla e indígena para o chamado progresso da capitania.³⁶ Assim, não há como nem porque negar o caráter de legitimação do império lusitano sobre sua colônia mais valiosa, tendo em vista o longo período de crise do projeto colonizador ibérico no contexto da segunda metade do século XVIII.

³⁵ CORNEJO POLAR, 2000, p. 296. Quando Cornejo Polar propõe o conceito de “heterogeneidade” como elemento fundamental, não apenas para se entender a literatura do Peru, mas também para se pensar a cultura latino-americana – a partir do princípio radical que envolve contraste e ruptura, negando uma unidade e uma homogeneidade –, ele quer apresentar a literatura como algo que funcione a partir de suas contradições internas.

³⁶ Um documento assinado por Antonio José de Moura, em 13 de março de 1755, já revela os serviços de Wilkens no empenho de zelar por uma colonização da Amazônia: “Henrique João Wilkens que, desejando empregar-se no real serviço de V. Mag., passou aos estados do Grão-Pará na expedição próxima passada, com intento de acompanhar as pessoas destinadas à demarcação dos reais domínios, e aperfeiçoar-se em algumas práticas pertencentes à profissão de engenheiro [...]. Portanto, que a V. Mag. [...] lhe faça mercê pela sua real grandeza do posto de Ajudante de Infantaria com exercício de Engenheiro” (Arquivo Histórico Ultramarino, Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará, cx. 37, doc. 0079 [transcrição de Manoella Jubilato]).

Acerca do conflito envolvendo os Mura, parece claro o interesse de Wilkens em barrar, no seu poema, toda e qualquer forma de disputa que pudesse empanar a glória do poderio português. Mas isso não significa que devemos pensar numa mera subversão dos fatos históricos na composição de *Muhuraida*. Como estratégia ficcional, Wilkens expressa a idéia genérica de “vazio” entre os bárbaros muras, como se vê nos versos “Sem templo, culto ou rito permanente”³⁷ e “Sem lei, sem pouso e sem autoridade”³⁸, ambos do canto I, quando os índios são apresentados na narrativa. Dessa forma, quando se quer elaborar um discurso claramente pejorativo contra os Mura – como é o caso do relato do naturalista Von Martius³⁹ –, não há como não mencionar a ferocidade animalisca entre aqueles índios, que embute certo sentido de resistência e ação que contradiz o “vazio” estereotipado do discurso colonial. Assim, a “tétrica” miséria do índio americano convive com sua própria fisionomia cheia de “ferocidade”, provocando no colonizador um misto de medo, pena e repulsa em relação àquele que deveria ser retirado do caminho.

Desse movimento de destituição em relação aos Mura – sem religião, sem legislação, sem território –, o que chama a atenção é a idéia de que eles seriam um povo sem história ou à margem dela, incapazes de pensar historicamente um fato. Assim, os índios eram um povo sem futuro, à espera de um “verdadeiro” guia, como o colonizador (chefe militar, político, intelectual), conforme sugerem alguns escritos de Euclides da Cunha sobre a Amazônia do início do século XX.

Em 1784 – quando os colonos brasileiros exigiam o extermínio dos Mura como única alternativa para o incremento comercial do Rio Negro, tendo em vista a ineficácia

³⁷ WILKENS, 1993, p. 103.

³⁸ *Idem*, p. 109.

³⁹ Martius (1938, vol. III, p. 181-2, *apud* MOREIRA Neto, *in* WILKENS, 1993, p. 65) escreve: “Em parte alguma me pareceu tão espantosa e tétrica a miséria do silvícola americano, como ali. Tudo indicava que mesmo a mais simples necessidade da vida se satisfazia ali a modo dos animais. [...] A expressão das fisionomias era de ferocidade, indecisão e baixeza.”

de todas as expedições anteriores, tanto de caráter econômico quanto religioso⁴⁰ –, os índios “inesperadamente” fizeram as pazes com os brancos. Alguns daqueles gentios entraram na aldeia de Santo Antonio de Imaripi, no baixo rio Japurá, a que se seguiram outros encontros pacíficos em Tefé, Alvarães e Borba (localidades do atual Estado do Amazonas).

No fim de 1786, quando Wilkens já havia terminado o manuscrito de *Muhuraida*, uma parte dos Mura havia ficado em aldeamentos permanentes, continuando a ter relações pacíficas até a terceira década do século XIX, quando profundos antagonismos sociais e raciais fizeram com que alguns daqueles índios participassem do movimento da Cabanagem (1835-40) – revolta paraense de caráter popular contra o império estabelecido no Brasil, no período regencial.

A decisão mura de não oferecer mais resistência às pressões militares e econômicas da sociedade branca parece ter sido o resultado da debilitação progressiva a que a população indígena ficou exposta, a partir da segunda metade do século XVIII. Em termos ficcionais, no entanto, João Pereira Caldas, a quem *Muhuraida* é dedicado, aparece, conforme já vimos, como um dos agentes do milagre divino da conversão mura.

Em *Índios de verdade*, Adriana Athila – tratando da construção da territorialidade entre os Mura – sugere que o sentido do termo “territorial” durante os séculos XVIII e XIX faz menção “a um lugar desconhecido dos Mura.”⁴¹ Ela também mostra que atualmente, para os mesmos índios, “território” é a *sua* aldeia, que contribuiu para compor aquilo que Athila chama de “história local”.

⁴⁰ Sobre o fracasso das missões religiosas nas áreas ocupadas pelos Mura, André Fernandes de Souza anota que o “rio Abacaxis é célebre pela populosa aldeia que em outro tempo nele tiveram os padres jesuítas, que não podendo suportar as hostilidades do gentio Mura se mudaram para Serpa” (cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo X, 1848, p. 411).

⁴¹ ATHILA, 1998, p. 54.

Considerado por Curt Nimuendaju como ponto inicial de dispersão dos Mura, o rio Madeira serve como local de referência para detectar aqueles índios, de onde sairiam para se transformarem, de acordo com muitos relatos do século XVIII, no famoso “gentio de corso”. Segundo a “*Lettre datée du Belém du Pará, 30 octobre 1927*”⁴², os Mura, em meados do século XVIII, se estendiam a oeste até a fronteira com o Peru (70° long. O.), a leste até Oriximiná, no rio Trombetas (56° long. L.), ao sul, do rio Madeira até o rio Jamari (8°30’ lat. S.) e ao norte, no rio Negro (1° lat. N.). A partir de então, o “padrão Mura de ocupação foi [...] classificado como nômade, e tal idéia perdurou por todos os depoimentos dos séculos XVIII e XIX”⁴³, garantindo para esses índios a condição de “tribo errante”.

Como “gentio de corso” ou “tribo errante”, a nação Mura passou a ser qualificada pelo discurso colonial com a dupla intenção de atribuir-lhe uma gigantesca extensão territorial e de constituí-la enquanto bando de “vagabundos” e “nômades”. Noutros termos, no contexto da colonização amazônica, tais índios seriam naturalmente “desapegados à terra”. Não é por acaso que o subtítulo de *Muhuraida* menciona a “grande e feroz nação do gentio Mura [grifo nosso]”, em cujos versos se percebe um processo de “agigantamento” daquela população indígena, acompanhando o que informam os relatos e os documentos oficiais da época:

Tal do feroz Mura, *agigantado* [...]
Que desde o rio Madeira, já *espalhado*
Se vê em distância tal, e *tão difuso*
Nos rios confluente, que habitado
Parece só por ele⁴⁴

[...]

⁴² NIMUENDAJU, in METRAUX, 1928, p. 390.

⁴³ *Idem*, p. 59. Euclides da Cunha (1966, p. 721 [vol. 1]), tomando como base o conjunto de relatos das *Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*, defende a idéia de que os Mura seriam alóctones, ou seja, não-originários da região do rio Madeira: “Os *mur*s erradios e broncos, que tanto alarmaram o governo colonial, não são autóctones: desceram da Bolívia, pelo Mamoré, e são talvez colaterais dos [índios] *moxos* sucessivamente batidos pelas expedições dos incas e pelas outras tribos do sul.”

⁴⁴ WILKENS, 1993, p. 105 [grifos nossos].

Assim deste gentio a formidável
Corte repartida, com destreza,
Em barcos tão ligeiros como informes,
Mais temíveis se fazem, *mais enormes*.⁴⁵

Ao mesmo tempo em que reforça a imagem do Mura como índio “difuso” e amendrotador, ao poema de Wilkens não escapa o caráter nômade da nação como signo de ameaça ao projeto colonizador. Dessa maneira, tal como “tártaros” ou “vagabundos”⁴⁶, os Mura e sua relação com a territorialidade – do ponto de vista colonialista – são sintetizados no trecho a seguir:

De insípido manjar alimentando
A robustez na *vida vagabunda*,
Perigos e trabalhos desprezando,
Só de fereza na miséria abunda
Todo o vigor dos tempos tolerando,
O maior bem na independência funda.
Sem lei, *sem pouso* e sem autoridade,
Só os acidentes têm da humanidade.⁴⁷

O nomadismo desses gentios os torna, nesse caso, “vagabundos e “sem pouso” certo, decorrendo daí que o “trabalho” – tão necessário ao processo de colonização daquela região da bacia amazônica –, enquanto ordenador de um espaço fixo, seria incompreensível para uma “tribo errante” e “de corso”, acostumada a um estilo diferenciado de ocupação territorial, em contraste com aquele defendido pela Coroa lusitana e suas administrações coloniais.⁴⁸

⁴⁵ *Idem*, p. 107 [grifos nossos]. Sobre as dimensões do território fluvial ocupado pelo índio Mura, Moreira Neto afirma que “a enorme dispersão dos Mura nos séculos XVIII e XIX do Madeira [...] podem ser explicados pela maestria como navegantes e a busca permanente de novas áreas de caça e pesca” (cf. WILKENS, 1993, p. 69).

⁴⁶ Adjetivações presentes no canto I de *Muhuraida* (WILKENS, 1993, p. 105). Sobre a relação entre os ameríndios e os tártaros – tribo nômade localizada nas estepes asiáticas –, Alexandre Rodrigues Ferreira cita o que, segundo José Pereira da Silva, parece ser um trecho de *História da América*, de Robertson. Ao final da citação, Ferreira indica que a “descrição que os mexicanos faziam da figura, dos costumes e do modo de viver dos seus maiores por aquele tempo [da conquista espanhola] é uma figura fiel das tribos selvagens dos tártaros, de quem eu suponho que eles descendam” (cf. FERRÃO, SOARES [orgs.], 2003, vol. III, p. 49).

⁴⁷ WILKENS, 1993, p. 109 [grifos nossos].

⁴⁸ Nesse sentido, o relato de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio parece revelador: “Padece porém muito a agricultura, experimentando grandes faltas por causa dos Muras, que impossibilitam as lavouras nas terras da margem oposta, que são as melhores” (cf. *CNHGNU*, tomo VI, 1856, p. 131). Na página seguinte, Ribeiro de Sampaio complementa sua queixa de cunho econômico: “As formigas destroem

No contexto da colonização amazônica da segunda metade do século XVIII, não seria descabido considerar o ócio indígena (a sutil “doce liberdade” de que fala Wilkens em seu poema) como sinônimo de blasfêmia, já que os índios viviam num “paraíso terrestre”, mas não sabiam produzir bens agrícolas na escala desejada pelo discurso colonial. Dessa maneira, tal pensamento pode ser sintetizado pela descrição a seguir, do padre Simão de Vasconcelos:

Quem considerasse com atenção a liberdade com que o autor do universo repartiu seus bens naturais com esta terra do Brasil, a fertilidade de seu torrão, a frescura de suas campinas, a verdura de seus montes, o ameno de seus bosques, a riqueza de seus tesouros, a delícia de seus ares, e clima; sem dúvida que julgaria que à medida de tão bem adornado palácio faria o Senhor a escolha dos homens que o haviam de habitar: qual lá escolheu um Adão e Eva à medida do terreal paraíso, que para eles preparara. Senão que tudo verá muito ao contrário. Lançará os olhos por esses campos, por essas brenhas, por essas serranias, e verá nelas espécies de gentes inumeráveis, que vivem a modo de feras, e como tais contentes com o toco das brenhas, e solidão de penedias, desprezando todo o polido dos palácios, cidades e grandezas de todas as mais partes do mundo. Todas estas nações de gentes [...] são feras, selvagens, montanheses, e desumanas: vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem rei (freio comum de todo homem racional).⁴⁹

Quanto ao caráter mura no trato com a terra, Nunes Pereira reforça a indolência e a rapina como traço cultural daquela população, mesmo após sua conversão: “Submeteram-se em 1785, em Maripi [*sic*], tratando paz com o seu diretor Mathias José Fernandes, o que lhes não impede de assaltar uma embarcação ou roças despercebidos. Não plantam, mas ninguém é tão hábil para colher.”⁵⁰

Uma nota de Wilkens revela toda a preocupação do discurso oficial com a assimilação dos Mura, simultaneamente à dificuldade dessa ação por conta da rapidez de (re)articulação daquela nação em uma espécie de guerra de guerrilha, montada como resistência à civilização: “Entre várias nações de gentios de corso [...] é mais conhecida a grande nação dos Mura. [...] Até o ano de 1756 não consta [que] saísse[m] do rio

muito aqui; e o Muro [*sic*] impede o estenderem-se as roças para a terra do Amazonas.” O nomadismo indígena também era uma situação que preocupava ao autor de *El país de la selva* (ROJAS, 1946, p. 50), no contexto da colonização espanhola do território argentino: “*Vagabundos, ignoraban la posesión individual de la tierra, y cuando siembran, dejan la pródiga Naturaleza hacer la germinación y el cultivo, pues ellos volverán solamente a recoger los frutos en la estación propicia.*”

⁴⁹ Cf. *Revista USP*, n° 12, 1991/1992, p. 14.

⁵⁰ PEREIRA, 1954, p. 101.

Madeira os Mura. Agora *infestavam o Amazonas e seus afluentes todos*.”⁵¹ Para além do exagero histórico-ficcional sobre a ocupação mura, que abrangia o imenso território do rio Amazonas “e seus afluentes todos”, a referida nota de Wilkens lida com a dificuldade de acesso às áreas percorridas e/ou ocupadas pelos Mura (espaço descrito como o “pélago das trevas”⁵², os “densos bosques”⁵³, “a inculta brenha, os bosques, os rios”⁵⁴, as “densas trevas da gentilidade”⁵⁵ ou os “lagos fundos”⁵⁶). Tal realidade atrapalha e confunde o colonizador, já que naquele momento era impossível contabilizar a população mura e seu território.

A imagem do “Mura agigantado”⁵⁷ não fora, porém, uma criação do autor de *Muhuraida*, mas sim uma “moeda corrente” no discurso colonial durante quase todo o século XVIII, como sugere o *Diário da viagem que em visita e correção das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no ano de 1774-1775*. Nesse informe, lê-se que o Mura “professa por intuito a pirataria, grassando por todos os lugares do público território em que deve haver a maior segurança.”⁵⁸ O mesmo procedimento se encontra nos depoimentos presentes nos *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*⁵⁹ que, na primeira metade do século XVIII, revelavam temor pelo vasto território ocupado por aquele índio, que já era tratado como “gentio de corso”.⁶⁰

⁵¹ WILKENS, 1993, p. 105 [grifo nosso].

⁵² *Idem*, p. 99.

⁵³ *Idem*, p. 101.

⁵⁴ *Idem*, p. 103.

⁵⁵ *Id. ibid.*

⁵⁶ *Idem*, p. 105.

⁵⁷ *Id. ibid.*

⁵⁸ *Apud* AMOROSO, 1991, p. 106-7.

⁵⁹ CEDEAM, 1986.

⁶⁰ Em meados do século XVII, obviamente sem notícia sobre os Mura – que começariam a ser registrados somente a partir da primeira metade do século XVIII –, Pedro Teixeira, no livro X dos *Anais Históricos do Maranhão*, escreve que a província do gentio Cambeba – localizada no alto rio Solimões – “é a mais dilatada de todo o gentilismo, porque compreende duzentas léguas de longitude, porém a latitude não passa das [latitudes do rio] das Amazonas, que ali é menos avultada” (cf. FERRÃO, SOARES [orgs.], 2002, vol. III, p. 7).

“Inconstante e feroz”⁶¹, o Mura do início do poema de Wilkens deve ser *situado* (localizado com exatidão) para em seguida ser *sitiado* (cercado militarmente), em nome de uma lógica colonialista que pregava a assimilação de povos indígenas pela cultura branca com fins econômicos, políticos e religiosos. Os intentos econômicos, por exemplo, dão o tom do discurso que evoca a necessidade da colonização territorial da Amazônia para o bom andamento da política pombalina da segunda metade do século XVIII.⁶²

Tal como pestes ou pragas, os Mura “informes” precisavam ser *isolados* como um vírus para que não contagiassem outros índios já assimilados, e não colocassem em xeque todo o sistema colonial já implantado na Amazônia. Assim, os Mura seriam tratados como uma “enfermidade” grave, não só no texto de *Muhuraida*, mas também na correspondência oficial da época, como na certidão do padre José de Sousa (documento que inicia os *Autos da devassa contra os índios Mura...*): “Está tudo *infeccionado* de uma nação de índios bárbaros chamados Mura.”⁶³

Os indômitos Mura passam a ser, nesse caso, também uma questão de “saúde pública”, pois constituem perigo real para a população branca, incluindo nações indígenas “civilizadas” pela colonização, até que eles sejam definitivamente “reduzidos”. Nesse contexto específico, uma população “reduzida” consiste tanto em índios assimilados pelas ordens religiosas, quanto diminuídos em termos populacionais, realidade fatal impelida pelas infecções provocadas pelo contato com o branco.⁶⁴

⁶¹ WILKENS, 1993, p. 101.

⁶² Do ponto de vista da política colonial na Amazônia setecentista, a redução dos Mura significava a garantia de segurança da navegação fluvial, o aumento da mão-de-obra indígena e cabocla e a maior facilidade de defesa militar do dito território contra inimigos externos ou internos.

⁶³ CEDEAM, 1986, p. 9 [grifo nosso]. Relato parecido é o de Ribeiro de Sampaio, que diz sobre os Mura: “Estes são os inimigos que temos que recear nesta viagem, principalmente no rio Solimões, que presentemente infestam em grande número” (*apud* AMOROSO, 1991, p. 109).

⁶⁴ Adriana Athila (1998, p. 216) informa que, apenas entre os anos de 1900 a 1967, cerca de 45% das etnias indígenas brasileiras devem ter sido exterminadas por surtos palúdicos e epidemias, contraídas pelo contato com o branco. Assim, conforme relatório oficial do Serviço de Proteção ao Índio (1941), durante a década de 1950, a região de Autazes e Mundurucânia, onde hoje se concentra boa parte das Terras

Para além da “crueldade” com que os Mura historicamente reagiam às tentativas de colonização – situação que Wilkens explora, não apenas no corpo do texto de *Muhuraida*, mas de forma ainda mais clara por meio de notas⁶⁵ –, o poema amazônico reforça a grandiosidade indígena também pela ocupação de sua área. Até o ano de 1756, os Mura ficavam restritos ao rio Madeira; a partir de tal data e até antes de sua conversão em 1785, eles se estendiam por um imenso território que englobava a maior parte da bacia amazônica pois, como vimos há pouco, “infestavam o Amazonas e seus afluentes todos.”⁶⁶

Está claro que estamos diante de uma situação problemática, pois envolve aquilo que Marta Amoroso chamaria de “deslizamentos semânticos” em torno do etnônimo “Mura” durante o século XVIII.⁶⁷ Nesse contexto, muitas outras etnias podem ter sido tomadas como parte integrante da nação Mura, o que elevaria consideravelmente sua população, além do fato de que a vastidão territorial *ocupada* por aquele gentio pode ter sido apenas *percorrida* por eles durante boa parte do século XVIII⁶⁸, já que se tratava de uma “tribo errante”.

Nesse caso – ao considerar o *Diário de viagens ao Japurá (1781)*, de Henrique João Wilkens, e outros documentos referentes aos anos entre 1785 e 1800, concernentes ao autor de *Muhuraida* –, Marta Amoroso destaca que o modelo mura de ocupação

Indígenas reservadas aos Mura, foi assolada por uma seqüência de surtos palúdicos de grandes proporções.

⁶⁵ Merecem destaque algumas notas do canto I do poema amazônico, como a inicial (WILKENS, 1993, p. 99), que relata o “horroroso estrago e mortandade que os Mura fizeram no ano de [17]55 [...]; do que fizeram nas povoações do Solimões em 56 e 57 [...]; e da desolação em que tudo ficou, enchendo todos de horror.” Também a nota (a) da pág. 105 mostra que, apesar de a nação Mura não ser antropófaga, ela “só se emprega em matar e roubar tanto os brancos como os índios domésticos, como os selvagens.”

⁶⁶ WILKENS, 1993, p. 105 (Nota [a]).

⁶⁷ Cf. AMOROSO, FARAGE (orgs.), 1994, p. 12. A indefinição quanto à etnonímia não era um problema exclusivo dos brancos em relação aos índios, mas também poderia ocorrer no sentido inverso: dos índios em relação aos brancos. Assim sendo, os jesuítas eram chamados geralmente de *karaiba* pelos índios Tupinambá, da mesma forma que os franceses eram os *mair* [“Maíra”]. Vale informar que, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 201), *karaiba* era o “termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica”, e *mair* significava o nome de um importante demiurgo. Tempos mais tarde, *karaiba* seria o etnônimo que passaria a qualificar todos os europeus, inclusive os padres da Companhia de Jesus.

⁶⁸ *Id. ibid.*

geográfica “é marcado por configurações espaciais de caráter não permanente”⁶⁹, tratando-se de uma organização cuja lógica gira em torno de aspectos como ancestralidade, sazonalidade e regime de parentesco.

Modus vivendi que se confunde com estratégia de resistência, as “picadas” muras confundem o “caminho” da colonização e podem aqui representar, como diz Homi Bhabha,

uma frustração daquela estratégia de vigilância do século XIX [e, se quisermos, do século XVIII, no contexto da colonização no Brasil], a *confissão* que procura dominar o indivíduo “calculável”, postulando a verdade que o sujeito *possui*, mas não *sabe*. O nativo incalculável cria um problema para a representação civil nos discursos da literatura e da legalidade.⁷⁰

Como o próprio Bhabha propositadamente aponta, o termo “território” possui um sentido instável, podendo significar tanto a “terra” quanto derivar do verbo latino *terrere*, que significa “amedrontar”, “de onde *territorium* [indica] ‘um lugar do qual as pessoas são expulsas pelo medo.’”⁷¹ Assim se compreende mais explicitamente por que os Mura – possuidores de um vasto território – causavam tanto temor entre os colonos brancos; assim se compreende mais nitidamente por que Wilkens expressa grande preocupação, em suas notas ao poema *Muhuraida*, com o “horroroso estrago e mortandade que os Mura fizeram [...] nas povoações do Solimões [...] enchendo todos de terror”⁷², infestando os rios e “sendo temidos e aborrecidos de todos”⁷³ aqueles bandos de gentios, que separados e espalhados vivem e que muitas vezes excedem o número de 300 homens, mulheres e crianças, vivendo promiscuamente, e vagabundos.”⁷⁴

⁶⁹ *Id. ibid.*

⁷⁰ BHABHA, 2003, p. 147.

⁷¹ *Id. ibid.*

⁷² WILKENS, 1993, p. 99.

⁷³ *Idem*, p. 129.

⁷⁴ *Idem*, p. 135.

Considerando o grande temor provocado pelos “incontáveis” Mura e sua condição territorial extremamente dilatada, *Muhuraida* apresenta o fenômeno da “murificação”, que – além de significar o processo de disfarce do Mura Celeste (“murificado mensageiro”⁷⁵) – constitui sobretudo a chave para uma discussão sobre a etnonímia mura.

Completando a imagem, proposta em *Muhuraida*, do “Mura agigantado [vivendo entre] nações imensas”⁷⁶, “espalhado [...] e tão difuso nos rios confluentes”⁷⁷ ao Madeira e ao Solimões [Amazonas], aquele “bando inumerável [de corvos] [quanto] mais enorme [mais temíveis se fazem]”⁷⁸, aos olhos dos colonos e aos planos de conquista do território amazônico. Como se não bastassem todos esses traços “provisórios” que dificultariam o censo daqueles “gentios de corso”, Wilkens apresenta em seu poema a figura dos “apóstatas”, que ele mesmo explica em nota:

Índios batizados das nossas povoações, e civilizados, os quais ausentando-se delas, *se agregam aos Mura nos bosques* e os incitam e ensinam, sendo muito piores que os mesmos muras na mortandade, nos roubos e estragos que fazem nos moradores e viajantes brancos e índios das povoações do sertão.⁷⁹

Os apóstatas se “agregam aos Mura nos bosques”, tornam-se “murificados”, “incitam e ensinam” àqueles índios ações de “mortandade, roubos e estragos”. Os apóstatas tornam-se, assim, “aptos emissários [do] Príncipe das Trevas, que [vão] inspirando/ Aos bárbaros rancor [e] astúcia rara”⁸⁰ – e por isso precisam ser urgentemente combatidos e eliminados. E, quando Wilkens propõe tal ação contra os “apóstatas”, para além de uma conduta voltada para a “pureza” religiosa, o autor de *Muhuraida* quer mostrar mais uma vez sua preocupação com o crescimento populacional dos Mura, chamando a atenção para a incapacidade dos meios coloniais de

⁷⁵ *Idem*, p. 123.

⁷⁶ *Idem*, p. 103.

⁷⁷ *Idem*, p. 105.

⁷⁸ *Id. ibid.*

⁷⁹ *Idem*, p. 115 [grifo nosso].

⁸⁰ *Id. ibid.*

contabilizar aqueles índios e seu terrível séquito de “murificados”. Nesse caso, no contexto específico da épica amazônica, o termo “apóstata” deixa em segundo plano o caráter de dissidência religiosa para assumir um aspecto que torna o sentido da etnonímia mura algo mais importante, pela necessidade de se contabilizar e controlar aqueles gentios.

Em outro momento de *Muhuraida* – quando o Mura Celeste mostra ao Mura Jovem os benefícios de uma virtual pacificação/conversão –, Wilkens revela-se, pela fala do Mura Celeste, conhecedor do processo de “murificação” (espécie de colonização) implementado pelos Mura: “Tereis nos povos vossos numerosos/ Abundantes colheitas sazoadas.”⁸¹ Mais adiante, a presença do índio Ambrósio aponta diretamente para a questão da “murificação” dos apóstatas: “Um prófugo [apóstata] entre os mais murificado,/ De Ambrósio tendo o nome impropriamente.”⁸² Novamente é uma nota de Wilkens que esclarece a situação de Ambrósio (único índio nomeado no poema) e indica a conduta assimiladora (colonizadora) entre os Mura: “Índio do lugar de Nogueira, no rio Tefé, e fronteiro a Ega; tendo este índio sido pelos Mura roubado e levado sendo rapaz, ele entre eles [muras] se achava havia muitos anos [...]. Ele era respeitado capataz dos Mura.”⁸³

Assim Ambrósio “tornou-se” um Mura ao ser “murificado” por aquela tribo, contribuindo para o engrandecimento de tal população por meio de sua etnonímia espalhada. Sobre essa questão, Adriana Athila insere clara e acertadamente os prisioneiros de guerra na categoria dos “murificados”:

Entre estes Muras [que se apresentavam nos assentamentos após a paz com os brancos, relatada em *Muhuraida*], parte era de “Murificados”, ou seja, prisioneiros (notadamente índios) capturados em embates a povoações, índios reduzidos que, insatisfeitos, acoitavam-se em seu bando [“apóstatas”] e até mesmo pretos fugidos [...]. A murificação expressava-se em um contingente populacional grande e desconhecido, de

⁸¹ *Idem*, p. 127.

⁸² *Idem*, p. 153.

⁸³ *Id. ibid.*

composição étnica variada e que despertava a apreensão dos envolvidos na pacificação.⁸⁴

A mesma autora cita dois trechos de um relato de João Batista Martel, importante personagem de *Muhuraida*, e tido no poema como “defensor” dos Mura. Um dos trechos diz o seguinte: “O Império destes miseráveis é grande, composto de muitos de diferente língua, e muitos refugiados entre eles e apanhados das povoações, *todos passando debaixo do nome de Muras*, sendo estes refugiados os mais dificultosos de sujeitar.”⁸⁵ O outro trecho fala justamente do apóstata Ambrósio: “mas em tudo murificado até nos dois ossos como grandes dentes que trazem um no bico de baixo, e outro no de cima.”⁸⁶

Na prática, segundo anota Adriana Athila, o processo de murificação passava por uma modificação física por parte do índio assimilado, tal como se vê em Ambrósio: seus lábios eram perfurados por ossos de pirarucu ou dentes de porcos selvagens. Ao homem murificado era permitido o casamento com mulheres muras; e recomendava-se ainda que o índio assimilado se expressasse em língua mura, pois “poucos Mura dominavam a Língua Geral [também chamada de *nhengatu*, baseada no tronco Tupi].”⁸⁷

No início do século XIX, o naturalista Von Martius critica o caráter “mestiço” dos Mura, o que reforça a visão negativa da “impureza” da raça entre aqueles índios, ainda nômades: “os Mura e outras hordas errantes não são de raça pura: são uma mistura de índios de origem variada com mulatos, negros e brancos, expulsos da comunidade cristã, desertores da lei e da civilização.”⁸⁸ Numa palavra, Martius descreve a influência negativa dos “apóstatas” na composição étnica dos Mura. Mais tarde, em 1875, Barbosa Rodrigues expressa o mesmo tom de espanto com o tipo físico

⁸⁴ ATHILA, 1998, p. 73.

⁸⁵ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1973, p. 350-1, *apud* ATHILA, 1998, p. 74. [grifo nosso].

⁸⁶ *Id. ibid.*

⁸⁷ ATHILA, 1998, p. 78.

⁸⁸ MARTIUS, 1863, p. XI, *apud* ATHILA, 1998, p. 178.

mura e busca explicação naquilo que estamos considerando como “apóstatas” para a etnia mura do século XVIII:

O tipo, hoje como outrora, do índio Mura afasta-se dos demais do Vale do Amazonas. Muito trigueiros, cabelos crespos, barba cerrada e crespa, quase que geralmente, nos mostra [que] essa tribo desde tempos imemoriais tem servido de refúgio a desertores e pretos fugidos, e que, com cruzamento destes, tem resultado as modificações do tipo primitivo.⁸⁹

Na mesma linha etnocêntrica de raciocínio, o naturalista Henry Bates trata o índio Mura como um ser “degenerado”, mais precisamente, “um ramo dos Tupis formados por algumas hordas que se separaram e degeneraram, pelo fato de terem habitado durante vários séculos a região dos igapós [...] e obrigados a levar uma vida nômade à procura de alimento.”⁹⁰ Tal descrição lembra o exposto no canto II de *Muhuraida*: “Aquele que da Queda e do perigo/ Do abismo me livrou, precipitando/ Soberbos ramos desse tronco antigo.”⁹¹

Os “múltiplos” e “incontáveis” muras, mesmo após o “triunfo da fé” narrado em *Muhuraida*, parecem nunca terem se rendido a uma “inteira conversão e reconciliação” com os brancos, já que está clara a enorme dificuldade de recenseamento (controle) daquela população indígena, mesmo nos assentamentos fundados para receber os Mura pacificados e convertidos, como em Santo Antonio de Imaripi (rio Japurá), no rio Mamiá (pesqueiro de Manacapuru) e no lago Curini.⁹² Diante disso, informa Adriana Athila que a “contagem estava sempre precária por estar boa parte dos índios fora das povoações.”⁹³

Se, para Marta Rosa Amoroso, o “etnônimo ‘Mura’ era aplicado ao índio desertado da cristandade e da colonização, que passava a viver com os Mura”⁹⁴, a

⁸⁹ RODRIGUES, 1875, p. 24, *apud* ATHILA, 1998, p. 179.

⁹⁰ BATES, 1979, p. 130, *apud* ATHILA, 1998, p. 62.

⁹¹ WILKENS, 1993, p. 119.

⁹² ATHILA, 1998, p. 75.

⁹³ *Id. ibid.*

⁹⁴ Cf. AMOROSO, FARAGE (orgs.), 1994, p. 12.

mesma autora, em *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*⁹⁵, passa a defender a idéia de um “modelo civilizador” mura, quando escreve: “Atraindo e ‘convertendo’ etnias distintas, o Mura se configura não apenas como inimigo militar, mas como concorrente, que contrapõe um modelo civilizador a outro, uma força de atração a outra.”⁹⁶ Portanto, a “murificação” também se constitui, de forma específica, como uma estratégia *mura* de colonização.

A história de destituição que envolve a tradição mura revela-se também em relatórios oficiais, como o de Silvia Tafuri (Funai), no ano de 1985, que afirma:

Considerando a decadência física e cultural dos remanescentes MURA de Autazes, decorrentes de dois séculos de intenso e violento contato com a sociedade nacional; do processo de miscigenação; da carência alimentar; da difusão do uso de bebidas alcoólicas, aqueles aldeamentos encontram-se em processo dissociativo, com forte tendência à ruptura com a vida comunitária.⁹⁷

De maneira irônica, esse relatório da Fundação Nacional do Índio – fruto de um grupo de trabalho criado pela Portaria nº 1816/E/85 para atuar entre os Mura, a fim de verificar suas reais condições de vida – pode servir como voz inaudível que marca exatos duzentos anos da maquiada pacificação dos Mura pela obra ficcional de Henrique João Wilkens. *Muhuraida* seria, por sua vez, o reflexo de uma demanda histórica, como sugerem as citadas *Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*⁹⁸, desejando, com as forças governamentais, a pacificação indígena e a liberação territorial para a conseqüente implantação do projeto pombalino nos sertões amazônicos.

Nesse caso, tanto o texto poético de Wilkens quanto o historiográfico das *Notícias da voluntária redução de paz...* defendiam, cada qual a seu modo, a idéia geral dos benefícios da redução mura, imposta pelas forças coloniais. Assim, ao preparar os

⁹⁵ AMOROSO, 1991.

⁹⁶ *Idem*, p. 147.

⁹⁷ *Apud* ATHILA, 1998, p. 56.

⁹⁸ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, 1ª parte, 1848.

aldeamentos para a recepção dos Mura convertidos no decorrer de 1785, o poema *Muhuraida* faz a apologia do trabalho para aqueles índios, que seriam finalmente fixados numa terra monitorada pelos brancos.

Na mesma trilha de interesse, a troca de correspondência entre pessoas influentes na dita pacificação – dentre elas o próprio Henrique João Wilkens, além de João Pereira Caldas, Mathias Fernandes e João Batista Martel, que corresponde ao conjunto das *Notícias...* – também define uma situação pontual em que a História deveria andar de mãos dadas com a ficção. Ou melhor, a ficção deveria servir, naquele momento, como instrumento histórico de confirmação para uma situação desejada: a vitória colonial contra os bárbaros índios Mura.

A tradição mura – que teve que conviver com uma série de epidemias, múltiplos interesses comerciais e uma clara política de usurpação de muitos de seus territórios – passaria a ser construída a partir da História dos brancos colonizadores os quais, como enfatizou Hayden White⁹⁹, falam pelos fatos, pois seu discurso mescla o real ao imaginário, criando uma representação que não deixa de possuir um caráter poético. Ao lado disso, deve-se considerar o fato de muitos cronistas, cientistas e administradores públicos terem se constituído como protagonistas de situações históricas relevantes, pois eles eram também atores da grande tragédia colonial, como já mostrou Marta Amoroso em *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*.¹⁰⁰ Nesse trabalho, a propósito, a autora se ocupa em mostrar que, enquanto “registro das reminiscências, a crônica contém elementos épicos, fantásticos e ficcionais”¹⁰¹, sem deixar de observar que “o local de onde fala o nosso cronista [Wilkens] do século XVIII não é exatamente a

⁹⁹ WHITE, 1978, in CORNEJO POLAR, 2000, p. 273 (Nota 14).

¹⁰⁰ AMOROSO, 1991, p. 11.

¹⁰¹ *Idem*, p. 141.

população nativa retratada, mas sim o projeto civilizador delineado para os índios pelo racionalismo pombalino.”¹⁰²

Dessa maneira, como consequência do longo processo de aniquilação étnica que começou a ser sistematizado a partir do século XVIII – quando os Mura se tornaram ameaça real aos projetos econômicos na região amazônica –, “constata-se o desaparecimento completo de muitos [lotes de terras indígenas oficialmente citados na listagem do SPI, no início do século XX], sendo bastante provável a hipótese de que tenham sido integrados a territórios de brancos ou ocupados por eles.”¹⁰³

Mais uma vez na história conhecida dos Mura, esses índios teriam que “escolher” entre o contato com o branco e um acordo unilateral para que eles não fossem subtraídos de sua terra, já arrasada por imposições conjunturais religiosas, políticas, militares e econômicas. Tal como na época de *Muhuraida*, os Mura do século XXI devem se tornar *servos* de um sistema perverso que, afinal, não deixa margem de escolha e desenvolvimento real. Nesse caso, é válido citar novamente o texto de Adriana Athila:

A etnografia aparece concebida como uma construção de muitas vozes. A fala Mura apresenta depoimentos provenientes de uma memória que não é estritamente individual, tornando obrigatória a citação de Halbwachs [...] segundo a qual “um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros.”¹⁰⁴

Na constituição de uma história escrita sobre os Mura, o que tem tido valor é a secular idéia de que o espaço colonial é todo ele composto de *terra incognita* ou *terra nulla*, onde devem atuar os arautos do progresso, com compaixão e poder na fundação de um novo homem numa terra nova. No dizer de Bhabha, os espaços fora da geografia legitimadora da cultura constituem “a terra vazia ou deserta cuja história tem de ser

¹⁰² *Id. ibid.*

¹⁰³ ATHILA, 1998, p. 99-100.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 103-4.

começada, cujos arquivos devem ser preenchidos, cujo progresso futuro deve ser assegurado na modernidade.”¹⁰⁵

Ao comentar um trecho de Paul Valéry – afirmando que na história “os personagens que não têm as cabeças cortadas e os que não cortaram cabeças desaparecem sem deixar vestígios. É preciso ser vítima ou carrasco, ou sem nenhuma importância”¹⁰⁶ –, Adauto Novaes considera que no Brasil “as cabeças cortadas fundem-se com os ‘sem nenhuma importância’ e desaparecem da história.”¹⁰⁷ Talvez seja esse o caso dos Mura: de incontáveis vilões do século XVIII (ocupando quase toda a extensão da bacia amazônica) a vítimas do século XXI (confinados a Terras Indígenas exíguas, repletas de doentes e alcoólatras); enfim, um índio que cortava cabeças e que ironicamente teve a sua decepada pelo progresso; um índio “sem nenhuma importância” e desaparecendo lentamente da história.

¹⁰⁵ BHABHA, 2003, p. 339.

¹⁰⁶ Cf. NOVAES (org.), 1998, p. 8.

¹⁰⁷ *Id. ibid.*

3.2 O estranho processo dos *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*

No poema de Henrique João Wilkens – que, como já vimos, imprime forte sentido contemporizador em sua narrativa –, não há nos seis cantos que o compõem uma única cena de batalha, nem um conflito armado, sequer um duelo físico, a não ser alguns versos que descrevem os ataques muras antes da chegada dos heróis portugueses. O que há, de fato, é a conversão “espontânea” dos Mura, reforçada pelo discurso do colonizador, que promete aos gentios, além da previsível libertação das almas e a entrega de donativos em troca da aceitação das condições coloniais de confinamento, alguma participação nas relações comerciais que poderiam se estabelecer por meio de um desejado tratado de paz.

Dessa forma, a questão que se apresenta como importante para todos os esforços em se converter a nação Mura é de ordem econômica, como aponta a “Introdução” de Adélia Engrácia de Oliveira aos *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*. Sobre essa questão, Oliveira considera

muito significativo que fosse pedida uma guerra contra os índios Mura do rio Madeira, uma vez que esse era o caminho que conduzia às minas de Vila Bela¹⁰⁸ e Cuiabá, em Mato Grosso, e que [o Madeira] fosse um rio onde havia surgido uma nova droga do sertão, o cacau.¹⁰⁹

Documento que inaugura os processos jurídicos publicados contra índios da Amazônia, os *Autos da devassa contra os índios Mura...* mostram uma das estratégias de colonização que prepara o terreno para os procedimentos da “guerra justa” contra grupos indígenas que porventura impedissem a expansão política, religiosa e sobretudo econômica de Portugal. Em “*Introducción a los Autos da [sic] Devassa de los índios*

¹⁰⁸ Vila Bela seria, em 1748, elevada à condição de capital de Mato Grosso.

¹⁰⁹ Cf. CEDEAM, 1986, p. 5.

Mura”, Samuel Benchimol informa que o início do século XVIII, antes mesmo da devassa contra aqueles índios, foi pródigo em declarações, oficiais ou não, de guerra justa contra gentios que se recusavam a servir às intenções expansionistas de Portugal.¹¹⁰

João Lúcio D’Azevedo, ao comentar as motivações econômicas da Coroa portuguesa na bacia amazônica, durante o século XVIII, indica que no

rio Madeira [...] tarde principiaram as explorações dos portugueses. A ferocidade das tribos guerreiras defendia-lhe a entrada contra a audácia dos aventureiros e, por muitos anos, até bem perto de nós, os índios Mura, que povoavam suas margens, constituíam justa razão de temor para os colonos. Antes desses era a nação dos Torazes que dilatava suas correrias até ao curso do Amazonas, onde iam assaltar as canoas que andavam no tráfico do cacau.¹¹¹

O interesse econômico na Amazônia setecentista, como se vê, foi determinante para o estabelecimento de uma política de extermínio contra índios que se recusavam, como os Mura, a ceder espaço ao processo colonizador na região. Fácil concluir que o conflito surge dessa conjunção de forças em ação: de um lado a administração colonial querendo e necessitando, a todo custo, criar formas de exploração econômica em áreas ocupadas por grupos indígenas e cobiçadas por forças estrangeiras; de outro, os índios resistindo ao referido processo, com os recursos disponíveis (sabotagens, saques, ataques fluviais e alta rotatividade no espaço da selva).

¹¹⁰ Cf. CAMACHO, ANGEL (comps.), 1990, p. 260. Antes (p. 216), Samuel Benchimol considera os *Autos da devassa contra os índios Mura...* como “*una de las más importantes séries de documentos de la historia colonial de la Amazonía ochocentista, durante la cual se llevó a cabo el proceso de consolidación de la conquista y expansión del imperio portugués en la región, cuyos derechos vendrían a ser reconocidos por el Tratado de Madrid de 1750 y reconfirmados por el Tratado de San Idelfonso de 1777.*” Na página seguinte, o mesmo autor confirma que se trata do “*primer conjunto de ‘autos da devassa’, inéditos y auténticos, contra los índios amazónicos ya publicado, por lo cual adquiere excepcional importancia para la comprensión de los procedimientos que antecedian a la declaración de las ‘guerras justas’.*”

¹¹¹ D’AZEVEDO, 1999, p. 222. No mesmo parágrafo, o autor informa que os Torazes foram eliminados pelo capitão-mor do Pará, João de Barros Guerra, em campanha militar no ano de 1719. Logo em seguida, João Lúcio D’Azevedo sugere que a região do rio Madeira só começou a ser explorada pelos portugueses de maneira sistemática quando surgiram as primeiras informações confirmadas da presença estrangeira naquela área: “o governador João da Maia da Gama, informado disso [da ação estrangeira] mandou explorar o rio [Madeira] por uma tropa de guerra.”

Numa época em que a opinião dominante favorecia o regresso dos métodos tradicionais de repressão e escravização indígenas, a “voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura” teria sido motivo de não pouco embaraço para os defensores da nova política pombalina. Tal embaraço talvez nos ajude a entender a curiosa coexistência de três atitudes no poema de Wilkens:

- a) o desejo ultrajado de vingança contra os Mura;
- b) a esperança em sua pacificação e assimilação pelo projeto desenvolvimentista de colonização;
- c) a admiração e a gratidão piedosas, por parte dos colonizadores, diante do “espetáculo” que foi a esperada conversão mura.

A história documental sobre os Mura está intimamente relacionada às intenções coloniais dos portugueses, ligadas ao comércio na região amazônica, durante o século XVIII. Nesse sentido, conforme aponta o estudo de Adriana Athila¹¹², a primeira menção aos Mura dá-se em 1714, por meio de uma carta do padre Bartholomeu Rodrigues ao superior da Ordem da Companhia de Jesus, Jacinto de Carvalho, com o intuito de informar aos inacianos sobre o potencial econômico da região do rio Madeira e sobre seus habitantes indígenas. Nesse documento, os Mura foram localizados à margem direita daquele rio, justamente numa região pródiga na produção de cacau.

Além disso, a referida área era uma importante passagem fluvial para as minas de ouro de Vila Bela e Cuiabá, na capitania de Mato Grosso, o que valorizava ainda mais a região. Em *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões*, Marta Rosa Amoroso, poucos anos antes do estudo de Athila, já informava que aos “jesuítas devemos creditar a gênese das imagens negativas associadas aos Mura, assim como as

¹¹² ATHILA, 1998, p. 57.

primeiras ações práticas de mobilização das forças coloniais para uma guerra de extermínio contra essa população.”¹¹³

Por seu caráter eminentemente guerreiro e refratário às penetrações de colonos brancos e índios descidos de outras etnias, os Mura acabaram se tornando um grande empecilho ao projeto colonialista no interior da Amazônia, antes mesmo da política pombalina para aquela região, que seria implantada oficialmente a partir do ano de 1750. Nesse caso, Adriana Athila conclui “que os mura [*sic*] passam a ser documentados somente a partir do momento em que, por assim dizer, obstruíam os esforços colonizadores e comerciais no século XVIII na região situada entre o rio Madeira e os lagos do Autazes.”¹¹⁴

Outro relato jesuíta, que se adianta muitos anos ao interesse administrativo da metrópole em mapear as áreas dos sertões amazônicos, confirma a novidade econômica de exploração do cacau na região então ocupada pelos Mura. Trata-se do texto do padre João Betendorf, que considera a região do rio Madeira como sendo de “muita abundância de cacaueros [...] os quais dão o melhor cacau que há no Estado todo, por ser mais doce e mais grosso que das outras partes.”¹¹⁵

Se os jesuítas foram os primeiros a informarem sobre o Madeira e as populações indígenas nela existentes, dentre as quais os Mura, seria de se esperar que aquela Ordem missionária também quisesse obter a conversão dos índios. E assim foi feito, ou melhor, tentado pelos inacianos, o que sempre seria rechaçado pelo espírito resistente daquele gentio. Em *Muhuraida*, conforme já vimos, percebe-se certo desencanto do narrador com relação às tentativas, sempre malogradas, de se converter os Mura: “Já frustrados

¹¹³ AMOROSO, 1991, p. 20. Mais adiante (p. 33), a mesma autora conclui que em “1714 [...] é feita uma relação dos índios conhecidos do rio Madeira e nela consta a primeira referência que temos aos Mura.”

¹¹⁴ ATHILA, 1998, p. 58.

¹¹⁵ BETENDORF, *apud* AMOROSO, 1991, p. 40.

os meios que a brandura/ Da religião e humanidade inspira.”¹¹⁶ Logo a seguir, o narrador escreve:

Não se cansava o zelo e a piedade
De meios procurar mais adequados
A conversão de tal gentildade,
Mas sempre os lamentava então frustrados.
Mil vezes, com o fervor da caridade,
Das religiões os filhos, animada,
Entre perigos mil e a mesma morte
Se esforçavam buscar-lhes melhor sorte.¹¹⁷

Na estrofe seguinte, o narrador continua seu lamento:

Mil vezes reduzi-los se intentava,
Com dádivas, promessas e carícias;
Do empenho nada enfim mais resultava;
Que esperanças de paz, todas fictícias.
Nada a fereza indômita abrandava;
Nada impedia as bárbaras sevícias.¹¹⁸

Em nota, por fim, Wilkens comenta as diversas tentativas religiosas de conversão dos índios Mura: “Não só os jesuítas [...] mas ainda os carmelitas e mercedários intentavam [...] intimando aos Mura [...] as verdades de nossa santa fé, reduzi-los e agregá-los ao grêmio da Igreja, buscando-os nos bosques, mas sempre foi frustrada esta diligência.”¹¹⁹

Assim se compreende melhor a dimensão do subtítulo do poema de Wilkens como um “triunfo da fé” que, ante os sucessivos fracassos da conversão religiosa, só poderia se sustentar pela “esperança” baseada na Providência Divina, que permite a surpreendente oferta de vinte crianças muras ao batismo, por seus próprios pais, no final de *Muhuraida*. Já no “Prólogo”, Wilkens menciona o poder da resistência daqueles gentios contra todo e qualquer processo de colonização de sua área, “frustrando a

¹¹⁶ WILKENS, 1993, p. 111.

¹¹⁷ *Idem*, p. 113.

¹¹⁸ *Id. ibid.*

¹¹⁹ *Id. ibid.*

vigilância dos governos.”¹²⁰ Sendo assim, tais índios posicionam-se, dentre outras coisas, contra “o apostólico zelo dos missionários de diferentes religiões, que se empenharam na reconciliação, conversão e civilização deste indômito gentio no largo espaço de tantos anos.”¹²¹

Além das ações práticas de figuras importantes na pacificação dos Mura – como o ex-governador do Pará, João Pereira Caldas, o tenente-coronel João Batista Martel e o diretor de aldeamento, Mathias Fernandes –, o que chama a atenção, não apenas no “Prólogo”, mas no decorrer da obra poética de Wilkens (principalmente em seus dois últimos cantos), é a força que seu autor confere à “Divina Providência”. O poder de Deus, dessa maneira, torna-se elemento primordial na conversão mura, principalmente a partir do aparecimento do Mura Celeste.

A todo momento, o “Prólogo” de Wilkens preocupa-se em apontar as ações da “Providência” como um apoio fundamental dos personagens históricos: é a “Divina Providência” que provoca a estada de João Pereira Caldas na capitania do Rio Negro, onde ocorreria a redução dos Mura; João Batista Martel, por seu turno, não age “sem um particular toque da Mão do Onipotente Árbitro dos corações humanos”¹²²; assim como Mathias Fernandes, atua “por zelo do serviço de Deus.”¹²³

Por tudo isso, *Muhuraida* – ao lado da razão prática pombalina, que desejava implantar na Amazônia um modelo econômico que permitisse a exploração dos recursos naturais e humanos da região – revela uma preocupação com o mapeamento religioso daquela área, e o premente controle das Ordens missionárias, que lhe garantiria maior poder político e econômico na região. Por isso, o grande tema do poema de Wilkens torna-se o fato milagroso da pacificação/conversão mura, antes mesmo de se pensar no

¹²⁰ *Idem*, p. 91.

¹²¹ *Idem*, p. 91-3.

¹²² *Idem*, p. 95.

¹²³ *Idem*, p. 93.

índio como herói do épico. Por isso também, Wilkens faz questão de mencionar que seu poema deve ser lido como uma

bem fundamentada esperança de todos, que Deus abençoaria esta grande obra, para se conseguir completamente os louváveis [e] interessantes fins propostos, que são a maior honra e glória de Deus; a exaltação e propagação da santa fé católica romana; a conversão de imensa multidão de gentios; a salvação das suas almas.¹²⁴

Por outro lado, o autor de *Muhuraida* não negligencia os fundamentos econômicos que sustentaram a própria escritura do poema, garantindo “sossego e segurança dos seus ditosos vassalos no comércio e navegação deste vasto continente e seus grandes rios.”¹²⁵ Assim, Wilkens não deixa escapar o desejo colonial num espaço em que se queria “ultimamente o conhecimento de tantos rios, cheios de preciosos [e] interessantes gêneros úteis ao comércio e opulência do Estado, que o terror das crueldades e ferocidade deste gentio [Mura] tinha inutilizado ou sumamente dificultado.”¹²⁶

O fator econômico – que teria na cultura do cacau uma boa fonte de renda – passaria a ser um dos grandes motivos da presença jesuítica na região do rio Madeira, no início do século XVIII, o que seria naturalmente encoberto pelas razões espirituais daqueles missionários. No dizer de Marta Rosa Amoroso, se “as missões dos índios são a justificativa oficial para a presença dos jesuítas no Madeira [...] o negócio do cacau é a recompensa imediata: no Madeira, os jesuítas semeavam missões e colhiam cacau.”¹²⁷

Dessa maneira, a partir dos primeiros relatos jesuítas sobre a presença incômoda dos índios Mura na região do rio Madeira – os quais depois espalhar-se-iam espantosamente por toda a bacia amazônica, como mostram alguns momentos hiperbólicos do poema *Muhuraida* –, tais índios seriam alvo de um grande processo de cunho jurídico, movido pelos relatos de grande parte do século XVIII. É preciso,

¹²⁴ *Idem*, p. 95.

¹²⁵ *Idem*, p. 96-7.

¹²⁶ *Idem*, p. 97.

¹²⁷ AMOROSO, 1991, p. 38.

contudo, ficar atento à autenticidade e aos valores legais de algumas dessas peças do processo, já que, como adverte Amoroso, “são duvidosas algumas tentativas de caracterização dos assaltos Mura como uma guerra no sentido que o século XVIII deu ao conceito.”¹²⁸

Com a proposta de se fazer a “devassa da devassa”¹²⁹, Samuel Benchimol sugere que a

*Devassa de los índios Mura no puede ser analizada como un hecho aislado en los finales de los años 30 del siglo XVIII, sino dentro de la perspectiva histórica de su propio tiempo. Los hechos y las versiones de los eventos, con todos sus prejuicios y juicios de valor, revelan una praxis, común a la época, dictada por las necesidades políticas y económicas de la corona portuguesa que, a cualquier costo social, buscaba resolver los angustiantes problemas y desafíos causados por su decadencia, después del encubrimiento de la época de los grandes descubrimientos.*¹³⁰

É nesse contexto do grande processo secular – cujo elemento central é o índio Mura, que se torna quase que simultaneamente o acusado, o julgado, o condenado e o penalizado – que se devem ler os *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*¹³¹, “uma das mais importantes séries de documentos da história colonial da Amazônia oitocentista.”¹³²

Primeiro conjunto publicado de processos jurídicos contra índios amazônicos, esses *Autos da devassa...* constituem peça importante no contexto em que se inseriam os procedimentos para uma guerra justa contra os gentios na colônia portuguesa. Como aponta a “Introdução” de Adélia Engrácia de Oliveira, esses documentos podem ser encarados como parte integrante de uma política de limpeza étnica nas “áreas habitadas por grupos indígenas que impediam a expansão política e econômica de Portugal.”¹³³

¹²⁸ *Idem*, p. 142.

¹²⁹ Cf. CAMACHO, ANGEL (comps.), 1990, p. 264-5.

¹³⁰ *Idem*, p. 217.

¹³¹ CEDEAM, 1986.

¹³² *Idem*, p. iii (“Apresentação”).

¹³³ OLIVEIRA, in CEDEAM, 1986, p. 1.

Para justificar a necessidade de ações militares contra os gentios de corso, o discurso colonial e expansionista tomava para si a tarefa da construção de um imaginário estereotipado do Mura ladrão, traidor, preguiçoso, ardiloso, nômade, incontável, irreconciliável e assassino cruel. Cinquenta anos antes de *Muhuraida*, o cenário econômico já tinha tanta importância quanto o geopolítico na região amazônica, onde a exploração do cacau começava a se destacar. Dessa maneira, seria fácil prever um conflito de interesses entre brancos coletores de cacau e índios Mura que se sentiam invadidos em seu território.

Desse conflito inicial, o Mura sairia sempre vencedor atacando as canoas que saíam à cata do cacau e impedindo expedições inteiras de estabelecerem uma comunicação fluvial com as minas de São Fidelis, na capitania de Mato Grosso. A administração colonial via nesse quadro uma situação que, no plano geral, impedia a já ardorosa expansão territorial, política e econômica de Portugal na cobiçada bacia amazônica. Tal realidade levaria à conclusão de que o Mura, elemento que embargava o processo colonizador naquela área, deveria ser eliminado com o apoio do instrumento jurídico vigente à época: a implantação da guerra justa.

As razões dos ataques indígenas – apagadas pela correspondência oficial, pelos relatos de clérigos, cientistas e administradores e também pela ficção do poema de Henrique João Wilkens – às várias tentativas de redução, feitas pelos portugueses, giram em torno da prática missionária na região do Madeira. Nesse contexto,

sabe-se que com a finalidade de pregar o Evangelho e converter almas, os missionários desciam índios do mato para aldeias que floresciam, tanto compulsoriamente como pela persuasão, destribalizando-os e desculturando-os. Esse processo, aliás, também ocorria com a procura de mão-de-obra que escravizou muitos índios para o trabalho com os “frutos da terra” e em serviços públicos e domésticos como a construção de casas e igrejas, remeiros, salgações de peixe, fabricação de manteiga de tartaruga e roçado, entre outros.¹³⁴

¹³⁴ *Idem*, p. 2.

No meio dessa disputa, que era territorial, mas também ideológica, o que sairia como vencedor definitivo seria aquele que melhor soubesse manusear o discurso pois, tal como se vê em *Muhuraida*, o colonizador via na violência mura uma *ação* injusta contra o branco e a Coroa portuguesa, não uma *reação* de defesa por parte do índio. Acerca de tal questão, Adélia de Oliveira escreve:

Muitas vezes era defendendo suas vidas, suas terras e suas formas de pensar, sentir e agir que os índios davam motivos para que contra eles se fizesse uma guerra justa, exterminando-os e facilitando a penetração e a expansão portuguesa na área amazônica, como ocorreu no caso dos Manao.¹³⁵

Com um pensamento excludente, homogeneizador e etnocêntrico, as razões colonizadoras são destacadas e privilegiadas pelo próprio discurso racional e iluminista, em detrimento das razões indígenas que, conforme é sugerido na citação acima, sofreriam um apagamento histórico no decorrer do emblemático século XVIII amazônico.¹³⁶ Contudo, como mostra Ana Cristina Guilhotti, se, de acordo com o discurso colonizador, o “homem americano não conheceria outra maneira de ‘resolver’ problemas: ele destrói aquele que o incomoda”¹³⁷, esta não seria a mesma lógica aplicada pelos europeus durante os séculos de ocupação e exploração da América?

Processo que se inicia com a certidão do provincial da Companhia de Jesus, padre José de Souza, os *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)* são constituídos por catorze documentos assim discriminados:

a) o n° 1 é justamente a denúncia do referido jesuíta;

¹³⁵ *Idem*, p. 3. Aliados dos índios Maipema, os Manao (rio Negro) tornaram-se alvo de uma campanha militar (guerra justa) iniciada com uma denúncia do provincial dos jesuítas, padre José de Souza (o mesmo que alguns anos depois acusaria os Mura e as nações do Tocantins) e levada a cabo pelo capitão João Paes do Amaral, em 1727, e depois continuada por seu substituto, o cabo de tropa Belchior Mendes de Moraes. Liderados pelo famoso índio Ajuricaba, os Manao terminam por ser exterminados sob acusação de resistência à ação das tropas de resgate.

¹³⁶ Sobre o sufocamento de um discurso mura em *Muhuraida* e na própria correspondência oficial do século XVIII, pode-se pensar no tipo de crítica que Homi Bhabha (2003, p. 221-2) elabora no contexto da colonização britânica da Índia (séculos XIX-XX): “[O discurso da minoria] contesta genealogias de ‘origem’ que levam a reivindicações de supremacia cultural e prioridade histórica.”

¹³⁷ GUILHOTTI, in *Revista USP*, n° 12, 1991-1992, p. 31.

- b) o nº 2 é a ordem do governador do Grão-Pará, João de Abreu de Castelo Branco, para que se faça a devassa contra os índios;
- c) o nº 3 – talvez o mais importante e certamente o mais curioso do processo, por razões que veremos a seguir – é o inquérito das 33 testemunhas¹³⁸, investigado pelo ouvidor geral da capitania, Salvador de Souza Rebelo¹³⁹;
- d) o nº 4 é o parecer de José de Souza, o mesmo que inicia o processo de acusação contra os índios;
- e) os documentos de nº 5 a 11 englobam os pareceres dos membros da Junta das Missões¹⁴⁰, onde se percebe uma disputa entre algumas ordens religiosas, representadas pelos seus componentes padres, principalmente entre jesuítas e mercedários¹⁴¹;
- f) o nº 12 trata do parecer do ouvidor geral, Salvador de Souza Rebelo, a favor da guerra contra os Mura, mas cauteloso em relação à mesma ação contra os índios do rio Tocantins;
- g) o nº 13 consiste no parecer do governador João de Abreu de Castelo Branco, pela guerra contra os Mura e as nações do Tocantins;
- h) o nº 14 apresenta a decisão do rei de Portugal, D. João V, contrária à legitimidade e à necessidade da guerra contra os índios citados nos autos do processo.

¹³⁸ Marta Amoroso (1991, p. 44) sintetiza a condição dessas testemunhas como “figuras conhecidas da administração colonial. Apenas seis depoentes já haviam estado no rio Madeira, e eram colonos comprometidos com a extração de cacau na região, ou militares encarregados de comandos de tropas de resgate ou de guerra.”

¹³⁹ A única testemunha que declara não saber de “coisa alguma” chama-se Mathias de Oliveira Cardoso: “Perguntado [...] pelo conteúdo na certidão do reverendo padre provincial da Companhia, disse que [...] não sabe coisa alguma” (cf. CEDEAM, 1986, p. 79).

¹⁴⁰ A Junta das Missões era formada por padres jesuítas, carmelitas, mercedários e capuchinhos.

¹⁴¹ A propósito dessa questão, que envolvia o controle espiritual exercido pelos missionários sobre os índios, Marta Amoroso (1991, p. 150) sugere que o processo dos *Autos da devassa...* “deve ser lido no contexto da disputa entre as diversas ordens [religiosas] pela administração dos índios.”

Se Adélia de Oliveira aponta as motivações econômicas como o motivo principal dos documentos que compõem os *Autos da devassa...*, não seria de se espantar que, à revelia da decisão régia, extra-oficialmente os índios, sobretudo os Mura, fossem atingidos, “massacrados e atacados anualmente pelas ‘Tropas Auxiliares da Capitania’ e por expedições primitivas diversas, o que os fez sofrer grande mortandade, aumentada por epidemias como sarampo e bexiga.”¹⁴² Logo a seguir, Oliveira revela também que em “1774-1775 [quase 40 anos depois dos *Autos da devassa...*] o Ouvidor Geral, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio pede a mais enfurecida guerra contra os Mura e cerca de dez anos depois a mesma solicitação é feita por Alexandre Rodrigues Ferreira”¹⁴³ – o que a rigor não consegue explicar o “triunfo da fé” de *Muhuraida* pelo viés missionário, pois “entre 1784 e 1786 eles [os Mura] procuraram a paz em Santo Antonio de Maripí, no rio Japurá, o que acelerou o seu processo de destribalização e deculturação.”¹⁴⁴

O apelo comercial no contexto geral da devassa não se relacionava apenas aos Mura, que ocupavam o caminho fluvial até as minas de Mato Grosso e a própria área de extração do cacau, mas também dizia respeito às nações indígenas do rio Tocantins, que estavam estabelecidas na região de acesso às minas de São Félix (atual Estado de Goiás) e nas fazendas de gado e extração de cravos e tartarugas.¹⁴⁵

Os documentos de nº 5 a 11 dos *Autos da devassa...* – pareceres dos diferentes membros da Junta das Missões –, ao revelarem uma sutil disputa entre as ordens religiosas que atuavam no interior da Amazônia durante o século XVIII, mostram a grande vantagem jesuíta, granjeada no decorrer do século anterior, tanto nos âmbitos

¹⁴² Cf. CEDEAM, 1986, p. 5.

¹⁴³ *Idem*, p. 5-6.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 6.

¹⁴⁵ Utilizada na iluminação doméstica e na alimentação da população, a manteiga de tartaruga – fabricada a partir da banha e dos ovos desse quelônio – era a manufatura mais produzida na região amazônica. Além disso, conforme observou o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, a tartaruga “é a vaca das mesas portuguesas [...] come-se cozida, assada, frita e ensopada, bem como os seus ovos” (cf. FERRÃO, SOARES [orgs.], 2002, vol I, p. 15).

territorial e econômico quanto propriamente na questão missionária – como a redução de inúmeras nações indígenas, justamente para dar conta da mão-de-obra necessária à coleta das drogas do sertão. Nesse contexto, o parecer do frei capuchinho Clemente de São José (doc. n° 5), comissário provincial de Santo Antonio, põe em dúvida a legitimidade do depoimento das testemunhas (doc. n° 3), desqualificadas por serem “parte interessada” no processo, visto que “ninguém pode ser testemunha em causa própria.”¹⁴⁶

Por não expressarem claramente os fatos narrados, pois “se é fama constante entre 31 testemunhas que se tiraram nesta devassa, por que não depõem sequer uma de vista? Antes só dizem umas que ouviram dizer, e outras que o sabem, mas nenhuma dá razão do seu dito”¹⁴⁷; e por demonstrarem uma artificialidade no conjunto dos depoimentos prestados, já que “todas [as testemunhas] falam pelo mesmo teor, dizendo que o dito gentio tem feito muitas mortes aos que vão às tartarugas, aos que descem de cima e aos que desceram das minas de São Félix”¹⁴⁸, o frei Clemente de São José – que, na opinião de Samuel Benchimol, exerce a função de “*verdadero abogado del diablo, en defensa de los Mura, Reos Rebeldes en el Interrogatorio*”¹⁴⁹ – conclui seu parecer, considerando que,

do sumário das testemunhas e seus ditos, não se colhe evidentemente a intenção purificada, pois quase todas depõem pelos mesmos termos [...]. E tais não merecem muita atenção para que por eles se lhes possa dar guerra justa, e muito menos fazem prova os que juram.¹⁵⁰

Em seu segundo parecer (doc. n° 10), o frei Clemente reafirma o que já apontara na sua primeira intervenção no processo, e ainda aproveita para atacar diretamente os interesses do jesuíta José de Souza:

¹⁴⁶ *Idem*, p. 99.

¹⁴⁷ *Id. ibid.*

¹⁴⁸ *Idem*, p. 99-101.

¹⁴⁹ Cf. CAMACHO, ANGEL (comps.), 1990, p. 244-5.

¹⁵⁰ CF. CEDEAM, 1986, p. 105.

Ao que respondo que depoimentos de testemunhas ofendidas não merecem muita atenção [...]. Nada provam e muito menos fazem legalidade os que juram pelo que a elas ouviram [...]. Logo, não faz prova em direito seu depoimento, de mais que o reverendo padre [José de Souza] é testemunha injuriada [...] e testemunhas inimigas nada provam.¹⁵¹

De fato, são dignos de desconfiança os depoimentos de muitas das 33 testemunhas, dentre as quais podemos citar os nomes de José Miguel Aires¹⁵², José Alves Ferreira¹⁵³, Manoel Lopes Gonçalves¹⁵⁴, Bernardo Inácio de Oliveira¹⁵⁵, Luciano de Souza¹⁵⁶, Felipe Delgado¹⁵⁷ e João Monteiro Corrêa.¹⁵⁸ Em todos eles, percebe-se claramente a construção de um depoimento-síntese, a partir de um texto único (discurso unificador), provocando no leitor a forte impressão de manipulação das próprias testemunhas, como se vê no seguinte depoimento, muito próximo em todos os sentidos de outras:

disse que sabe por ouvir dizer, pública e geralmente, que o gentio bárbaro chamado Mura, do rio Madeira, tem feito várias mortes assim a brancos como a negros que vão àquele rio à colheita do cacau, de sorte que é tanto o temor dos moradores desta cidade [Belém] que algum negócio de cacau que fazem é à beira do dito rio, e que os mesmos delitos faz o gentio do rio Tocantins, impedindo as pessoas que vêm fazendo viagem das minas para esta cidade [Belém].¹⁵⁹

Interessa aqui menos saber a quem pertence o depoimento acima (Felipe Delgado) do que a quem serve tal texto. Por isso, é importante localizar entre as testemunhas, seguindo as pistas de Marta Amoroso, gente ligada à exploração econômica atingida pela devassa (mineração e agricultura), para estabelecer as reais intenções desse discurso que aponta o Mura como grande responsável pelo atraso econômico da região. Esse claro sentimento de estranheza em relação aos depoimentos das testemunhas civis também provoca em Samuel Benchimol um posicionamento

¹⁵¹ *Idem*, p. 139-41.

¹⁵² *Idem*, p. 21-5.

¹⁵³ *Idem*, p. 25-7.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 27-9.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 41-3.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 43-5.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 45-7.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 47-9.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 45.

crítico sobre o contexto obscuro do conjunto de todo o processo envolvendo os Mura e as nações do Tocantins. Assim, o “*Registro de las declaraciones [...] da una buena idea de la trama preparada a propósito en los bastidores de la justicia colonial, el resultado de la ingenuidad, ignorancia o servilismo de los indagados.*”¹⁶⁰

Retornando ao ponto de vista missionário, o parecer do carmelita Victoriano Pimentel – embora identifique certa confusão nos depoimentos das testemunhas, considerando inclusive que tais declarações não constituem “prova legal” contra os Mura – consiste num elemento de incoerência, pois ele se posiciona favoravelmente à guerra contra aquele gentio, enquanto as nações do rio Tocantins se livram de tal decisão. O desconcertado texto de Victoriano Pimentel considera “que confusamente juram trinta testemunhas, que sabem que a nação dos Mura, gentio bravo do rio Madeira, tem acometido a muitas canoas que vão à colheita do cacau, e nelas tem feito hostilidades”¹⁶¹, mas também revela que a testemunha Teodósio Teixeira não “individua os nomes dos mortos, nem a que aldeias pertenciam; o que tudo induz confusão e não prova legal.”¹⁶² No entanto, logo no parágrafo seguinte do seu parecer, o frei carmelita condena os Mura simplesmente por sua fama maldita na região:

como este gentio Mura é bravo e se diz ser de corso, sem domicílio certo, e que penetra os sertões de rio a rio [...] sou de parecer que só a esta nação se pode dar o castigo de seu atrevimento, e desembaraçar o rio da Madeira de tão má vizinhança, na forma que dispõem as leis de Sua Majestade.¹⁶³

Quanto às nações do rio Tocantins – “que nem nome próprio, nem em toda devassa se lhe acha [...] – pouco prejuízo nos fazem a nós, que vivemos delas afastados”¹⁶⁴, estando por isso livres de ações militares em seus territórios. Nota-se, portanto, que os Mura – única nação indígena nomeada nos *Autos da devassa...* – pagam

¹⁶⁰ Cf. CAMACHO, ANGEL (comps.), 1990, p. 234.

¹⁶¹ Cf. CEDEAM, 1986, p. 121.

¹⁶² *Id. ibid.*

¹⁶³ *Id. ibid.*

¹⁶⁴ *Id. ibid.*

alto preço pela imagem que deles fez o colonizador desde o início do século XVIII, enquanto que as nações do Tocantins, que sequer são especificadas no processo, são preservadas por serem “desconhecidas” até aquele momento, ou pelo menos não tão perigosas quanto os Mura.

O frei Manoel de Marvão, comissário provincial de Piedade, também percebe a falta de clareza nos depoimentos das testemunhas mas, ao contrário do frei Victoriano Pimentel, considera desnecessária a guerra contra os Mura e os índios do Tocantins, embora sugira uma “contra-guerra” de cunho defensivo, com a presença de tropas de resgate, tanto na região do rio Madeira, quanto na do Tocantins. O que o frei Marvão pretendia era, na verdade, a aplicação de uma “guerra justa defensiva” – recurso utilizado em casos de ataques de índios a estabelecimentos portugueses, impedindo assim a circulação de colonos e missionários por aquele território do rio Madeira. Assim, Marvão parte do pressuposto de que, ao ocuparem a dita região, os Mura deveriam ser considerados “invasores” da área virtualmente pertencente aos portugueses.

Com isso, o parecer de Manoel de Marvão se destaca dos demais membros da Junta das Missões, não pela detecção na falta de consistência no teor dos depoimentos das ditas testemunhas¹⁶⁵, mas pela inclusão no processo das tropas de resgate¹⁶⁶ enquanto elemento militar para uso econômico, pois seria a determinação de uma “contra-guerra em defesa das canoas que vão ao dito rio.”¹⁶⁷

Contudo, o que mais chama a atenção no parecer do frei Marvão é uma questão jurídica básica, que havia passado despercebida pelos outros padres da Junta das

¹⁶⁵ Acerca dessa questão, o frei diz o seguinte: “Sendo que farei por descobrir [...] alguns reparos, tanto no corpo do delito, como na prova dele, sobre os quais os ministros de Vossa Majestade espero façam uma grande reflexão” (cf. CEDEAM, 1986, p. 127).

¹⁶⁶ Vale a pena lembrar que as “tropas de resgate” constituíam um método de escravização sistemática de índios para o serviço de mão-de-obra. Tais tropas formavam um grupo expedicionário que saía à captura de índios prisioneiros de tribos rivais, as quais recebiam algum tipo de pagamento pela liberação dos prisioneiros, que eram então “resgatados” da morte pelos portugueses (tropa).

¹⁶⁷ Cf. CEDEAM, 1986, p. 127.

Missões, mas que o religioso fez questão de mencionar em seu documento: a necessidade de se ouvir a parte acusada no processo (o índio Mura ou o das nações do Tocantins, ou seus representantes legais). Dessa forma, Manoel de Marvão evoca o princípio jurídico do direito de defesa do réu, considerando uma grave falha no processo o fato de se querer “votar na guerra que se pretende nesta devassa sem se ouvirem os réus. [...] [Por isso] é nula a sentença que se proferir sem serem ouvidas as partes.”¹⁶⁸

Além disso, no decurso do parecer do referido frei provincial de Piedade, percebem-se mais falhas na condução dos autos do processo contra os índios citados. Em primeiro lugar, estranha-se o fato de o denunciante (padre José de Souza) ser também o votante a favor da guerra contra os Mura, pois que se trata de parte interessada no processo. Assim, o frei Manoel de Marvão denuncia que

os depoimentos das testemunhas [...] asseveram [...] que os crimes referidos na denúncia se cometeram nas canoas dos Tapajós e Murtigura, missões ambas dos padres da Companhia, cujas canoas não consta [que] fossem enviadas pelos missionários das ditas aldeias à redução do gentilismo do tal rio, mas sim à colheita do cacau e mais drogas do dito sertão; e segundo a direito ninguém pode votar em causa em que tiver dano ou interesse.¹⁶⁹

Em segundo lugar, causa espanto o fato de não surgir nenhuma testemunha que rigorosamente tenha presenciado as hostilidades praticadas pelos índios, conforme descrito nos *Autos da devassa...* Para Marvão, as

hostilidades [são] referidas depondo acerca delas só de ouvido, sem que refiram as testemunhas de vista. [...] E o que se faz mais digno de reparo é a certeza com que todas as testemunhas depõem que se não deu causa alguma aos índios Mura para fazerem os excessos referidos.¹⁷⁰

Em terceiro lugar, é curioso que muitas testemunhas que depõem contra os Mura não tenham sequer estado alguma vez no local onde dizem ter acontecido atrocidades praticadas por aqueles índios. Ainda segundo o seu parecer, o provincial de Piedade

¹⁶⁸ *Idem*, p. 131.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 127.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 129.

sentencia que as “testemunhas que depuseram na presente devassa [...] não foram ainda nenhuma só vez ao sertão, e depõem com tanta certeza das hostilidades cometidas pelos Mura.”¹⁷¹

Em seu longo texto, o frei Manoel de Marvão aproveita ainda para denunciar as condições em que estavam os indígenas no território amazônico. Após considerar que as agressões dos índios poderiam ser uma reação à escravização imposta pela administração portuguesa, o frei Marvão destaca:

Sendo também certo, público e notório que todos os anos se amarram injustamente nos sertões milhares e milhares de gentios, e se vem vender a esta cidade e contornos dela contra as leis divinas, humanas e decretos especiais de V^a Mag., em cujas amarrações é sabido que os brancos matam muitos índios, e há doze anos esta parte que eu assisto nesta cidade, e não me consta que os índios matem aos brancos.¹⁷²

É preciso deixar claro, porém, que o discurso do dito frei possui um teor menos revolucionário que jurídico, afinado com o contexto das ordens religiosas nos sertões amazônicos do século XVIII. Dessa maneira, o gentio que Marvão defende é o Mura – ainda não descido, mas pretendido como “civilizado” pelas diversas ordens missionárias –, mas também é o índio já reduzido, ou seja, aldeado e estabelecido sob o domínio religioso, que estava sendo capturado pela administração colonial. Tal situação criava um panorama favorável a um conflito aberto entre forças religiosas e políticas, o que acabaria ocorrendo principalmente na segunda metade do século XVIII, com a política de colonização da Amazônia, proposta pelo Marquês de Pombal.

Daí entende-se melhor a reclamação de Manoel de Marvão, desaprovando a ação colonial, que agia

não só para amarrar os índios do sertão para vir vender, mas também para levar por força e contra as leis de V^a Mag. os índios das aldeias já cristãs, sem perdoarem aos pescadores, sacristães e cozinheiros dos missionários, assaltando muitas vezes de noite as residências dos padres, açoitando as mulheres para lhe dizerem aonde estão os maridos, embebedando-as e levando também algumas.¹⁷³

¹⁷¹ *Id. ibid.*

¹⁷² *Id. ibid.*

¹⁷³ *Id. ibid.*

Ao emitir seu parecer a favor do envio de uma tropa de resgate ao rio Madeira, o frei Marvão aponta para duas direções. Primeiramente, usa um argumento de base econômica pela utilização da referida tropa, a fim de “se evitar os gastos da fazenda Real.”¹⁷⁴ Ao mesmo tempo, deseja uma repartição mais equilibrada das glebas espirituais no interior amazônico, questionando o privilégio da Companhia de Jesus, pois a tropa de resgate agiria no rio Madeira

com gente para defesa dela e com missionários, não só da Companhia, cuja regalia pretendem abrogar para si, não sei se com bons fundamentos, mas também vão na dita tropa, e nas mais que houver, outros missionários das outras religiões para verem se podem reduzir os índios do dito rio para que se baixem para as aldeias de V^a Mag. com os pactos que se fizerem, os quais se lhes devem observar inviolavelmente segundo as leis de V^a Mag.¹⁷⁵

Mais objetivo que o parecer anterior, o texto do frei Brás de Santo Antonio (comissário provincial da Conceição) é contrário à guerra contra os índios, tanto a ofensiva quanto a defensiva, “por se não concluir a verdade dos casos pela devassa em razão de que a maior parte das testemunhas são [*sic*] desta cidade [Belém] e em tão dilatada distância não podem ter dos casos mais notícia do que a que ouviram às poucas testemunhas que juram de vista.”¹⁷⁶ Nesse caso, Brás de Santo Antonio demonstra preocupação com o controle espiritual dos índios citados no processo, tal como se vê no parecer do frei Manoel de Marvão. Tanto é assim que, conjugando argumentos religiosos e econômicos, Brás de Santo Antonio deseja que “se ponham missionários seguros com escoltas de soldados a fim de persuadir e descer estes gentios livres para as

¹⁷⁴ *Idem*, p. 131. No parágrafo anterior de seu parecer, o frei Manoel de Marvão diz o seguinte: “Sou de parecer [que] se lhes faça uma contra-guerra em defesa das canoas que vão ao dito rio [Madeira], sendo que como as guerras defensivas se não querem admitir neste Maranhão pela despesa que com elas faz a fazenda Real.”

¹⁷⁵ *Id. ibid.*

¹⁷⁶ *Idem*, p. 135.

aldeias da repartição de baixo por algum dos dois modos que V^a Mag. tem determinado no regimento de Missões.”¹⁷⁷

À mesma conclusão chega o comissário geral dos mercedários, frei Manoel Borges, que se posiciona a favor dos índios, ao considerar “que a devassa não culpa ao gentio destes dois rios [Madeira e Tocantins] com crimes porque haja de se lhe dar guerra ofensiva nem defensiva.”¹⁷⁸ Dos dois principais argumentos utilizados pelo mercedário, um faz eco aos pareceres dos outros religiosos¹⁷⁹, e o outro constitui novidade pró-índios nos autos, pois indica uma forte contradição nos depoimentos das testemunhas. Partindo-se das declarações de que somente a nação Mura tem provocado o terror na região do rio Madeira, e “se esta nação é de corso, e não tem parte certa, como afirmam todos” – indaga o frei Borges – “donde se lhe poderá dar com acerto?”¹⁸⁰

Noutras palavras, o mercedário reivindica uma mudança de posição em relação ao índio Mura, o que desemboca no enfraquecimento da idéia geral de punição militar àquele gentio. Para Manoel Borges – que não deixa de estar interessado na condução espiritual da referida população indígena –, o Mura, enquanto “gentio de corso” (nômade), não poderia ser identificado como estabelecido exclusivamente na região do rio Madeira, como indicam todos os 33 depoimentos das testemunhas arroladas no processo. Por outro lado, se assim o fossem, não caberia ao mesmo Mura a condição de “gentio de corso”, o que desqualifica consideravelmente os argumentos a favor da guerra contra aqueles índios.

Ao desmontar o discurso homogêneo das testemunhas, o frei Manoel Borges acirra ainda mais os ânimos entre as ordens religiosas presentes nos *Autos da devassa...*

¹⁷⁷ *Id. ibid.*

¹⁷⁸ *Idem*, p. 145.

¹⁷⁹ O frei Manoel Borges escreve: “porque muitas das testemunhas que juram nunca foram ao sertão, e a maior parte delas juram que ouviram [*sic*] [...] porém não declaram a causa que deram” (cf. CEDEAM, 1986, p. 145).

¹⁸⁰ *Idem*, p. 145.

– espécie de metonímia da Amazônia no que se refere às disputas por terras, exploração comercial de recursos minerais e agropecuários, incluindo a cobiçada mão-de-obra indígena e a propagada dilatação da fé cristã nos confins do Brasil, durante o século XVIII. Assim como já fizera Manoel de Marvão, o frei Manoel Borges levanta a voz contra a prática centralizadora dos jesuítas, que já dominavam o território amazônico desde o século anterior. No dizer de Borges, cativar

o gentio forro e liberto [constitui ação colonizadora da qual fazia parte a prática jesuíta, por meio de uma] dependência [que] há muitos anos trazem os padres da Companhia e já muito tempo se lhe respondeu a este requerimento que não era justo que à custa da Real Fazenda se lhes limpassem os sertões para as suas conveniências.¹⁸¹

Da mesma maneira que Manoel de Marvão, o frei Borges indica em seu parecer o empenho em se compor uma tropa de resgate no lugar da aplicação da guerra ofensiva ou defensiva. Tal ação dar-se-ia

porque, sem despesa da Real fazenda nem prejuízo da consciência, poderão conseguir dois fins muito certos e úteis: o primeiro, defender a missão que, com temor da tropa, nenhum gentio se lhe há de atrever; o segundo que, com os resgates que fizerem, se irá precisamente diminuindo o gentio, assim como sucede no Rio Negro que, sendo tanto e inquietante muito mais as missões dos religiosos do Carmo, quando se lhe sentiram tropas de resgates, se aquietaram de sorte, e estão tão poucos que sucede irem as bandeiras três meses pelo rio acima, já até às suas cabeceiras, sem acharem que resgatar.¹⁸²

Os pareceres do ouvidor geral da capitania do Pará e executor da devassa, Salvador de Souza Rebelo, e do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, João de Abreu de Castelo Branco, são favoráveis à guerra contra os índios. A diferença é que o texto do ouvidor geral pede a guerra somente contra os Mura, “enquanto ao gentio do rio dos Tocantins [...] pareceu-me ser preciso preceder mais alguma averiguação”¹⁸³; ao passo que o parecer do governador condena tanto os Mura quanto as nações do rio Tocantins, pois “me parece que será justo e conveniente ao serviço de V. Mag. que,

¹⁸¹ *Id. ibid.*

¹⁸² *Idem*, p. 145-7.

¹⁸³ *Idem*, p. 151.

depois de executada a guerra com os Tocantins, se proceda a fazê-la no rio da Madeira.”¹⁸⁴

Por fim – após quase sete meses de trânsito documental por ocasião do processo que investigava atitudes criminosas de nações indígenas das regiões dos rios Madeira e Tocantins (um recorde que faria inveja aos trâmites dos processos jurídicos contemporâneos)¹⁸⁵ –, o parecer definitivo sobre a devassa, de autoria do rei de Portugal, D. João V, consiste na desautorização da guerra aos índios denunciados. Quanto aos Mura, o rei determina “que não está em termos de se reputarem como justas e necessárias estas guerras”¹⁸⁶; enquanto que acerca dos índios do Tocantins, D. João V diz apenas que “se deve ter cuidado em não adiantar as povoações para aquela parte para melhor se observar a proibição daquele caminho.”¹⁸⁷

Esse aparente descaso oficial em relação ao território do rio Tocantins pode ser explicado menos pelo fato de não haver, naquele momento (final dos anos de 1730), um comércio fluvial estabelecido entre aquela área e a capitania do Grão-Pará, e mais pelos prejuízos com a prática do contrabando. O desinteresse da Coroa lusitana em declarar guerra contra os índios dos *Autos da devassa...* atende, em última instância, a uma determinação pessoal de D. João V, com vistas a dificultar a remessa ilegal de drogas do sertão e principalmente de ouro, conforme podemos verificar em um trecho do trabalho de Adriana Athila:

Se é verdade que o processo [dos autos] foi forjado, também não se pode negar os interesses da Coroa em recusar a autorização para que se fizesse a “guerra justa”. Desejava assim evitar o aumento da população branca no Tocantins, trajeto obrigatório para o contrabando do ouro das minas de S. Fidelis, localizadas no atual estado de

¹⁸⁴ *Idem*, p. 159.

¹⁸⁵ Samuel Benchimol anota que “*nunca antes una denuncia fue tan acelerada, con la indicación de que el proceso de inquisición debería ser urgente y rápido, para eliminar de una vez por todas la rebeldía de los índios de la nación Mura del río Madeira.*” Na mesma página, Benchimol considera que, com tal rapidez no trâmite documental, “*se forjó la farsa y la trama de esa ‘devassa’, cuyos personajes principales, autores, declaraciones, se presentan a continuación, con base en la auténtica documentación histórica revelada por los manuscritos descubiertos en el Archivo Histórico Ultramarino de Lisboa*” (cf. CAMACHO, ANGEL [comps.], 1990, p. 230).

¹⁸⁶ Cf. CEDEAM, 1986, p. 163.

¹⁸⁷ *Id. ibid.*

Goiás. De forma análoga, o Madeira incluía-se na rota do contrabando do ouro das minas de Vila Bela e Cuiabá, em Mato Grosso, conduzido a Belém e de lá à Metrópole no além-mar [...]. A navegabilidade destas rotas só agravaria o escoamento ilegal do minério.¹⁸⁸

O insistente foco dado à região do rio Madeira – que já se nota no próprio título do processo contra os Mura e as nações inominadas do Tocantins – reflete, na verdade, parte das opiniões que formam o universo dos pareceres dos membros da Junta das Missões. Assim são a denúncia inicial do jesuíta José de Souza – a favor da guerra contra os Mura, mas ainda cauteloso quanto ao ataque contra os índios do Tocantins – e as avaliações do carmelita Victoriano Pimentel.

As nações do rio Tocantins, “sem nome próprio”¹⁸⁹, ficam mesmo sem perspectiva de qualquer punição por parte do poder administrativo, atendendo a uma estratégia real de diminuir o fluxo do contrabando de minérios e produtos agrícolas naquela região. Já o índio Mura – pelo fato de ser bravo, “de curso, sem domicílio [e penetrar] os sertões de rio a rio”¹⁹⁰ – passa a ser o grande e único vilão de todo o processo jurídico movido naquelas circunstâncias, apesar das determinações régias em contrário.

Dos sete membros da Junta das Missões, que emitiram pareceres nos *Autos da devassa...*, cinco acusam o padre José de Souza – antigo inimigo dos Manao, a quem ajudara na redução por meio de guerra justa – “de agir em causa própria, já que a missão [jesuíta] tinha interesses no cacau do Madeira. Somando-se ainda o fato de ser o mesmo Juiz da citada junta, contrariando os preceitos mais basais do direito canônico.”¹⁹¹ Mais que isso: percebe-se uma configuração contenciosa entre os missionários das Ordens que compunham a Junta das Missões. Se, por um lado, jesuítas e carmelitas votam a favor da guerra contra os índios, por outro, mercedários e capuchinhos são contrários a

¹⁸⁸ ATHILA, 1998, p. 67.

¹⁸⁹ Cf. CEDEAM, 1986, p. 121.

¹⁹⁰ *Id. ibid.*

¹⁹¹ ATHILA, 1998, p. 67.

tal determinação – situação esclarecedora acerca da disputa entre eles: uns tentando ampliar sua já vasta área de influência, outros denunciando as práticas comerciais ilícitas e desumanas dos inacianos, em relação aos índios da Amazônia.

De modo pertinente, Samuel Benchimol observa que as

*órdenes religiosas instaladas en la Amazonía – Jesuitas, Carmelitas, Mercedarios y Franciscanos – brazo derecho e instrumento principal del colonizador portugués para lograr sus objetivos, andaban em constantes fricciones, pidiendo cada una el privilegio de la catequesis de los ríos Madeira, Negro y Solimões, y del uso de la mano de obra obtenida a través de las reducciones y los rescates.*¹⁹²

O mesmo autor também observa uma incongruência entre o parecer de D. João V, contrário à guerra contra os gentios, e a prática colonialista envolvendo os mesmos índios, revelando que

*Oficialmente, por lo menos, no sería esta vez que con la complicidad y aprobación del Rey, que los Muras sufrieran la guerra legal del exterminio. A pesar de ello, el proceso de descaracterización y diabolización de esta nación indígena proseguiría su camino inexorable, cubriendo la acción de los mismos agentes, personajes y autores del complot que culminó en el desgraciado Auto da Devassa de 1738.*¹⁹³

Em *Muhuraida*, apesar de não ocorrer uma disputa explícita entre os missionários das ordens religiosas citadas no decorrer do poema – diferentemente do que se apresenta nos *Autos da devassa...* –, é por meio do frei carmelita José de Santa Tereza Neves que se cumpre o ritual do batismo das vinte crianças muras, que encerra o poema amazônico. Em nota, Wilkens confirma a atuação do dito frei que, no dia 6 de junho de 1785, “administrou o sagrado batismo”¹⁹⁴ das referidas crianças. Além disso, no canto II do poema¹⁹⁵, conforme já anotamos, o autor faz questão de mencionar as tentativas frustradas dos missionários na tarefa de redução dos Mura, dentre eles os da própria Ordem dos carmelitas.

¹⁹² Cf. CAMACHO, ANGEL (comps.), 1990, p. 217.

¹⁹³ *Idem*, p. 264.

¹⁹⁴ WILKENS, 1993, p. 169.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 113.

Se é verdade que não há disputa aberta entre os missionários no poema de Henrique João Wilkens, é verdade também que vem a calhar o fato de não ter sido um frei jesuíta o administrador do batismo dos pequenos muras. Essa situação vai ao encontro dos objetivos geo-estratégicos do autor de *Muhuraida*, como ativo participante das comissões de demarcação territorial na Amazônia, bem como do desejo pombalino de combate direto contra os muitos poderes da Companhia de Jesus, que ultrapassava a seara espiritual no Brasil. Sendo assim, os *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)* e *Muhuraida* – mesmo sendo obras distantes entre si por quase meio século – afinam-se no questionamento ao poderio jesuíta, além de ajudarem a construir e fixar uma imagem demoníaca do índio Mura.

3.3 A *Viagem Philosophica*, de Alexandre Rodrigues Ferreira: imagem e imaginário sobre os Mura

A proposta teórica do conhecimento científico do século XVIII deveria levar em conta a definição de uma determinada espécie a partir de uma descrição bastante pormenorizada. Seguindo esse pressuposto, como aponta Ronald Raminelli, “era mais importante traçar imagens vivas dos diversos tipos de animais do que apenas identificá-los.”¹⁹⁶ Ou seja, identificar determinada realidade científica, como faziam os naturalistas do final do Setecentos, significava obter a descrição mais próxima possível em relação à natureza.

Nesse contexto, pode-se considerar inicialmente que um texto poderia exercer a função de confirmar a imagem que uma figura apresentava, construindo um discurso científico no qual a própria imagem tornar-se-ia pleonástica e independente. Nesse momento, a dita imagem falaria mais que mil palavras. De maneira mais específica, conforme apontam Ana Luísa Janeira, Luísa Borrvalho e Mário Fortes,

a ilustração perde a subjetividade regendo-se por regras precisas. Neste processo, destacado em finais do século XVIII, predomina uma pretensa “imagem científica”, cujo realismo pode ser questionado face a questões de ordem biológica, a qual se prende ao reconhecimento de “tipos” e não de exemplares isolados.¹⁹⁷

José Antonio de Sá, no *Compêndio de observações que formam o plano da viagem política e filosófica que se deve fazer dentro da pátria* – obra que ditava as normas pormenorizadas para a sistematização do estudo sobre os três reinos da natureza, feito pelas expedições científicas portuguesas –, reforça que dentre “a

¹⁹⁶ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 972.

¹⁹⁷ Cf. http://www.triplove.com/cictsul/ana_fortes.html (acesso em 18 de dezembro de 2006).

descrição das coisas entra também o Risco e Pintura, a qual se aplicará aqueles objetos que a narração não for capaz de descrever perfeitamente e em clareza.”¹⁹⁸

Assim, no rastro do *Compêndio de observações...*, para o perfeito conhecimento das terras de ultramar, o abade Correia dos Santos lança o desafio:

O primeiro passo de uma nação para aproveitar as suas vantagens é conhecer perfeitamente as terras que habita, o que em si encerram, o que de si produzem, o de que são capazes. A história natural é a única ciência que tais luzes pode dar; e sem um conhecimento sólido nesta parte, tudo se ficará devendo aos acasos, que raras vezes bastam para fazer a fortuna e a riqueza de um povo.¹⁹⁹

Considerando que as expedições científicas de reconhecimento territorial, histórico-geográfico, humano e econômico se deram antes do advento da fotografia, os desenhos que designavam a realidade de um determinado espaço físico constituíam-se como uma das principais fontes de informação para os naturalistas envolvidos naquele tipo de projeto. Além de servir ao conhecimento técnico da época, uma das grandes funções dos desenhos naturalistas era o de preservação: o material que não podia ser enviado à Europa (paisagens, animais de grande porte, índios) era cristalizado por meio das imagens produzidas pelos desenhos. Por causa desse tipo de limitação, o “viajante-naturalista era treinado para compor esse material e preservar a qualidade dos indícios colhidos ao longo da jornada.”²⁰⁰

A partir da técnica da construção de estampas – desenhos feitos a aquarela ou a nanquim e reproduzíveis em chapas de metal –, a representação de aspectos etnográficos, geográficos, botânicos e zoológicos serviriam para *ilustrar* o que Domenico Vandelli – catedrático de Botânica da Universidade de Coimbra e diretor do Jardim da Ajuda de Lisboa – chamaria de *História natural das colônias*.²⁰¹ Todavia, conforme avalia Ana Maria Belluzzo, a “acolhida e a assimilação do nosso personagem

¹⁹⁸ SÁ, 1783, p. 80.

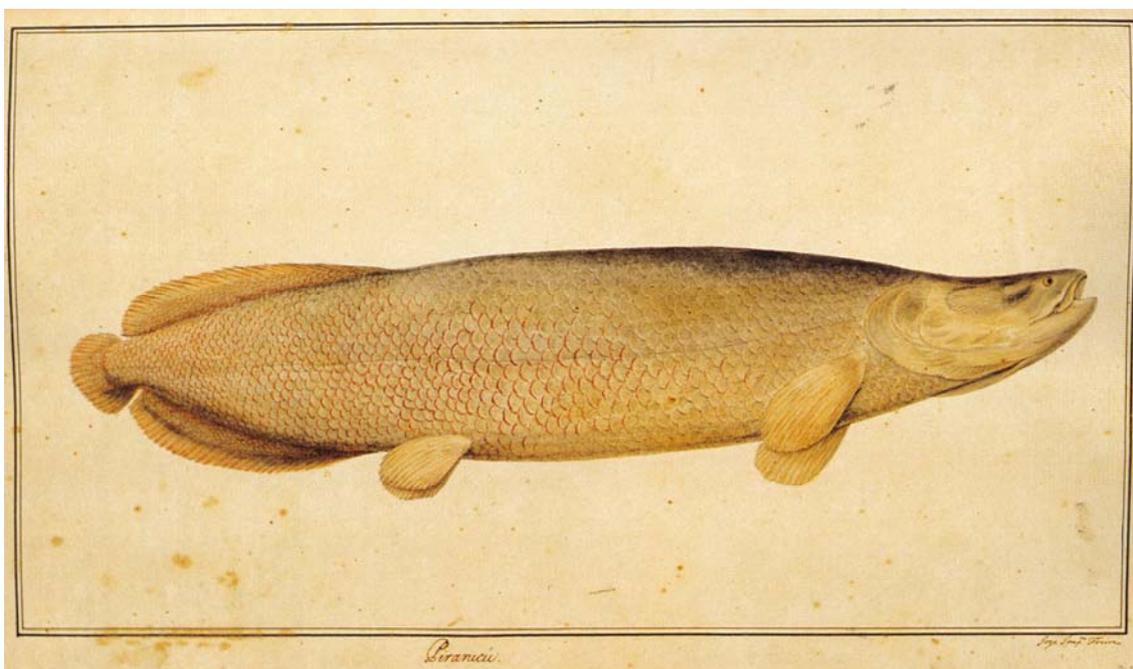
¹⁹⁹ Cf. *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 832.

²⁰⁰ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 970.

²⁰¹ Tal obra fora idealizada por Vandelli, mas nunca seria publicada (cf. RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 970).

internacional [o índio americano no cenário europeu] [...] têm contraditoriamente o efeito de descaracterizá-lo.”²⁰²

Dentre os “riscadores” (desenhistas) que procuraram explorar os três reinos naturais na América portuguesa, na segunda metade do século XVIII, sobressaem os trabalhos de José Joaquim Codina e Joaquim José Freire – desenhistas da expedição comandada por Alexandre Rodrigues Ferreira, que percorreu as capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá entre os anos de 1783 e 1792 –, os quais “conceberam imagens que atuavam como taxionomia, destinada a classificar os grupos indígenas a partir da fisionomia, constituição corporal, moral e política.”²⁰³



Pirarucu, estampa de Joaquim José Freire para a *Viagem filosófica*, de Alexandre Rodrigues Ferreira; exemplo de perfeição na representação da fauna amazônica.

Destinadas a obter um preciso conhecimento dos territórios ultramarinos de Portugal, essas expedições científicas (“viagens filosóficas”) foram iniciadas no ano de 1783, com Alexandre Rodrigues Ferreira percorrendo o Brasil, Manuel Galvão da Silva

²⁰² BELLUZZO, in *Revista USP*, n° 1, 1989, p. 12.

²⁰³ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 969.

explorando Moçambique, Joaquim José da Silva em Angola e João da Silva Feijó em Cabo Verde. Mas, como adverte o próprio Ronald Raminelli, a

sistematização da natureza e dos povos representava não apenas um discurso sobre os mundos não-europeus, mas um discurso urbano, burguês e letrado, sobre os mundos iletrados e rurais, que atuavam não somente no além-mar, mas sobre os campos europeus, transformando-os segundo a lógica do capital.²⁰⁴

Para a composição das imagens acerca da figura indígena, os referidos “riscadores” portugueses sentiram alguma dificuldade na representação do corpo humano, pois as formas anatômicas renascentistas das gravuras européias, para as quais Codina e Freire estavam treinados, não serviam para retratar “fielmente” o índio da Amazônia. Assim, esse índio em seu corpo físico, composto por cabeça, tronco e membros diferenciados em relação ao modelo humano europeu, seria um dos primeiros obstáculos à composição dos riscos técnicos dos desenhistas da expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, cuja *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*²⁰⁵ acabaria por produzir a descrição dos seres representantes dos três reinos da natureza, por meio de três frentes:

- a) de maneira escrita: conjunto de relatórios chamados de “memórias”, “notícias”, “relações” ou “tratados”, alguns deles acompanhados de documentos manuscritos que formam a correspondência do próprio Alexandre Rodrigues Ferreira;
- b) de forma iconográfica: conjunto de mais de mil obras de autoria dos “riscadores” da expedição (Codina e Freire), mais alguns desenhos de construção civil do arquiteto italiano Antonio Landi;
- c) por meio de amostras de material coletado durante a expedição: enviadas para o Real Gabinete de História Natural de Lisboa e preparadas pelo

²⁰⁴ *Idem*, p. 990.

²⁰⁵ Cf. GALVÃO, MOREIRA Neto (eds.), 1974.

botânico do grupo, Agostinho José do Cabo, com apoio de dois índios treinados por ele.

A expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira – a única em que seu comandante conseguiu exercer funções exclusivas para tal atividade, pois todas as outras seriam chefiadas por naturalistas que acabavam acumulando outros cargos na administração colonial – tinha como idéia inicial fomentar a exploração econômica na região e facilitar a posse de áreas em litígio. Além disso, a expedição teve a função de elaborar “comentários filosóficos e políticos sobre o que visse nos lugares por onde passasse.”²⁰⁶

Programada inicialmente para ter a presença de quatro naturalistas, a expedição sofreria um brutal corte nas verbas de financiamento, deixando sob a responsabilidade exclusiva de Alexandre Rodrigues Ferreira e de seus reduzidos auxiliares (os dois desenhistas, Freire e Codina, e o botânico Agostinho do Cabo) todas as tarefas da longa e penosa empreitada, além dos estudos acerca da agricultura (coleta de material e envio a Lisboa) e da cartografia (confecção de mapas populacionais). No decorrer de quase dez anos de pesquisas, a distância percorrida pela expedição – que cobriu os vales dos rios Tocantins, Amazonas, Negro, Madeira, Paraguai e vários de seus respectivos afluentes – seria em torno de 40.000 km, o equivalente a uma volta completa pelo globo terrestre.

A propósito da elaboração cartográfica na segunda metade do século XVIII, a elaboração de mapas populacionais seria fundamental para o estabelecimento de ações políticas e econômicas no interior da Amazônia setecentista, pois era tarefa desses mapas apresentar um quadro sobre a viabilidade produtiva das regiões contempladas na

²⁰⁶ RAMINELLI, in <http://catalogos.bn.br/alexandre/historico.htm> (acesso em 27 de novembro de 2006). No século XVIII, a História Natural englobava diversas disciplinas, como Biologia, Botânica, Geologia e Zoologia. Da segunda metade do século XVIII até a segunda metade do século seguinte ocorre o período em que se intensificaram as viagens dos naturalistas. A propósito, destacam-se duas datas-símbolo desse momento da história científica do Ocidente: 1748, conforme Fernando de Sousa (2005, p. 5), “foi o ano em que Carl Von Lineu [influente cientista nas expedições naturalistas do século XVIII] fixou a sua nomenclatura e [1848] coincide com a primeira exposição pública da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin.”

expedição. Especificamente, cada área durante o decorrer da viagem deveria mostrar sua potencialidade de mão-de-obra, com destaque para o número de trabalhadores ativos e inativos, além de identificar a quantidade de brancos, índios, negros escravos, idosos, mulheres e crianças. Numa crítica à construção ideológica dos mapas coloniais, no contexto do século XVI, mas que de certa maneira ainda permaneceria no XVIII, Janice T. da Silva escreve:

O mapa [...] representa uma transformação na estrutura do pensamento de importância fundamental. Podíamos encontrar um ponto, uma feitoria no mapa, ou seja, estávamos diante de um signo que denegava sempre a América como o espaço da natureza tropical. A iconografia produzida na Europa, no século XVI, nos mostra, por exemplo, uma América pobre em vegetação, remetendo-nos mais a um deserto que a uma floresta tropical.²⁰⁷

Considerada a expedição científica de maior importância do século XVIII, a *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira alinha-se ao discurso científico europeu da época por incorporar o próprio conceito de “viagem filosófica”, que denota um tipo de expedição inteiramente concebido, organizado, financiado e dirigido pelo Estado luso no período pós-pombalino, no intuito de explorar “as riquezas no interior do território colonial, principalmente no Brasil.”²⁰⁸

Para a expressão “viagem filosófica”, Fernando de Sousa, em “O grande livro da natureza nos tempos e viagens filosóficas de José Antonio de Sá”, explica que

é neste contexto que surgem os apelos para a realização de viagens filosóficas no Reino e colônias; nós diríamos viagens científicas, mas o ecletismo reinante dava os primeiros passos no sentido de uma disciplinaridade, e daí o termo “filosófica” prevalecer relativamente ao “científico”.²⁰⁹

²⁰⁷ Cf. *Revista USP*, nº 12, 1991-1992, p. 21.

²⁰⁸ COSTA, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 994. Ao contrário de outras jornadas científicas de viajantes como La Condamine, Humboldt, Cook e Lapérouse, a *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira destaca-se por não seguir à risca os princípios defendidos nas *Instruções que devem ser observadas...* pois, como afirma Ronald Raminelli, as “memórias sobre plantas e animais da Amazônia, concebidas pelo naturalista, destacaram sobretudo o caráter econômico e utilitarista, em detrimento dos avanços da ciência setecentista” (cf. <http://catalogos.bn.br/alexandre/historico.htm> [acesso em 28 de novembro de 2006]).

²⁰⁹ Cf. *Imagens da ciência em Portugal: séculos XVIII-XX*, 2005, p. 2.

Destacando os caracteres econômicos e práticos de sua conduta científica, mesmo antes da partida da expedição ao interior do Brasil, Alexandre Rodrigues Ferreira já demonstrava interesse pelo viés utilitário dos dados coletados em campo, como mostra a “Introdução” de Calos Almaça à obra *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira*:

A perspectiva utilitária do conhecimento da natureza é muito relevante em Ferreira [...]. [...] [A] discriminação de espécies [...] [e] a utilização que delas se fazia [...] são preocupações sempre reveladas nos manuscritos relativos à expedição [...]. Com efeito, em comunicação apresentada à Academia das Ciências de Lisboa, em 21 de novembro de 1781, Ferreira critica com veemência aqueles que se dedicavam ao estudo da natureza sem preocupações pela economia do País. Esta faceta [...] era típica do ensino de Vandelli. Na obra que escreveu para os estudantes portugueses, Vandelli (1788) afirma não consistir o estudo da Zoologia “em um simples conhecimento dos nomes de cada animal, mas é necessário saber quanto possível a sua anatomia, seu modo de viver e multiplicar, os seus alimentos, as utilidades que dele se podem tirar, e saber aumentar e curar e sustentar os que são necessários na economia, procurar descobrir os usos daqueles que ainda não conhecemos imediatamente.”²¹⁰

Priorizando os reinos vegetal, animal e mineral, de um total de cerca de mil estampas (aves, peixes, quadrúpedes, insetos, paisagens e cartas geográficas), apenas pouco mais de uma centena delas é dedicada diretamente a populações indígenas (corpos físicos, utensílios e adornos). De um universo de mais de 60 grupos indígenas observados na *Viagem filosófica*, merecem destaque os Mura, que, como afirma Ronald Raminelli, “tornaram-se alvo preferencial de observação”²¹¹ daquela expedição, tendo representados não apenas seus corpos e utensílios, mas também seus usos e costumes, suas atividades produtivas e sua relação com os colonizadores. Contudo, ao longo das memórias e do *Diário da viagem filosófica...*²¹², Alexandre Rodrigues Ferreira demonstra um certo desinteresse em relação aos índios de maneira geral, os quais são tratados naturalmente como mão-de-obra no processo de colonização do vasto território amazônico, além de serem vistos com desconfiança pelo olhar do cientista (colonizador) por conta de sua resistência à colonização e ao trabalho.

²¹⁰ ALMAÇA, in FERRÃO, SOARES (orgs.), 2002, p. 18.

²¹¹ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 973.

²¹² Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 70, 1888.

Além disso, o artefato, que representava a cultura material dos índios observados no decorrer da expedição, era encarado exclusivamente de forma utilitária pelo dito naturalista, quando este classifica cada utensílio como índice da evolução técnica da comunidade indígena que o produz. Assim, um grupo seria tão rudimentar quanto seu conjunto de artefatos utilizado nos afazeres domésticos, na caça, na pesca, na guerra ou nos transportes.

A preocupação político-econômica e a própria racionalidade burguesa do século XVIII, encarnadas pela expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, ficam evidentes quando o inventário feito pela jornada mostra a intenção de avaliar a produção técnica dos índios e a necessidade de aperfeiçoá-la de maneira que pudesse ser inserida na cadeia produtiva da região amazônica, em prol das atividades econômicas do reino, além de servirem para fortalecer estrategicamente a ocupação lusa da região. Nesse contexto, se os índios “produziam tecidos, punham-se contra a nudez; se construía armas, eram inimigos temerosos; se dominavam técnicas náuticas, eram importantes aliados dos colonizadores no deslocamento pelo território e coleta das drogas do sertão.”²¹³

Por outro lado, como afirma Raminelli, a “imagem dos muras recupera os estereótipos do bárbaro.”²¹⁴ Assim sendo, “Ferreira considera-os irreversivelmente bárbaros, incapazes da pacificação, contrários à agricultura e ao comércio, máximas dos planos pombalinos para a Amazônia. Aos renitentes [...] somente resta a guerra de aniquilamento, o extermínio.”²¹⁵ Os famosos “gentios de corso” – cuja presença maciça na região do rio Madeira, conforme vimos no item anterior deste capítulo, prejudicava a economia extrativista da metrópole na colônia – constituem parte do interesse europeu no mapeamento e no conhecimento detalhados das populações indígenas, habitantes da

²¹³ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 985.

²¹⁴ RAMINELLI, in <http://catalogos.bn.br/alexandre/historico.htm> (acesso em 28 de novembro de 2006).

²¹⁵ *Id. ibid.*

região amazônica. Nesse caso, o número de imagens e textos produzidos sobre os Mura pela expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira seria proporcional à necessidade metropolitana na pacificação do mesmo, pois sua “descrição [...] possuía profundos vínculos com os interesses coloniais, como demonstram as instruções recebidas por Ferreira antes de partir para a América portuguesa.”²¹⁶

Na concepção geral da figura indígena, a *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira trata da “constituição física” dos tapuias, apresentando uma divisão entre os aspectos corporal (1ª classe) – subdividido em “cabeça, tronco e extremidades” – e espiritual, de onde se extrai um interessante relato que indica um “mando absoluto [demoníaco] na maior parte dos pensamentos e das obras dos gentios.”²¹⁷ Na “constituição moral” (2ª classe) e na “constituição política” (3ª classe), Ferreira conclui a sistematização do mapeamento do tapuia.

Buscando entender o ameríndio do ponto de vista da evolução física da humanidade, a expedição científica de Alexandre Rodrigues Ferreira classificaria os tapuias como seres “monstruosos por artifício” – índios nascidos perfeitos, mas deformados de acordo com cada costume, como os Cambeba, que possuíam um achatamento frontal no crânio por causa do uso constante de adornos de cabeça – e “monstruosos por natureza”, como os Mura – grupo de índios “ferozes [que] mordiam as pedras contra eles atiradas, cortavam cabeças, arrancavam os dentes dos mortos e guardavam-nos como troféus.”²¹⁸ Em *Muhuraida*, essa “natural monstruosidade” dos Mura pode ser percebida logo no início do poema:

Não mitiga o cruel o feroz peito,
A tenra idade do mimoso infante,
Nem a piedade move, nem respeito
Do decrépito velho, o incessante
Rogo e clamor; só fica satisfeito
Vendo o cadáver frio, ou palpitante

²¹⁶ *Id. ibid.*

²¹⁷ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 33.

²¹⁸ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 976.

O coração; o mar e a terra tinta
De sangue, que não deixa a raiva extinta²¹⁹

[...]

De insípido manjar alimentando
A robustez, na vida vagabunda,
Perigos e trabalhos desprezando,
Só de fereza na miséria abunda
Todo o vigor dos tempos tolerando,
O maior bem na independência funda.
Sem lei, sem pouso e sem autoridade,
Só os acidentes têm da humanidade.²²⁰

No canto III da épica amazônica, mal inicia seu discurso para convencer sua tribo à conversão, o Mura Jovem de pronto questiona a fama monstruosa dos próprios índios:

Que crédito se alcança? Que proveito
De sermos vagabundos matadores?
Se a ser cruéis instiga o feroz peito,
Porventura seremos credores
Da paz, da piedade ou do respeito
Dos mais dos densos bosques habitadores?
Apesar do valor e da destreza,
Só nos reputam *monstros da fereza*.²²¹

No canto seguinte, o diretor João Batista Martel, falando aos Mura persuadidos, menciona a condição anterior daqueles índios, como uma lembrança que deve ser renegada no presente e no futuro: “Aterre-se esse *monstro hediondo e fero*,/ Que em densas trevas, em vil cativeiro,/ Vos aparta de Deus, bem verdadeiro.”²²²

Na constituição física do tapuia, a expedição científica comandada por Alexandre Rodrigues Ferreira destaca o caráter geral da separação acentuada entre o dedão do pé e os demais dedos, aproximando esse traço de características simiescas e referentes a algumas aves. Tal relação monstruosa pode ser vista como indubitável

²¹⁹ WILKENS, 1993, p. 107.

²²⁰ *Idem*, p. 109.

²²¹ *Idem*, p. 129 [grifo nosso].

²²² *Idem*, p. 141 [grifo nosso].

aproximação entre o índio do sertão amazônico e os animais que habitavam aquela área, conforme se percebe no trecho a seguir, escrito pelo naturalista:

Em ambos os pés se vê que são separados os [dedos] de outros gentios, já porque lhes servem de mãos, com que levantam do chão o que nele cai ou se acha, já porque com eles lhe seguram, ao treparem pelos troncos das árvores, como se observa que faz o macaco, entre os quadrúpedes, e o papagaio, a arara, o tucano e outras aves, as quais, para treparem, sem lhes ser preciso nem o uso, nem o artifício, já trazem da natureza o caráter distintivo de dois dedos separados.²²³

Mais uma vez os índios Mura chamam a atenção de Ferreira, pois os homens daquela nação possuem tal deformidade nos dedos por conta de sua habilidade e metodologia incomuns no manuseio e no disparo das flechas. Dessa maneira, entre “os Mura é o [dedo] do pé esquerdo [afastado do seu dedo imediato], por apoiarem entre eles, na ação de expedirem as flechas, as extremidades de seus arcos, que são maiores que os dos outros.”²²⁴

Nas imagens e nos textos produzidos pela *Viagem filosófica*, de Alexandre Rodrigues Ferreira, percebe-se um interessante jogo de afastamento e aproximação em relação à representação fisionômica indígena que a referida expedição desejava retratar. Partia-se do pressuposto de que o índio representado era, à “primeira vista [...] um homem dócil, tranqüilo e tratável”²²⁵, pois o “homem natural ficou sendo o objeto das observações dos naturalistas [e] a sabedoria quanto a sua alma, a docilidade e o ensino são as que formam o caráter essencial de sua espécie.”²²⁶

Mas essa imagem – cuja “docilidade” fazia parte da expectativa do primeiro contato do naturalista (europeu) com o “homem natural”²²⁷ (ameríndio) – poderia se desfazer à medida que o indivíduo passava a ser analisado de maneira mais

²²³ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 28.

²²⁴ *Id. ibid.*

²²⁵ *Idem*, p. 22.

²²⁶ *Id. ibid.*

²²⁷ Em diversas passagens do Novo Testamento, a expressão “homem natural” pode ser entendida como “homem animal”, da mesma forma que o termo “gentio” pode ser relacionado, tanto a “homem natural” como a “homem animal”, na perspectiva pejorativa que dos índios tapuias tinham os portugueses (cf. FERRÃO, SOARES [orgs.], 2003, vol. III, p. 39).

pormenorizada, conforme o propósito científico, provocando no analista sentimentos que variavam da desconfiança ao assombro. Pondera, pois, Ferreira que o referido índio, “examinado de perto, logo deixa ver um ar de selvagem, de desconfiado e de sombrio.”²²⁸

Como uma estranha e incômoda variável, o tapuia seria introduzido nos manuais naturalistas e, em consequência disso, fixado no discurso científico do século XVIII: “A diversidade de sua cor”, como relata Alexandre Rodrigues Ferreira, “e a de seus usos e faculdades corporais, o que indicam é que também da sua espécie [...] há algumas variedades. Neste sentido, o tapuia é uma delas.”²²⁹ Se, portanto, “os tapuias nenhuma outra diferença têm, senão as que são *acidentais ao ser do humano*”²³⁰, não custa relembra o verso-fórmula apresentado por Wilkens, sobre os Mura: “Só os acidentes têm da humanidade.”²³¹ Ainda mais que, para Ferreira, os tapuias constituem o traço constante da diferença, perturbando os padrões humanos europeus, ao destes diversificarem “na cor [...] na língua [...] na energia e no exercício das potências e faculdades intelectuais”²³², as quais são tidas como quase nulas pelo autor de *Viagem filosófica*.

Da mesma forma, o pressuposto para a composição das estampas retratando o índio americano deveria indicar um *protótipo* representativo de toda a nação. Ao comentar as figuras indígenas constantes da *Viagem filosófica*, Ronald Raminelli considera que

todos os índios possuem o mesmo semblante. Não há importantes variações na forma da cabeça, face, testa, olhos, orelhas, nariz, boca, pescoço e tronco, exceto aquelas que foram produzidas pelos costumes, ou melhor, artificialmente [...]. Nas estampas, também não se distingue a tonalidade da pele.²³³

²²⁸ FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 22.

²²⁹ *Id. ibid.*

²³⁰ *Id. ibid* [grifo nosso].

²³¹ WILKENS, 1993, p. 109.

²³² Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 22.

²³³ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 976.

Assim, nas “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais [mamíferos] observados nos territórios dos três rios, Amazonas, Negro, da Madeira: com descrições circunstanciadas que quase todos eles deram os antigos e modernos naturalistas e principalmente com a dos tapuios”²³⁴, os ameríndios foram classificados como *primatas* por Alexandre Rodrigues Ferreira, o que reforçou ainda mais os estereótipos construídos nos relatos dos séculos anteriores e contribuiu para a confirmação dessa idéia durante boa parte do século XIX.

Nas estampas referentes ao índio Mura – peças cujos traços tornar-se-iam representativos da própria obra de Alexandre Rodrigues Ferreira²³⁵ – destaca-se a figura de um índio consumindo por via nasal o pó da erva denominada paricá²³⁶, portando um chapéu de fibra vegetal, o enfeite labial de dente de pirarucu, o inalador (provavelmente elaborado a partir de ossos de alguma ave) e o depósito de paricá, além de um enfeite na orelha esquerda, duas flechas e uma faixa transversal no peito, feita de dentes de pirarucu.

²³⁴ FERREIRA, 1972, p. 67-204.

²³⁵ Na capa, contracapa e na página 251 da edição brasileira de *Muhuraida* (1993), está presente a famosa figura do Mura inalando paricá (ilustração da *Viagem filosófica*). A mesma figura serve para ilustrar a proteção de capa do livro de Arlindo Daibert, intitulado *Macunaíma de Andrade* (2000), mas desta vez trata-se de uma colagem do próprio autor com base no desenho produzido pela expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira.

²³⁶ Na “Memória sobre os instrumentos de que usa o gentio para tomar o tabaco paricá”, datada de 13 de fevereiro de 1786, Alexandre Rodrigues Ferreira escreve: “A virtude narcótica do paricá, o modo de prescrever e a demasia dos vinhos [utilizados como parte da cerimônia do consumo da dita erva] obram com tanta violência que os que não morrem algumas vezes sufocados do tabaco, caem semimortos” (cf. FERRÃO, SOARES [orgs.], 2002, vol. III, p. 79).



Diferentes tipos de utensílios produzidos pelos Mura para portar a erva seca e moída do paricá (editados em *Viagem filosófica*, de Alexandre Rodrigues Ferreira). Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira.

Sintetizando a representação que Alexandre Rodrigues Ferreira faz desse índio Mura na *Viagem filosófica*, Ronald Raminelli também escreve que o tal gentio

caracterizava-se pelo chapéu, enfeite labial e cachimbo [...]. O chapéu possuía somente as abas, confeccionadas com folhas de palmeira ou penas de aves. Os lábios eram furados onde se introduziam pedras oriundas do cérebro do peixe pirarucu, batoques e ossos [...]. O cachimbo era empregado para tomar “tabaco”, denominado paricá. Essa substância provinha do fruto da árvore paricá, que era transformado em pó, torrado e depois depositado em um caracol. Longos ossos de aves serviam como canudos, empregados para inalá-lo. A substância atuava, segundo o naturalista, como narcótico.²³⁷

Imagem construída para se tornar clássica, o “Índio Mura inalando paricá”, da expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, logo seria assimilado pela comunidade científica internacional como a expressão do índio feroz “reduzido” e vencido pelas forças coloniais portuguesas, como mostra o poema *Muhuraida*. No entanto, outra imagem do Mura se insere nessa iconografia, mas ela não vingaria como objeto

²³⁷ RAMINELLI, in *História, Ciências, Saúde*, vol. III, 2001, p. 977.

representativo de sua identidade: trata-se da figura que ilustra os *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*²³⁸, que apresenta um índio mais “bárbaro” em relação ao desenho da *Viagem filosófica*. Diferentemente do “Índio Mura inalando paricá” – que porta elementos (objetos) que o identificam como tal (aba de fibra vegetal, flechas, instrumentos para inalar o paricá e enfeite labial –, esse Mura aparece menos aparelhado, identificado apenas pelo enfeite labial que, pelo tamanho, parece ser feito de dentes de catitu.



A clássica figura do *Índio Mura inalando paricá (Viagem filosófica)*.

²³⁸ CEDEAM, 1986. Numa cópia obtida do Arquivo Público do Pará, na edição da CEDEAM, que publica os *Autos da devassa...*, não consta a autoria da ilustração da capa.

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS
COMISSÃO DE DOCUMENTAÇÃO E ESTUDOS DA AMAZÔNIA - CEDEAM

**AUTOS DA DEVASSA
CONTRA OS ÍNDIOS MURA
DO RIO MADEIRA E NAÇÕES
DO RIO TOCANTINS (1738-1739)**

fac-similes e transcrições paleográficas



UNIVERSIDADE DO AMAZONAS/MINC-PRÓ- MEMÓRIA
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO

Capa dos *Autos da devassa...* (CEDEAM, 1986) com um Mura menos glamouroso e mais bárbaro que o da expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira.

Conforme sugerem as imagens, o índio de Alexandre Rodrigues Ferreira seria mais representativo dos Mura por causa dos objetos que traz consigo, pois sua expressão à européia (olhos e pele mais claros, singeleza e simetria nas formas físicas) o torna “menos” bárbaro e mais próximo da civilização. Já o Mura dos *Autos da devassa...* possui uma cabeça menos equilibrada esteticamente, cabelos mais grossos e desgrenhados, olhos tortos, nariz e pescoço mais largos e uma boca maior em relação a seu par iconográfico. Com uma leve pintura facial, esse “outro” Mura (mais “sombrio” porque representado apenas com um traço escuro sobre fundo branco) só pode ser identificado pelo enfeite labial. Mas ele não poderia ser apropriado pelo discurso colonialista da expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, que certamente teria dificuldades em apresentá-lo como um índio reduzido.

No final das contas, a figura do Mura “bárbaro” não seria a fixada pela posteridade e proposta pelas estampas da expedição do famoso naturalista brasileiro, mas sim a do Mura que desfila com indumentária e corpo indefectíveis. Mas se, no final de *Muhuraida*, o índio retratado está mais próximo do Mura de Ferreira, o início do poema mostra um bárbaro que pode ser representado pelo Mura que ilustra os *Autos da devassa...* Contudo, a narrativa de Wilkens mostra um índio transformado em gente, próprio do desenho do Mura feito pela dupla de riscadores Codina e Freire para a expedição oficial às capitânicas da Amazônia.

Ocorre, no entanto, que no imaginário popular amazônico dos séculos XVIII e XIX o Mura continuaria sendo lembrado por sua postura resistente e ferrenha contra as assimilações à sociedade branca, como mostra sua adesão ao movimento da Cabanagem, no Pará. Noutras palavras, os esforços de Alexandre Rodrigues Ferreira e Henrique João Wilkens, em fixar uma imagem palatável dos Mura após sua pacificação, que nunca foi de fato total e irrestrita, ficariam reduzidos à comunidade científica da

época. Pois os Mura sempre lutariam pela posse de suas terras e pela permanência de seus traços culturais.

É possível, então, pensar numa afinidade discursiva entre Wilkens e Ferreira, quando se trata da opinião de ambos sobre os Mura. O autor de *Muhuraida* escreve no “Prólogo” ao poema amazônico:

A Divina Providência [quis] eleger por instrumento da reconciliação, conversão e estabelecimento – tantas vezes intentada, desejada e nunca conseguida – a um homem rústico e ordinário, por nome Mathias Fernandes [...]. Teve este [João Batista Martel] o particular gosto e a espiritual consolação de ver que [...] os ditos principais muras [...] por sua livre, espontânea vontade e moto próprio [...] ofereceram vinte inocentes muras, filhos dos ditos, pedindo o santo batismo.²³⁹

Já o autor de *Viagem filosófica* – em carta de 15 de março de 1784, dirigida ao governador Martinho de Souza de Albuquerque – anota:

Desde o princípio se cometeram as pazes ao gentio [Mura], mas ele nunca as aceitou. [...] Ordenou [Sua Majestade] que pelos meios da brandura se empreendesse para diante os descimentos; e tudo isso para que fim? Para que de seu moto próprio, e de sua livre vontade, descesse o gentio do sertão a incorporar-se com os índios aldeados.²⁴⁰

Diante disso, Marta Rosa Amoroso torna clara a posição anti-Mura de Alexandre Rodrigues Ferreira, ao observar que tais índios “constituem durante todo o período pombalino (1750-1777) o que se convencionou chamar de ‘casos de exceção de liberdade’”²⁴¹, nas palavras do famoso naturalista. Para justificar sua posição, Alexandre Rodrigues Ferreira, segundo Amoroso, teria usado o precedente histórico das guerras contra os gentios Gueguê, Timbira e Açoruá, todos do Piauí, aplicados pelo governador João Pereira Caldas, em 1761, o mesmo que Wilkens toma como “herói” oficial de *Muhuraida*.

Dessa forma, pode-se tomar a idéia de Homi Bhabha – que trata do aspecto ideológico da representação como estratégia colonialista de construção de uma imagem

²³⁹ WILKENS, 1993, p. 93-5 (“Prólogo”).

²⁴⁰ Cf. AMOROSO, 1991, p. 105.

²⁴¹ AMOROSO, 1991, p. 121.

– para entender as estampas do índio Mura em *Viagem filosófica*, o qual, mesmo após alguns anos da escritura de *Muhuraida* que, embora louve a pacificação do referido gentio, ainda o trata como perigo constante para a colonização portuguesa na Amazônia. Como se ainda não fosse pacificado – e de fato ainda não o era completamente e nunca seria –, a imagem mura da expedição de Ferreira mostra que esse índio seria ainda por longos anos uma ameaça negra à clarificação da selva. Acerca da construção ideológica do pensamento colonial, Bhabha afirma:

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez [...] é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também, degeneração e repetição demoníaca. [...] [O] estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido...²⁴²

Por que, então, depois de quase trezentos anos da construção de um imaginário sobre os Mura, ainda hoje é difícil obter imagens (desenhos, pinturas, fotografias, vídeos) e textos atualizados sobre esse “gentio de corso”? Talvez uma parte da resposta esteja na própria nomenclatura acerca desse índio: “monstruoso por natureza” e “gentio de corso” teimam em fazer parte do nosso discurso acadêmico e oficial. Isso mostra que ainda não nos desvencilhamos do estereótipo criado justamente como estratégia de controle pelo poder hegemônico. A construção da imagem mura, feita pelo colonizador nas primeiras décadas do século XVIII, persiste no terceiro milênio.

Se organizar o que parecia semelhante aos olhos dos viajantes/naturalistas da segunda metade do século XVIII era um propósito mais ou menos claro no bojo daquelas ações, o que fazer com uma realidade considerada diferente, fora do padrão, como a constituição do corpo tapuia do Mura? No desejo incessante de aterrar as

²⁴² BHABHA, 2003, p. 105. Mais adiante, o mesmo autor (p. 125) observa que o “estereótipo é [...] um objeto ‘impossível’. Por essa mesma razão, os esforços dos ‘saberes oficiais’ do colonialismo [...] estão imbricados no ponto de sua produção de sentido e poder com a fantasia que dramatiza o desejo impossível de uma origem pura, não-diferenciada.”

diferenças questionadoras da reação indígena, o discurso colonial necessitava criar uma “relação hegemônica [...] compreendida não como um corpo híbrido pleno, mas sim como uma totalidade (quase) sócioideológica que somente [seria] possível através da negação ou exclusão do outro subalterno.”²⁴³

Herança secular do discurso colonial, dos “Mura nos foram legadas, portanto, imagens marcadas pelas palavras-chave seqüestro, saque e pirataria, com as quais o colonizador definia o ‘gentio de corso’, usadas para os Mura e também para outras populações belicosas.”²⁴⁴ Como se ainda restasse alguma sombra duvidosa sobre a clareza do projeto de homogeneização que *Viagem filosófica* expressava, leiam-se os trechos: “Porém, o que menos complica e dificulta esta observação é que, segundo refletiu o espanhol D. Antonio de Ulloa, ‘Visto um pode-se dizer estão vistos todos’ ”²⁴⁵ e “todos eles, homens e mulheres, pareciam filhos de um mesmo pai e de uma mesma mãe, apesar da infinidade de nações e da diversidade de climas, aonde habitam.”²⁴⁶

Figura representativa do gentio americano, desenhado e comentado como típico *exemplar*, o índio Mura (tapuia perturbador das ordens física, militar e estética) também passa a ser citado, na *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira, como *exemplo* do poder das tropas coloniais na redução daquela nação. Assim, uma carta do dito naturalista, datada de 05 de maio de 1791, ao governador e capitão-geral de Mato Grosso, João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, menciona a pacificação dos Mura como estímulo às forças coloniais quanto ao mesmo processo sobre os índios Guaicuru, na região de Cuiabá:

Em uma palavra, está aquele negócio [aldeamento dos Guaicuru] nos termos de ser por V. Ex^a dirigido e ampliado do modo possível. Sabe Vossa Ex^a que não de outra sorte se reduziram os Mura que infestavam as margens do Amazonas, Solimões e Madeira; no

²⁴³ MOREIRAS, 2001, p. 350.

²⁴⁴ AMOROSO, 1991, p. 5.

²⁴⁵ Cf. FERRÃO, SOARES (orgs.), 2003, vol. III, p. 22.

²⁴⁶ *Idem*, p. 23.

que fez [...] João Pereira Caldas um tão aceito serviço que já das reais mãos de Sua Majestade tem os referidos muros recebido uma significante prova de sua liberdade.²⁴⁷

Mesmo considerando “a infalibilidade da Palavra Divina, pela qual estamos instruídos que de um só homem descendem todos os mais quantos povoam a terra”²⁴⁸, Ferreira chega a se perguntar: “Será que os americanos não descendem do pai comum, mas antes formam uma descendência separada, como parece que fazem verossímil?”²⁴⁹ Ou ainda: “Será que eles são descendentes de alguns restos de antigos habitantes que escapassem do dilúvio, derramando-se estes restos por um país vasto e inculto?”²⁵⁰ Por isso, o naturalista-expedicionário assevera, com um tom quase inocente, mas que demonstra um firme propósito de domínio sobre os gentios: “Há, com efeito, em todos eles, uma certa combinação de feições e um certo ar tão privativamente seu que nele se deve estabelecer a característica de uma figura americana.”²⁵¹

Como se lhe faltasse parâmetro seguro para comparar a “constituição política” do índio Mura – que bem poderia se referir a seu caráter físico (“primata quadrúpede”) –, Alexandre Rodrigues Ferreira recorre ao influente estudo de Robertson, sobre a *História da América*, o qual determina:

Uma coisa é digna de reparo, que em todas as particularidades, ou físicas ou morais, que caracterizam os americanos, acha-se mais semelhança com as das tribos bárbaras, derramadas pelo nordeste da Ásia do que com as de nenhuma outra das nações estabelecidas ao norte da Europa. Pode-se logo subir à sua primeira origem e concluir que os seus ascendentes asiáticos [...] dali se foram derramando gradualmente por estas diferentes regiões.²⁵²

Ao tratar da “constituição espiritual” dos tapuias, a *Viagem filosófica* acaba por definir a situação dos gentios do século XVIII, que se apresentam com uma racionalidade enfraquecida assim como a “debilidade é o caráter de seus corpos e a

²⁴⁷ *Idem*, p. 20.

²⁴⁸ *Idem*, p. 46.

²⁴⁹ *Id. ibid.*

²⁵⁰ *Idem*, p. 47.

²⁵¹ *Idem*, p. 23.

²⁵² *Idem*, p. 49.

frieza, o de suas almas.”²⁵³ Para além da clara menção a uma resposta estereotipada sobre a complicada relação entre os índios e o trabalho imposto pela colonização na Amazônia (“debilidade dos corpos”) e da explicação simplificadora acerca da violência indígena (“frieza de suas almas”), o trecho sintomático do naturalista (colonizador) imprime, mais no imaginário brasileiro que nos desenhos de suas estampas, um modo de ver o índio do interior da Amazônia – destituído de território, de história, de narrativa, de racionalidade, de humanidade.

Dessa forma se compreende a citação de *Voyage a la Martinique*, de Antonio de Ulloa, por parte do autor de *Viagem filosófica*:

A sua razão nem é mais iluminada, nem mais previdente que o instinto dos animais. [...] Se a sã filosofia e a religião não nos ministrassem as suas luzes, se se houvesse de decidir pelas primeiras impulsões do espírito, inclinar-nos-íamos a crer que semelhantes povos não pertencem à mesma espécie humana que nós.²⁵⁴

Ao ser relatado historicamente como “bárbaro” e ficcionalizado na tradição épica brasileira como o “vencido”, o índio passa de uma ameaça constante a um lamento tardio pelo estado de penúria em que viveria, após os contatos com os brancos. A imagem do índio se conforma na idéia de sua dependência ao pensamento e às ações civilizadoras do estrangeiro, tais como vimos nos poemas *O Uruguay* – em que o Guarani é massacrado por dois exércitos –, *Caramuru* – com uma tribo inteira ridicularizada pelo estrondo de um arcabuz – e *Muhuraida* – onde os Mura *não-humanos* são convertidos em *gente* pela obra maravilhosa de um anjo impostor.

Antes fixada como “exótica” – que significa “fora de ótica” (o que sai do quadro, por não querer ou não poder ser retratado) –, a figura indígena é congelada pelas expedições científicas e se torna um *souvenir* que passeia mortificado pela Europa, da mesma forma que a índia Paraguaçu do poema de Santa Rita Durão foi

²⁵³ *Idem*, p. 29.

²⁵⁴ *Idem*, p. 32.

exposta para a rainha da França. O estranho homem tapuia do sertão amazônico (passivo) deveria, então, ser visto e admirado como peça de museu na metrópole, mas não o bastante para ser entendido como um ser autônomo (ativo). Dessa forma,

[João Machado Gaio] fez da ordem de Sua Excelência [José Teles da Silva, governador do Maranhão] uma excursão filosófica até a capitania do Ceará, e Sua Excelência, quando voltou para a corte, fez transportar, para se ali verem, alguns gentios gamelas, que são na verdade dignos de serem vistos dos olhos dos europeus, pela deformidade industrial de seus lábios.²⁵⁵

Da mesma maneira, encaixa-se no discurso da expedição do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira o complemento do texto de Antonio Ulloa, que relaciona o índio a um animal, pois se “se olham como homens [...] os limites de sua inteligência parecem incompatíveis com a excelência da alma; e a sua imbecilidade é tão visível que em bem poucos casos se pode fazer deles idéia diferente da dos animais.”²⁵⁶ Por isso, Ferreira não faz outra coisa senão concluir, à maneira do padre Antonio Vieira, “que os americanos são laxos, são estúpidos e indolentes [...] em uma palavra, são *uma gente menos gente*.”²⁵⁷

Por outro lado, o mesmo discurso colonial do século XVIII, que prega a imagem de um Mura terrível e bárbaro, produz em seus documentos oficiais algumas pequenas peças que indicam a posição *sempre* belicosa daquele gentio, sugerindo um longo e inconstante caminho a ser trilhado. Prova disso são as *Notícias geográficas da capitania do Rio Negro no grande rio Amazonas*, de André Fernandes de Souza²⁵⁸, nas quais o referido autor informa a D. Pedro I, na segunda década do século XIX, sobre as potencialidades da antiga capitania, agora província do Rio Negro.

Interessado em demonstrar a vocação produtiva da ex-capitania, André Fernandes de Souza descreve a colonização daquela região, citando boa parte das ações

²⁵⁵ *Idem*, p. 64.

²⁵⁶ *Id. ibid.*

²⁵⁷ *Idem*, p. 34.

²⁵⁸ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n° 12, 1848, p. 411-504.

narradas em *Muhuraida*, inclusive mencionando seu próprio autor como um dos agentes da pacificação dos Mura. Sobre essa nação – citada dezenas de vezes no documento, sendo com isso a população gentílica que mais chama a atenção do informante imperial –, Souza diz que “conservou-se conosco sempre em hostilidade, até que em 1787 se consagraram por meio de dádivas.”²⁵⁹ Essa data indica, portanto, que a “inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura”, proposta no poema amazônico (1785), duraria pelo menos dois anos para se confirmar, revelando a presença de uma luta mal resolvida entre os índios e as forças coloniais, que o texto de Wilkens não se preocupa em narrar.

Como contraponto ao discurso apaziguador de *Viagem filosófica* e *Muhuraida*, as *Notícias geográficas*, de André Fernandes de Souza, evocam um Mura longe de ser o vencedor justificado pela farsa dos *Autos da devassa...*, mas como um índio de espírito guerreiro e por isso ainda temido nas primeiras décadas do século XIX:

não é o seu espírito pouco acomodado para a guerra, como mostraram em tempo das hostilidades, pois ainda que com armas desiguais, com tudo sofremos muito porque atacavam em guerrilha. Nenhuma diligência se tem feito ao Rio Negro por unir esta nação; quero dizer, aldeá-los. Quando todos os gentios do Rio Negro são tratados como escravos, os indivíduos desta nação [Mura] são tratados com respeito.²⁶⁰

Para concluir essa rede de construção, tão complexa quanto ideológica, sobre a imagem do índio Mura, evocamos uma colagem feita por Arlindo Daibert, em 1982, intitulada “O herói fuma paricá”²⁶¹, baseada na célebre figura produzida por Freire e Codina para a *Viagem filosófica*. Dois séculos depois, a imagem contemporânea de Daibert é provocante porque revela a clara e forte referência das estampas da expedição à Amazônia, mas ao mesmo tempo nega a passividade do olhar sobre aquela imagem bicentenária.

²⁵⁹ *Idem*, p. 430.

²⁶⁰ *Idem*, p. 431.

²⁶¹ DAIBERT, 2000.



O herói fuma paricá, de Arlindo Daibert (1982).

Ao re-nomear a obra de Codina e Freire, Daibert revolve todo o histórico de mais de dois séculos e meio – que se esforça por inserir a imagem de um Mura vilão – em prol da revisão de uma perspectiva em torno do índio, que é transformado em “herói”. Ao retirar boa parte da profundidade do rosto e da mão do índio, que se prepara para fumar a erva (presente na figura de *Viagem filosófica*), Arlindo Daibert olha pra trás e nega a perfeição do traço artístico produzido para apresentar o tapuia à Corte e à comunidade científica europeias. E, por fim, ao extrapolar os limites do quadro de Freire e Codina, com a presença de bandeiras e balões de São João, mesclados a estrelas

e corações multicoloridos, que saem da cabeça do Mura – como se estivesse já sob efeito do alucinógeno –, Daibert insere esse índio numa razão contemporânea que aponta para uma alegria produtiva (sugerida pela impressão de fogos de artifício das figuras coloridas) em detrimento da melancolia que a expedição de Ferreira e seu discurso acomodatório desejam.

***Muhuraida* passou ou passará?**

No “Ensaio sobre a poesia épica”¹, o escritor paraense Carlos Alberto Nunes – mais conhecido da crítica brasileira por suas traduções de clássicos greco-latinos e das obras de Shakespeare – insere a presença definitiva das Amazonas como “a mais fascinante das lendas da nossa terra, surgida antes mesmo do início da colonização portuguesa, e de tal força configuradora, que deu nome ao rio que cinge ao norte o território brasileiro.”² O ensaio de Nunes introduz seu poema épico, intitulado *Os Brasileidas*, que tem como subtítulo a expressão quase eufemística de “epopéia nacional”, cujo assunto gira em torno da rota percorrida pelos bandeirantes liderados por Antonio Raposo Tavares, que buscava alcançar as lendas amazônicas, tanto a do Eldorado quanto a das mulheres guerreiras daquela região.

Antes de defender a tese do caráter sócio-familiar da lenda das Amazonas – presente na literatura universal, desde as narrativas gregas até o Romantismo alemão³ –, Carlos Alberto Nunes contesta as críticas historicistas que prevalecem sobre a natureza fantástica das mulheres guerreiras, como elemento de criação ficcional: “Que valor poderá ter a demonstração por $a + b$ da não existência histórica das mulheres guerreiras, se o nome do rio é a melhor prova do contrário?”⁴ Para Nunes, a “realidade lendária das Amazonas está assegurada pela crença multissecular da existência de um reino de mulheres guerreiras, desaparecido, mais do que na viagem das águas, na da história, que o nome do grande rio preservou para a posteridade.”⁵

¹ NUNES, 1962.

² *Idem*, p. 18.

³ *Idem*, p. 20-3. Carlos Alberto Nunes (p. 21) observa que, “apesar da selvageria de sua manifestação primária, o amazonismo representa progresso, não declínio ou degeneração da sociedade, podendo ser considerada a ginecocracia militar o estado preparatório do matriarcado legal.”

⁴ *Idem*, p. 19.

⁵ *Id. ibid.*

Segundo o autor de *Os Brasileidas* – para quem os acontecimentos de base lendária ou mitológica forçam uma mudança de rumo cronológico na narrativa épica⁶ –, a carência de provas históricas pode ser compensada pela memória da tradição oral, o que determina uma espécie de “verdade” para a lenda amazônica. No sentido universalista do termo, as “Amazonas aparecem na origem de todos os povos e sempre como reação contra a opressão exercida pelos homens sobre as mulheres”⁷ – realidade que pode ser lida como contraponto à lenda do Jurupari, figura divina que nasce, filho de mãe virgem, para restituir a autoridade masculina ante um mundo comandado por mulheres. Criando novas leis, como as de fidelidade conjugal e castidade para as mulheres, Jurupari passa a ser também “o legislador da mitologia indígena”⁸, tornando-se, segundo sugestão de Nunes, uma “representação simbólica da vitória do direito paterno, ou dos novos deuses sobre as divindades ctônicas das populações primitivas.”⁹

Ao considerar a lenda das mulheres Amazonas como fundamental para a criação ficcional, não só da Amazônia, mas também de todo o Brasil, Carlos Alberto Nunes abre espaço para a construção do bandeirante Antonio Raposo Tavares como o herói de seu poema, aliás, “o tipo acabado de herói de epopéia”¹⁰, além de inserir a narrativa mitológica da Atlântida na estrutura de *Os Brasileidas*, sugerindo que as Amazonas seriam “sobreviventes do continente submerso.”¹¹ Para reforçar tal idéia, Nunes busca apoio nos cronistas europeus, como o padre Simão de Vasconcelos, que escreve: “O que suposto [...] há de se dizer que os progenitores dos índios da América [...] entraram a

⁶ *Idem*, p. 16.

⁷ *Idem*, p. 21.

⁸ ROQUE, 1968, p. 962, *apud* WILLIAMS, 1976, p. 106. Na interpretação cristã do culto a Jurupari, no entanto, tal elemento é representado com uma encarnação demoníaca.

⁹ NUNES, 1962, p. 22.

¹⁰ *Idem*, p. 28.

¹¹ *Idem*, p. 30.

povoá-la sucessivamente com os que entraram a povoar a Ilha de Atlante; pois tudo era a mesma terra, mais ou menos distante das colunas de Hércules.”¹²

Excetuando-se a visão meramente mitológica que Nunes desenvolve em seu ensaio e, naturalmente, em sua épica, vale a pena destacar a tradição conciliadora como base constitutiva do herói de *Os Brasileidas*, conforme vimos em Gomes Freire de Andrada (*O Uruguay*), Diogo Álvares Correia (*Caramuru*) e nos “heróis” portugueses de *Muhuraida*. Assim, Raposo Tavares é marcado como “herói” no contexto civilizador do século XVIII, o qual – tal como vimos nos heróis da épica brasileira colonial – fundamenta-se na piedade como traço marcante de seu caráter. Dessa maneira, também inspirado no Enéias virgiliano, o valoroso constitui-se como o grande herói civilizador (“alma nobre”) do Brasil colonial, devendo primar-se antes pelo discurso diplomático que pela força militar:

Desta arte o bandeirante [...] em sua alma nobre o impulso primitivo da cólera consegue dominar e, mais calmo e comedido, como um deus que as paixões domado houvesse.¹³

Esse herói pacificador se insere, assim, definitivamente na linha de tradição do herói da épica brasileira do século XVIII.

Se a “alma nobre” de Raposo Tavares é cantada em versos no poema de Carlos Alberto Nunes, ela já fora defendida na obra sociológica *Populações meridionais do Brasil*, de Oliveira Viana¹⁴, que tem como um de seus pontos principais a constituição do herói colonial como fruto de uma evolução eugênica. Assim,

os primitivos colonizadores lusos, de quem [os chefes bandeirantes] descendem, representam a porção mais eugênica da massa peninsular; porque só emigram os caracteres fortes, ricos de coragem, imaginação e vontade. Na sua espantosa energia e fortaleza moral, os caudilhos bandeirantes revelam quão poderosas foram essas reservas

¹² VASCONCELOS, *apud* NUNES, 1962, p. 30.

¹³ NUNES, 1962, p. 67.

¹⁴ Cf. SANTIAGO (coord.), 2002, vol. 1, p. 923-1188.

de eugenismo acumuladas nos primeiros séculos. [...] Como na Idade Média, a seleção se faz [...] pela bravura, pelo valor – pela virtude, no sentido romano da expressão.¹⁵

Força, coragem, moral e inteligência superiores formariam, portanto, o caráter do bandeirante como o “tipo acabado” do herói colonial brasileiro, descendente direto da fina flor cavalheiresca, garantindo a sua “nobreza d’alma”, tantas vezes repetida n’*Os Brasileidas*, em referência direta a Raposo Tavares. A raça dos heróis bandeirantes, depurada com o passar do tempo, passaria a ser, na perspectiva determinista de Oliveira Viana e na poética mitológica de Carlos Alberto Nunes, a máxima expressão do heroísmo europeu civilizador sobre a selvageria do homem e do espaço americanos.

Como consequência desse pensamento, surgem as graduações de raças e sub-raças, no Brasil colonial. Dessa forma, o mulato “inferior” – cruzamento do branco com o negro “inferior”, degradado e incapaz de qualquer espécie de ascensão – estaria distante de formar parte das expedições bandeirantes. Diferente seria a condição do mulato “superior”:

arianos pelo caráter e pela inteligência ou, pelo menos, suscetíveis da arianização, capazes de colaborar com os brancos na organização do país. [...] Produtos diretos do cruzamento de branco com negro, herdando, às vezes, todos os caracteres psíquicos e, mesmo, somáticos da *raça nobre*. Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana.¹⁶

Nem mesmo a crítica irônica de Alcântara Machado, em *Vida e morte do bandeirante*¹⁷, seria capaz de empanar a imagem vencedora e bravia desse sujeito, estabelecida a partir do século XVII. Alcântara Machado encerra seu livro com a narração de um “gesto mesquinho”, atribuído a Antonio Raposo Tavares, fato

¹⁵ *Idem*, p. 983-4. Em seguida (p. 984), o autor completa: “Homens de cabedais opulentos, esses chefes são também homens em que se enfeixam as melhores qualidades de caráter. [...] Descendendo das flores da nobreza peninsular para aqui transplantada, medalham-se todos pelo tipo medieval do cavaleiro, cheio de hombridade e pundonor. [...] Eles se conservam puros e estremos, mantendo, intactas, as qualidades nobres e heróicas da raça, que as lutas com o selvagem e a educação varonil do sertanismo endurecem e retemperam ainda mais.”

¹⁶ *Idem*, p. 1007 [grifo nosso].

¹⁷ *Idem*, p. 1189-1368.

impensável nas citadas obras de Oliveira Viana e Carlos Alberto Nunes: “Dos capitães só um reclama a paga de seu trabalho: Antonio Raposo Tavares. Da pobreza que fica por morte de Pascoal Neto [bandeirante falecido nos sertões], o heróico devastador das missões [jesuíticas] retira um par de meias.”¹⁸ Para a História brasileira, contudo, seria considerado de fato o legado leal, heróico e civilizador do “soldado civil” (bandeirante), que foi desenvolvido pela épica nacional do século XVIII, representada pelas obras de Basílio da Gama, Santa Rita Durão e Henrique João Wilkens.

Ao re-apresentar *Muhuraida* para as leituras críticas da formação literária no Brasil, este trabalho pretendeu ir além da simples menção ao pioneirismo que a narrativa de Wilkens representa para a Amazônia e o Brasil da segunda metade do século XVIII. Quisemos, com isso, apresentar uma Amazônia “esquecida” dos próprios brasileiros – com todo o risco que essa expressão carrega; uma Amazônia a quem a História nacional tem negado voz e ato no espetáculo social, político, econômico, midiático e ideológico, repetindo sintomaticamente o ocorrido com os índios Mura, há mais de 250 anos, desde a guerra justa proposta nos *Autos da devassa...*

Grande vilão histórico e ficcional, o índio Mura – antípoda dos bandeirantes e dos heróis épicos declarados pelas obras da segunda metade do século XVIII – jamais é mencionado como “justo”, “piedoso”, “nobre” ou “inteligente”. Pelo contrário, cabem-lhe as denominações correntes de “gentio de corso”, “feroz” e “bárbaro” para designar perigo tão constante quanto irredutível. Quando reduzidos, os Mura passam a ser “alegres” e “amigos” dos portugueses, num desejo comum de controle do colonizador sobre o ameríndio. Assim é o final de *Muhuraida*, cujo narrador não abre mão de uma boa dose de desconfiança quanto à permanência daqueles gentios nos cativeiros

¹⁸ *Idem*, p. 1358.

preparados pelos administradores, em sua tentativa de domar definitivamente a fera prejudicial aos intentos mercantilistas da Coroa lusitana.

Contendo em torno de 50.000 índios, pelas estatísticas pouco certeiras dos relatos sobre a ocupação amazônica do século XVIII, e espalhados por uma área que varria quase um terço da Amazônia oriental, os Mura de hoje compõem outro quadro populacional. Segundo informações do Instituto Sócio-Ambiental¹⁹, eles estão localizados no Estado do Amazonas e são estimados em cerca de 5.540 indivíduos, de acordo com o censo de 2000. Descontados os exageros e as incertezas dos números apresentados pelo discurso colonial do século XVIII, a cifra oficial contemporânea sobre a população mura relata o histórico de expropriação de que foram vítimas esses índios.

Em *Povos indígenas do Brasil, 1996-2000*²⁰, as áreas amazonenses onde se podem encontrar os Mura (Borba, Autazes, Careiro, Manicoré e Itacoatiara) coincidem com as primeiras glebas fundadas para receber os “gentios de corso” no final do século XVIII, como se vê no poema de Henrique João Wilkens. E mesmo com a alta taxa de crescimento do referido indígena, “é grave a situação de saúde da população mura do rio Igapó Açu”²¹, que sofre com a maior epidemia de malária já registrada, atingindo toda a população aldeada. Para complementar o quadro de penúria, a “dramática situação espelha o abandono dos Mura pela Funai, que só em meados de 1990 [...] teve algum contato com essa população.”²²

Num documentário informativo da mesma Funai sobre os Mura²³, o que parece um discurso contrário à colonização, revela-se em parte como se fosse apropriado pelo

¹⁹ Cf. <http://www.socioambiental.org/pib/epi/verbetinho/comfoto/mura.htm> (acesso em 08 de dezembro de 2006).

²⁰ RICARDO (ed.), 2000.

²¹ *Idem*, p. 479.

²² *Idem*, p. 480.

²³ Fita registrada em VHS, localizada no acervo da biblioteca do Museu do Índio (Rio de Janeiro), sob o registro FUNAI VI003: VHS, cor, sonoro, 34'49" (1991).

colonizador dos tempos em que o Mura era tido como uma “grande e feroz nação de gentio”. Assim, esses índios “geralmente são de boa índole [...] alegres e hospitaleiros”, com alto grau de miscigenação com a população regional (caboclos) (antes vista como “murificação” pelo colonizador, mas agora como uma das poucas estratégias de sobrevivência cultural), e “encontram-se num processo de negação étnica envergonhando-se da própria identidade tribal.”²⁴ Trata-se de um panorama que mostra o resultado de décadas de guerras contra essa nação, e que tornaria Henrique João Wilkens, João Pereira Caldas e Alexandre Rodrigues Ferreira profundamente satisfeitos com o resultado da aculturação dos séculos XX/XXI.

O isolamento parece ter sido o grande companheiro dos Mura pois, enquanto eles não representaram ameaça ao projeto ibérico de colonização da Amazônia, não foram incorporados ao discurso colonial. Após serem *situados* e revelados em documentos oficiais, históricos e ficcionais, esses índios foram *sitiados* como alvo de guerra justa; em seguida, tiveram que ficar à margem da história, sendo inevitavelmente reduzidos à área que Mathias Fernandes preparou para aldeá-los. No artigo “O olhar dos narradores de Ferreira de Castro e de Alberto Rangel sobre a Amazônia”, Rita Barbosa de Oliveira²⁵ – ao mencionar o romance *Inferno verde*, de Rangel – escreve:

Necessitando informações e encontrando um sítio com vestígios de morador às margens do furo, [o narrador-viajante] salta no lugar [rio Urubu] e se depara com uma mulher mura, *decrépita e só*. Ela é descrita como um monstro, “harpia hidrópica”, “medusa indiana”, “sobeja carcaça” [...]. O narrador encerra o capítulo [“A decana dos muras”] relembrando o massacre sofrido pela nação mura.²⁶

“Decrúpita e só” é a mulher mura e sua carga histórica de espoliada pela civilização; “decrúpita e só” parece ser também a história cultural desse povo que a colonização insistiu em pintar com cores horrendas e ameaçadoras, tratando-os com

²⁴ *Id. ibid.*

²⁵ Cf. <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/autor.asp?indice=61> (acesso em 19 de dezembro de 2006).

²⁶ *Id. ibid.* [grifo nosso].

incessante vilipêndio. Assim, esse Mura tricentenário, afrontado pelas guerras e menosprezado pelos governos, tanto coloniais quanto republicanos, funciona como metonímia dos índios em geral. Conforme aponta o romancista Márcio Souza, “deseja-se que [se] ofereça o que tem, mas que fique em seu lugar, como território primitivo, de gente primitiva, que não deve jamais ter acesso a essas tecnologias e ao controle econômico de seus produtos.”²⁷

“Decrépita e só” poderia ser também a estátua que se apresenta na entrada do Museu do Índio, no Rio de Janeiro: uma escultura longilínea representando um índio que não está, contudo, “só”, tampouco aparece “decrépito”, porque consegue ser a base do monumento e ainda sustentar o busto do marechal Cândido Rondon. Naquele Museu, o bravo índio se torna a Musa de todo um projeto de colonização da Amazônia já no período republicano, que ganharia novo fôlego com a ditadura militar nos anos 60-70. Na ânsia de produzir uma homenagem que confirma o “remorso tardio” de que os séculos XX/XXI padecem, em relação ao grande etnocídio oficial sofrido pelas populações indígenas durante quatro séculos de Conquista, o índio do referido museu carioca acaba se tornando metáfora histórica dos saques de séculos – reproduzido por boa parte dos discursos colonial, imperial e republicano. Esse índio só é forte e capaz porque petrificado e fixo, como a história recente ainda insiste em caracterizá-lo.

²⁷ SOUZA, in *Revista USP*, n° 13, 1992, p. 9.



Monumento que recebe o visitante do Museu do Índio (Rio de Janeiro). Na base, o índio altivo sustenta o marechal Cândido Rondon como metáfora petrificada da Conquista. Foto de Yurgel Caldas.

Diante de fronteiras contemporâneas insistentes, não nos cabe simplesmente apagar e desconsiderar a questão indígena nos novos mapas humanos, mas sim, como aponta Homi Bhabha, talvez fosse interessante encarar tais fronteiras como um “momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão.”²⁸ Assim, embora os índios Mura tenham sido o elemento “novo” do século XVIII, que se amotinou contra certa tradição hegemônica, ainda hoje permanecem “novos” porque, questionando “o *continuum* de passado e presente”²⁹, eles reforçam uma ação insurgente de tradução cultural.

²⁸ BHABHA, 2003, p. 19.

²⁹ *Idem*, p. 27.

Apêndice

MUHURAIDA¹

ou o Triunfo da Fé na bem fundada esperança da inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura. Poema heróico composto e compendiado em seis cantos, dedicado e oferecido ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor JOÃO PEREIRA CALDAS, do Conselho de Sua Majestade Fidelíssima, alcaide-mor, comendador de S. Mamede de Troviscoso na Ordem de Cristo; governador e capitão general que era do Estado do Grão-Pará e agora nomeado das capitanias de Mato Grosso e Cuiabá; e nos distritos delas e deste Estado do Pará, encarregado da execução do Tratado Preliminar de Paz e Limites, por parte da augustíssima rainha fidelíssima.

Por um militar português, afetuoso e reverente súdito de Sua Ex^a: em 1785

A Sua Ex^a, o Senhor João Pereira Caldas,
o Autor

Illmo. e Exmo. Senhor

Quis a Providência, não sei se para coartar a minha ousadia, se para desvanecer a minha confiança, retardar uma oferta que, tendo toda a aparência de tributo, afeto, veneração e respeito que à ilustre pessoa de Vossa Excelência consagro devidamente, confiar quis de uma mão alheia, ainda que bem interessada neste mesmo objeto, para assim mais respeitosa se apresentar à ilustre presença de Vossa Excelência.

O mesmo ano em que este memorável sucesso aconteceu foi no qual eu este pensamento tive, foi aquele em que o executei e o mesmo em que eu o remeti para, reduzido à precisa decência, a Vossa Excelência apresentar. O reparo que talvez se fizesse de que esta obra, por tosca e informe, não se achava em termos de a Vossa excelência se entregar, ou os inevitáveis embaraços de afazeres mais importantes e urgentes também, talvez, retardariam a execução e o complemento do meu desejo; finalmente a morte também veio por último, e o mais irremediável obstáculo a toda a diligência, tirando e roubando à Pátria e ao Estado de sujeitos honrados, prestáveis, e a mim amigos, que promover deviam esta oferta.

Estes sucessos fizeram que a *Muhuraida* a meu poder voltasse; porém, não tendo por alguma direito nem razão para reclamar o que já dado e oferecido está, e muito mais sendo dívida e tributo que a vontade e o afeto consagra, de justiça, ao mérito, como poderia eu deixar de fazer a precisa restituição, procurando meios para que às respeitáveis mãos de Vossa Excelência chegasse o que, por todos os títulos, a Vossa Excelência pertence? E o que, sem gratidão e escrúpulo, eu ocultar não devia, e muito menos subnegar, apesar da contingência do conceito, da crítica e da mordacidade da sátira, a que exponho esta produção da minha ignorância e ousadia.

Procura, pois, a *Muhuraida* a alta proteção de Vossa Excelência. Entre afazeres e cuidados que a obrigação do serviço e do emprego atual me impõem, só o afeto e respeito que a Vossa Excelência consagro; só o amor patriótico e bem público inspirar-me podiam este pensamento, tão alheio do meu destino, presente.

O conhecimento que Vossa Excelência tem completo deste Estado do Pará, desde o ano de 1753, que a ele Vossa Excelência chegou; sendo depois o criador do

¹ Neste Apêndice, além do texto integral de *Muhuraida*, encontram-se mais dois poemas de Henrique João Wilkens. Trata-se de uma ode e um soneto, ambos em homenagem ao frei Caetano Brandão, bispo do Pará, em 1788, provável ano da composição das peças (cf. MOREIRA Neto, in WILKENS, 1993, p. 75-9).

governo do Piauí; e tendo passado depois ao governo geral de Mato Grosso e Cuiabá, a ser encarregado da execução do Tratado Preliminar de Paz e Limites, da Coroa de Portugal com Espanha, em 2 de agosto de 1780, e a residir em Barcelos até maio de 1789, tendo Vossa Excelência já anteriormente estado na mesma vila, capital da capitania do Rio Negro na ocasião das incompletas demarcações passadas; toda a razão subministra para Vossa Excelência, com preferência a qualquer outra pessoa poder reconhecer a verdade dos fatos nestes versos relatados; circunstância esta bem ponderável para quem, como Vossa Excelência, não foi mero espectador, mas sim, depois de Deus, o primeiro motor e agente dos oportunos meios que este fim interessante ao serviço de Deus e da Soberana conseguiram completamente.

Digne-se, pois, Vossa Excelência aceitar este testemunho daquele sincero, puro e fiel afeto, veneração e respeito que Vossa Excelência conhece e sempre em mim reconheceu; e como uma demonstração não do pouco que posso, mas sim do muito que desejo sempre mostrar quanto sou,

Ilmo. e Exmo. Senhor João Pereira Caldas, de Vossa Excelência, o mais reverente súdito fiel

H. J. W.

Quartel de Ega, no rio Solimões, 20 de maio de 1789.

PRÓLOGO

Para servir de instrução aos que lerem

O feroz, indomável e formidável gentio Mura – conhecido há mais de cinquenta anos, habitante dos densos bosques e grandes lagos do famoso rio Madeira, confluyente do célebre rio do Amazonas, no Estado do Grão-Pará, primeira capitania geral e a mais setentrional de todas as conquistas portuguesas na América meridional – sempre foi fatal aos navegantes do dito rio Madeira, no comércio que o Pará cultivava com a capitania de Mato Grosso; sendo este gentio de corso igualmente cruel e irreconciliável inimigo dos portugueses, dos índios, dos bosques ainda habitantes, matando cruelmente, e sem distinção de sexo ou idade, todos os viajantes e moradores das povoações, roubando-os e levando as mulheres moças e crianças, que do estrago escapavam, destinadas a um cruel cativo, permitindo, contudo, a Divina Providência que nunca familiarizar-se pudessem com o uso das armas de fogo, às quais tinham o maior horror e, achadas, ou totalmente quebravam ou ao rio arrojavam ou em pedaços reduziam para pontas de flechas, das quais usam com grande destreza e força.

No ano de 1756 principiou o dito gentio Mura a sair em corso pelos circunvizinhos rios, passando até à fortaleza da Barra do Rio Negro, confluyente do Amazonas. Insensivelmente no ano de 1765, até o de 75, enchiam já de terror, espanto, mortes e rapinas todos os rios confluentes do Solimões ou Amazonas, funestando a navegação, o comércio, a comunicação e a população dos ditos rios. Gentio de corso – sem estabelecimento perdurável, dividido em pequenos corpos aos quais os moradores do Pará dão o nome de malocas, ocupando imensa extensão de terreno – acrescentava à certeza do terror da sua barbaridade e ferocidade a incerteza do lugar da sua existência, fazendo assim igualmente os descuidados e os vigilantes infelizes vítimas das suas crueldades; frustrando a vigilância dos governos, nas aliadas oportunas providências. A diligência e o valor das armas empenhadas na lícita, necessária defesa, o devido castigo de tantos insultos e crueldades, e os repetidos esforços dos generais do Estado do Pará,

dos governadores das capitanias, dos ministros de Letras, e o apostólico zelo dos missionários de diferentes religiões que se empenharam na reconciliação, conversão e civilização deste indômito gentio no largo espaço de tantos anos, até que a Providência, sempre tão inescrutável, como adorável nos seus desígnios e fins, foi servida no ano de 1784, estando no Rio Negro o Exmo. Senhor João Pereira Caldas – governador e capitão general que tinha sido do Pará, e então nomeado para o governo geral das capitanias de Mato Grosso e Cuiabá, encarregado da efetiva execução do Tratado Preliminar de Paz e Limites entre as Coroas de Portugal e Espanha; e estando na Vila de Ega, no rio Solimões, lugar destinado para quartel de depósito de ambas as partidas, portuguesa e espanhola, que em concurso então atualmente se empregavam na efetiva demarcação, o tenente-coronel de um dos regimentos do Pará, João Batista Martel, nomeado primeiro comissário da partida portuguesa – se serviu, digo, a Divina Providência eleger por instrumento da reconciliação, conversão e estabelecimento, tantas vezes intentada, desejada e nunca conseguida, a um homem rústico e ordinário, por nome Mathias Fernandes, atual diretor, casado, no lugar de S. Antonio do Imaripi, povoação de índios no rio Japurá, o qual por zelo do serviço de Deus e do Rei, sendo dos ditos gentios Mura já bem conhecido pelos choques e encontros que com ele tinham tido, em que se comportava e os fazia respeitar seu valor e sua destreza, buscou os mais oportunos meios de os atrair, influenciando-lhes sentimentos de confiança nele e desejos de se comunicarem com os chefes, e ultimamente estabelecer tal familiaridade, que passando o dito gentio Mura primeiramente, em companhia do mesmo Mathias Fernandes, e depois sem ele, repetidas vezes às nossas povoações de Ega, Alvarães, Nogueira e Alvelos, e sendo em todas elas bem recebidos, agasalhados, hospedados e brindados pelos moradores brancos e índios das ditas povoações, tudo por prevenção e repetidas, eficacíssimas recomendações do sobredito tenente-coronel João Batista Martel, e por ele com particularidade acarinhados, liberalizando-lhes ele do seu particular vários donativos e outros por conta da Real Fazenda, dos armazéns de Sua Majestade, em Ega existentes; e dando os Mura também repetidas provas de sinceridade e boa fé, em diferentes encontros que tiveram com as embarcações tanto reais como particulares, que navegavam o rio Solimões; ultimamente estando uma considerável partida dos mesmos Mura com seus principais, no lugar de Nogueira, onde então existia convalescendo o sobredito tenente-coronel, primeiro comissário, João Batista Martel, teve este o particular gosto e a espiritual consolação de ver que, no dia nove de junho deste corrente ano de 1785, os ditos principais Mura e outros refugiados entre eles já murificados, por sua livre e espontânea vontade e motu próprio, sem preceder persuasão alguma, não sem um particular toque da Mão do Onipotente Árbitro dos Corações Humanos, ofereceram vinte inocentes muras, filhos dos ditos, pedindo o santo batismo, o que com inexplicável júbilo, e não sem lágrimas de ternura, se lhes concedeu e se efetuou, sendo o ministro desta ditosa regeneração o fr. José de S. Tereza Neves, religioso da Ordem de N^a Sra. do Carmo, do Convento do Pará, e então vigário do lugar de Nogueira, e servindo de padrinho de todos o sobredito tenente-coronel, primeiro comissário, João Batista Martel, a cujo zelo, cuidado e generosidade se devem estas felizes primícias que esta formidável e grande nação ofereceu voluntária a seu Criador, verdadeiro e misericordioso Deus e Senhor, à Santa Igreja e à Soberana e Augusta; partindo pouco depois, bem satisfeitos, para continuarem em seu primeiro estabelecimento que, escolhido por eles, no lago do Amaná e rio de Japurá, lhes estava preparando com todo o cuidadoso desvelo e própria assistência, o dito diretor Mathias Fernandes, como primeira fundação e povoação, não sem grande e bem fundamentada esperança de todos que Deus abençoaria esta grande obra, para se conseguir completamente os louváveis, interessantes fins propostos, que são a maior honra e glória

de Deus; a exaltação e a propagação da santa fé católica romana; a conversão de imensa multidão de gentios, a salvação das suas almas; o interessantíssimo adiantamento da população do Estado do Pará, e os domínios de Sua Majestade Fidelíssima, nossa Augusta Soberana; o sossego e a segurança dos seus ditos vassallos no comércio e navegação deste vasto continente e seus grandes rios; e ultimamente o conhecimento de tantos rios e terrenos cheios de preciosos, interessantes gêneros, úteis ao comércio e opulência do Estado, que o terror das crueldades e ferocidade deste gentio tinha inutilizado ou sumamente dificultado. Devendo-se bem justamente atribuir a rapidez dos progressos com que vários estabelecimentos dos ditos Mura se foram formando em várias partes do rio Solimões, e uma particularíssima bênção e divino benefício reservado ao feliz reinado da Caríssima e Augusta Soberana Fidelíssima; as sábias providências e infatigável ardor e zelo do serviço de Deus, da Soberana, e bem do Estado e dos seus habitantes, do Exmo. Sr. João Pereira Caldas, que no decurso de seu governo do Estado do Pará, e na sua existência no Rio Negro, sempre buscava embaraçar os meios da força e persuadir os da brandura e suavidade para alcançar com perfeito complemento; ao prudente método, afabilidade, generosidade, desvelo e cuidado do tenente-coronel, primeiro comissário, João Batista Martel; e ultimamente a intrepidez, constância, trabalho, zelo infatigável e atividade do bom diretor do lugar de S. Antonio do Imaripi, Mathias Fernandes.

CANTO PRIMEIRO

Argumento

Mediante a Luz e a Graça, que se implora,
De quem é dela fonte, autor divino,
A musa Época indica que até agora
De horror enchia o peito mais ferino.
Do Mura a examinar já se demora,
Usos, costumes, guerras e o destino,
Que, entre as informes choças, inaudito,
Ao prisioneiro dá, mísero, aflito.

Canto o sucesso fausto, inopinado,
Que as faces banha em lágrimas de gosto,
Depois de ver, num século passado,
Correr só pranto em abatido rosto²;
Canto o sucesso que faz celebrado
Tudo o que a Providência tem disposto
Nos impensados meios admiráveis,
Que aos altos fins confirmam inescrutáveis.

Mandai raio da luz que comunica
A entendimento, acerto verdadeiro,
Espírito da Paz! Que vivifica
A frouxa idéia, e serve de roteiro
No pélago das trevas em que fica
O mísero mortal, que em cativo
Da culpa e da ignorância, navegando
Sem voz, é certo, incauto, ir navegando.

Invoco aquela luz que, difundida
Dos corações nas almas obstinadas,
Faz conhecer os erros e a perda
Graça adquirir, ficar justificadas;
A luz resplandecente, apeteçada,
Dos justos, das nações desenganadas,
Da pompa, da vaidade do inimigo,
Que ao eterno conduz final perigo.

Mais de dez lustros eram já passados,
Que a morte e o terror acompanhava
Aos navegantes tristes, que ocupados
Estavam com o perigo, que esperava

² *Do horroroso estrago e mortandade que os Mura fizeram no ano de 55 deste século [XVIII], nas missões dos índios moradores da aldeia do Abacaxi, missão dos jesuítas no rio Madeira, fui eu ocular testemunha; do que fizeram nas povoações do Solimões em 56 e 57, também vi; e da desolação em que tudo ficou, enchendo todos de horror.*

A cada passo ter, nos descuidados,
Segura presa em que se alimentava,
Despojo certo e vítima inocente,
Na terra ou mar do rio na corrente.

Rio³ que, de Pantasilea, a prole
Habitando, algum tempo fez famoso,
Enquanto não efeminada, a mole
Ociosidade deu o valoroso
Peito, buscando agora quem console
A mágoa no retiro vergonhoso,
Que fez aos densos bosques em que habita,
Inconstante e feroz, qual outro Scytha.

Entre os frondosos ramos, que bordando
As altas margens vão, de esmalte raro,
Servindo estão mil rios, tributando
Correntes argentinas, que no avaro
Seio recolhe o Amazonas, quando
Descendo vem soberbo, sem reparo,
A terra, os arvoredos arrastando
Para no mar os ir precipitando.

Compete o cabedal do novo oceano
Com as produções da terra preciosas,
Servindo à ambição de útil engano,
Valor e variedades prodigiosas,
Úteis à sociedade e trato humano,
A não serem colheitas perigosas,
Que a liberdade e vida tem custado
A muitos que as haviam freqüentado.

Entre nações imensas que habitando
Estão a inculta brenha, o bosque, os rios,
Da doce liberdade desfrutando
Os bens, os privilégios e os desvios
Da sórdida avareza, e desprezando
Projetos de ambição⁴, todos ímpios,
A bárbara fereza, a ebriedade
Associada se acha com a crueldade.

Nas densas trevas da gentilidade,
Sem templo, culto ou rito permanente,

³ O rio do Amazonas, no Estado do Grão-Pará, conhecido com os nomes de Orellana e Marañon pelos espanhóis, um dos maiores do mundo, continua com o nome de Amazonas até onde se junta ao rio Negro; desta confluência por diante chamam-lhe os nacionais, Solimões.

⁴ É bem constante e notório o caráter dos nossos índios do Estado do Pará, inteiramente despidos do estímulo da ambição, passando mesmo desatentos ao uso de vestidos, vestias, sapatos, etc. Mas isto procede do vício da Criação e do abatimento em que os antigos conquistadores conservavam os índios todos.

Parece, da noção da divindade,
Alheios vivem, dela independente,
Abusando da mesma liberdade
Que lhes concede esse Ente Onipotente,
Por frívolos motivos vendo a terra
Do sangue tinta, de uma injusta guerra.

Algumas há nações que as mais excedem
No bárbaro costume e crueldade,
Com que o esforço e a valentia medem,
Repugnante à razão, à humanidade.
Da envenenada flecha que despedem,
A escolha pende da voracidade
Com que o inerme peito acometendo,
Da vida o privam para o ir comendo.

Quais Tártaros⁵, os outros vagabundos,
No corso e na rapina se empregando,
Em choça informe vivem, tão jucundos,
Como em dourados tetos; espreitando
Nas margens lá do rio e lagos fundos
O incauto navegante que, passando,
Vai de perigos mil preocupado,
Só do mais iminente descuidado.

Qual lobo astuto, que o rebanho vendo
Passar, de ovelhas, do pastor seguido,
A desgarrada logo acometendo
Faz certa presa sem ser pressentido;
A ensangüentada fauce então lambendo,
À negra gruta já restituído,
Cruel, insaciável, se prepara,
Medita nova empresa e se repara.

Tal do feroz Mura agigantado
Costume é certo, invariável uso,
Que desde o rio Madeira, já espalhado
Se vê em distância tal e tão difuso
Nos rios confluentes, que habitado
Parece só por ele, e ao confuso,
Perplexo passageiro intimidando,
Seus bárbaros intentos vai logrando.

Dali vê o navegante embaraçado
Em passo que parece se despenha

⁵ Entre várias nações de gentios de corso menos conhecidos, como Mauá, Miranha, Chituá, etc., que habitam o rio Japurá, é mais conhecida a grande nação dos Mura; pois não sendo antropófagos, só se empregam em matar e roubar tanto os brancos como os índios domésticos e os selvagens. Até o ano de 1756, não consta que saíssem do rio Madeira os Mura. Agora infestavam o Amazonas e seus confluentes todos.

A margem sobranceira, ou já parado
Na forte correnteza que se empenha
O barco a submergir, arrebatado;
Lá, quando esperançado, que só tenha
O descanso lugar; tregoa a fadiga,
Então a vida e os bens, tudo periga.

Daqui de agudas flechas um chuvaireiro,
Por entre espessos ramos, despedido,
Traspassa o navegante e o remeiro,
Ou do terror da morte possuído
O faz precipitar na onda, primeiro
Preferindo deixar tudo perdido,
Que expor a amada vida à morte certa,
Em ara impura, involuntária oferta.

Qual ave de rapina, insaciável,
Ligeira desce e despedaça a presa,
Ou de corvos o bando inumerável
Acode a saciar-se na indefesa;
Assim deste gentio a formidável
Corte repartida com destreza,
Em barcos tão ligeiros como informes⁶,
Mais temíveis se fazem, mais enormes.

Não mitiga o cruel; o feroz peito,
A tenra idade do mimoso infante,
Nem a piedade move, nem respeito
Do decrépito velho, o incessante
Rogo e clamor; só fica satisfeito
Vendo o cadáver frio ou palpitante
O coração; o mar; e a terra tinta
De sangue, que não deixa a raiva extinta.

Sem distinção de sexo ou qualidade,
Ou tudo mata ou leva maniatado
Em duro cativo, onde a maldade,
O trabalho combina, destinado
Aos diferentes sexos e à idade
Dos prisioneiros; sendo castigado
O negligente com tal aspereza,
Que prova é convincente da fereza.

⁶ As embarcações deste gentio são ordinariamente só cascas de pau ou árvores compridas e pouco largas; nestas se embarcam 12, 15 ou mais Mura, sentados uns diante dos outros com os remos como pás; para atirar se levantam, despedindo as flechas dos grandes arcos com muita violência. Na oitava rima se fala dos prisioneiros; estes são os velhos e rapazes que da morte escapam, e são empregados pelos Mura em fazer arcos, flechas na fabricação das informes choças, na caça, pescaria, etc.; enquanto as mulheres prisioneiras se empregam em fiar algodão para fio e para envolver as mesmas flechas; em fazer louça, farinha de mandioca ou beijus (espécie de bolo feito da mesma); em cozinhar o peixe e caça, etc.; sendo castigados todos asperamente se não completam o trabalho diário que se lhes destina.

De insípido manjar alimentando
A robustez, na vida vagabunda,
Perigos e trabalhos desprezando,
Só de fereza na miséria abunda
Todo o vigor dos tempos tolerando,
O maior bem na independência funda.
Sem lei, sem pouso e sem autoridade,
Só os acidentes tem da humanidade.

A mesma foge às vezes consternada,
Vendo infernal abuso de impiedade,
Que até no frágil sexo exercitada
Depois da morte, extinta a crueldade⁷,
Do modo mais sensível ultrajada,
Que aos tiranos lembrou, em toda idade,
Transforma a mesma barca de Aqueronte
Em templo da lascívia, altar e fonte.

Mas minha casta musa se horroriza;
Vai-me faltando a voz; destemperada
A lira vejo; a mágoa se eterniza.
Suspende-se a pintura, que enlutada
Das lágrimas, que pede, legaliza,
Vendo a mesma natureza ultrajada,
A dor, o susto, o pasmo, o sentimento,
Procure-se outro tom, novo instrumento.

⁷ *É bem constante como o gentio Mura barbaramente abusa das mulheres prisioneiras, e ainda depois de mortas, na ação de as cativar à violência das flechas, não dispensando este horroroso costume, como distintivo da nação.*

CANTO SEGUNDO

Argumento

Já frustrados os meios que a brandura
Da religião e humanidade inspira.
Quando os da força desviar procura
Do Onipotente se suspende a ira,
Um paraninfo desce ao feliz Mura;
Disfarçado, anuncia a luz que gira
Da fé, na órbita eterna, sacrossanta;
O apóstata confunde, ao Mura espanta.

Do inverno a longa noite, e tenebrosa,
Em nuvem densa envolta, que ameaça,
Além da obscuridade, ser chuvosa,
E o caminhante em dúvidas enlaça,
Temendo, sem saber se já enganosa
Vereda que então segue, nova traça
Do destino será, que à sepultura
Aproximando-o vai, certa e segura.

Do temor e cansaço enfim rendido,
O passo não suspende, irresoluto;
Mil pensamentos tendo no sentido,
Que lhe inspira o pavor, aumenta astuto.
Até que alegre se acha surpreendido
Do sol, que no horizonte o negro luto
Desterrando lhe infunde um novo alento
Com que admire o sucesso, qual portento.

Na densa treva, assim, da adversidade,
Do terror, do receio e da incerteza,
Vivia absorto o povo da cidade,
Das vilas, do sertão, em que a fereza
Dos bárbaros Mura, sem piedade,
Amontoando estragos, sem defesa
Achava o vigilante e o descuidado,
De todos sendo igual a sorte, o fado.

Não se cansava o zelo e a piedade
De meios procurar mais adequados
A conversão de tal gentildade,
Mas sempre os lamentava então frustrados.
Mil vezes, com o fervor da caridade,
Das religiões os filhos⁸, animada,

⁸ Não só os jesuítas, que no rio Madeira tinham missões até o ano de 1756, mas ainda os carmelitas e os mercedários intentaram, por algumas vezes intimando aos Mura por intérpretes, as veredas de nossa

Entre perigos mil e a mesma morte,
Se esforçavam buscar-lhes melhor sorte.

Mil vezes reduzi-los se intentava,
Com dádivas, promessas e carícias;
Do empenho nada enfim mais resultava
Que esperanças de paz, todas fictícias.
Nada a fereza indômita abrandava;
Nada impedia as bárbaras sevícias.
A confiança achava o desengano
De mão traidora, em golpe desumano.

Qual incauto menino que, afagando
A fera que em descanso está lambendo
A presa que matou, se vai chegando
No descuido, que o leva se entretendo;
De repente se alcança estar gritando,
Já nas garras da fera e já morrendo;
De inocente descuido, de imprudente
Confiança, exemplar mais convincente.

Assim perdida já toda esperança
De sossego, de paz ou de amizade,
De conversão, comércio ou aliança,
Só lembrava evitar-se a crueldade.
Castigo casual jamais alcança
Emenda permanente da impiedade;
Fomenta a tolerância o sofrimento,
O desprezo, ousadia e atrevimento.

Dos monarcas a inata piedade;
O desejo da fé ver propagada,
De rêmora servindo a lealdade
Embaraça a vingança desejada,
Lamenta o valor à ociosidade
Das armas, que algum dia só empregada,
Hora em louros tecer, com que adornava
A frente que os triunfos desprezava.

Mas lá desde o divino consistório,
Do eterno, imutável, sábio e justo,
Onipotente Ser desse alto empório,
Desce veloz o mensageiro augusto,
Do continente em alto promontório.
Descansa o vôo ligeiro e vê o robusto
Indômito Mura fatigado,
Estragos meditando, e descuidado.

Santa Fé, reduzi-los e agregá-los ao grêmio da Igreja, buscando-os nos bosques, mas sempre foi frustrada esta diligência.

Entre eles, nos apóstatas⁹ repara
Que a fé, a igreja, os dogmas desprezando,
Quais aptos emissários já prepara
O Príncipe das Trevas, que inspirando
Aos bárbaros rancor, astúcia rara,
Mais que eles infiéis, fossem guiando
O preçaroso passo; a mão armada
Empresa a executar premeditada.

Em zelo e caridade então ardendo,
No amor do seu senhor todo abrasado,
O embaixador celeste removendo
As trevas vai; e tudo transformado
Na aprência igual à que está vendo;
Se chega mansamente, ao que encostado
Em arco informe, aguda flecha aponta,
Só mortes meditando, estrago apronta.

Que fazes, meu irmão?¹⁰ – lhe diz sereno –
De inimigos se teme novo insulto?
Quando eu cuidava que regato ameno
Banhando te acharia, e dando indulto
Aos lassos membros; veja que o terreno
De frutas, plantas, produções, inculto,
Coberto está de flechas, de instrumentos
Que indicam todos bélicos intentos!

Ah! Deixa estar um pouco já ocioso
Esse valor cruel, bárbaro insano!
Dá-me atenção, ouvindo-me, oficioso,
Em relatar-te o que parece arcano.
Conheces que aborreço o mentiroso;
Ouve-se, enfim; verás o desengano;
Notícia te darei que não te assuste,
Que lágrimas de gosto só te custe.

Perplexo, então, o Mura, olhando atento,
Ver parecia no mancebo adusto
Um seu parente, que um golpe violento,
De ramo separado, mas robusto,
Nas ondas fez cair, sanguinolento.
Despojo reputado, que do injusto
Fado, alimento estava destinado

⁹ Índios batizados das nossas povoações, e civilizados, os quais, ausentando-se delas [povoações], se agregam aos Mura nos bosques e os incitam e ensinam, sendo muito piores que os mesmos Mura na mortandade, nos roubos e estragos que fazem nos moradores e viajantes brancos e índios das povoações do sertão.

¹⁰ Ficção poética que calizada se pode acreditar, aplicando-se ao interior toque e inspiração que lhes servido foi dar aos Mura, não sendo verossímil que sem particular providência se justificassem e fizessem o que em tantos anos anteriores pudesse conseguir.

Dum crocodilo enorme, e devorado.

És tu! – lhe diz enfim – Parente amado!
Como evitar pudeste tais perigos?
Ou de entre os mortos vens ressuscitado,
A visitar-me a mim, aos teus amigos?
Vem a meus braços... Mas tenho gelados
O coração... Esta alma... Já os antigos...
Esforços... Mas a língua não me ajuda!
Não faz efeito tal a flecha aguda!

Sou teu irmão, não temas – respondendo
Lhe diz o paraninfo disfarçado.
Igual o gosto meu, ao que estou vendo
Em ti; mas o que eu tenho é consumado.
Descansa, diz o Mura, que atendendo
Te vou com gosto, alegre e admirado:
Eu, o arco, a flecha e tudo, enfim, deponho,
Sentado, ouvir-te atento me disponho.

À sombra, em relva agreste, reclinados,
Na margem de um riacho cristalino,
Juntos os dois, fingindo dos cansados
Passos, reposto estar, o que em divino
Serviço e diligência os elevados
Espaços, tão imensos, repentino,
Veloz, qual pensamento por agrado
Tinha, feliz em ser ele empregado.

Com plácido semblante, alegre rosto,
Assim falou o celeste mensageiro;
Mostrando absorto estar no maior gosto,
De aromas exalando suave cheiro:
Amado irmão! Não sei qual mais ditoso
De nós eu considere; tu primeiro
Escolhido já foste do destino,
Para um Deus conhecer, um Ser divino.

Aquele que da queda e do perigo
Do abismo me livrou¹¹, precipitando
Soberbos ramos desse tronco antigo,
Que ao mais alto igualar se ia jactando;
Aquele Onipotente que, contigo,
Com todos, tão piedoso se ostentando,
O céu, a terra, as aves, feras, tudo
Criou, dá vida ao morto, a fala ao mudo.

Absorto, ouvindo o Mura a novidade

¹¹ *Metáfora aludindo ao pecado, à culpa do Primeiro Homem e à anterior rebelião dos anjos maus, que com seu chefe Lúcifer precipitados foram nos infernos abismais, por se querer assemelhar ao Altíssimo.*

Dos desusados termos, de admirado,
Responde aflito: Ah! Temo, na verdade,
Que algum abalo a queda tem causado.
Talvez do tronco ou ramo a qualidade,
Nocivo humor, veneno disfarçado,
No sangue introduziu, que delirante
Se inspire um pensamento extravagante.

Ah! Quanto acertas – diz o mensageiro –
Em dizer que tal veneno insano
Introduziu oculto o verdadeiro
Motivo do delírio que esse humano,
Mais perfeito que nós, sendo o primeiro,
Na culpa fez cair do grande arcano,
Indagar pretender da Divindade,
Comendo o pomo da infelicidade.

Menos te entendo agora, misterioso
Parecendo o sentido em que falaste!
– O bárbaro responde, já ansioso –
Mas já que a perturbar-me principiaste
O trabalho preciso e que gostoso
A ouvir-te me propus, embora gaste
O dia, a noite e que se perca a caça,
É justo o meu desejo eu satisfaça.

CANTO TERCEIRO

Argumento

Do céu, o murificado mensageiro
Prossegue a persuadir ao Mura atento,
No Imaripi, que busque o verdadeiro
Desengano e ventura do portento.
Já convencido o bárbaro primeiro,
Aos companheiros patenteia o intento;
Mas dum ancião repulsa encontra irada,
Que em sucessos passados é fundada.

O Zéfiro mais brando que, movendo
A flor mimosa, a gala lhe acrescenta,
Tão sereno não é; nem vai fazendo
Efeito tão suave; assim, violenta
Torrente das paixões já suspendendo,
Às luzes da razão, faz ser atenta,
O anjo, quando relata a formosura
Do Criador, criado e criatura.

Não te posso explicar, irmão amado!
De altos mistérios, maravilhas tantas.
O Autor Supremo – diz o anjo humanado –
O seu poder, as providências santas,
De densas trevas inda estás cercado;
Das causas naturais inda te espantas;
Tão débil é, tão fraca a natureza
Que malograr faria a minha empresa.

Só por hora dizer-te é permitido
Que o tempo já feliz, da fé o reinado
Finalmente chegou, em que admitido
O Mura venturoso, enfim chamado
Ao rebanho é daquele que, escolhido
Bom Pastor e Supremo – resgatado
Por mais subido preço o cativo –
Quis, sendo Deus, ser Homem verdadeiro.

Que este rebanho seu e povo amado,
Na unidade da fé, da caridade
Um corpo constitui, que aterrado
Tem o poder das trevas, da maldade;
Um povo santo e justo, destinado
A lograr, com seu chefe, eternidade
De gosto, de sossego e de doçura,
Na habitação celeste da ventura.

E, para que conheças a verdade
De tudo que eu relato, vai correndo,
Vai logo; ajunta os teus com brevidade;
Verás se é certo o que te estou dizendo;
Vamos seguindo enquanto há claridade;
O caminho da aldeia¹², em que vivendo
Tapuias como nós, mas satisfeitos,
A lei de um Deus conhecem, seus preceitos.

O povo dessa aldeia é conhecido
No repetido estrago que tem feito
Dos Mura à nação, jamais vencido,
Nesses vizinhos seus; que o fraco peito
Só sabem lastimar, quando ferido,
Sem do valor ter no despique efeito.
Mas nesse mesmo povo há quem destine
A Providência, evite a nossa ruína.

Há quem servil temor¹³, pálido susto,
Jamais assalto nosso, enfim, causando,
Nos encaminhe a quem o nome augusto
Do precursor de um Deus, desempenhando
No ministério e rito santo e justo;
Só da piedade os meios adotando,
Os braços seus abrindo com ternura,
Justiça e paz fará só ser ventura.

Tereis nos povos vossos numerosos
Abundantes colheitas sazonadas,
Vereis nos portos vossos vantajosos
Comércios florescer, e procuradas
Serão as armas vossas: poderosos
Enfim sereis, amadas, invejadas
Serão vossas venturas; finalmente,
Podereis felizes ser eternamente.

Qual fresco orvalho, que nutre humectando
A flor, a fruta, a planta proveitosa,
Do bálsamo e de aromas, cultivando
A qualidade inata e prodigiosa;
Assim na alma imortal, fertilizando
Doutrina foi, disposição ditosa.

¹² É o lugar de S. Antonio de Imaripi, no rio Japurá, no qual já fazendo os Mura, por vezes, hostilidades e mortes, ultimamente pretendiam cercar e acabar, o que conseguiriam se o diretor do dito lugar, por nome Mathias Fernandes, não só embaraçasse mas, com valor temerário, no rio os atacou, os combateu e os afugentou.

¹³ Aludindo ao mesmo referido diretor Matias Fernandes, nos muitos choques que com o tenente-coronel João Batista Martel, primeiro comissário por parte de S. M. na Quarta Divisão de Limites empregado, e então no quartel de depósito e Vila de Ega, no rio Solimões, existente; em concurso com a partida espanhola, por S. M. destinada ao mesmo fim das demarcações.

Oh, força irresistível da verdade!
Oh de lei santa, ilustre qualidade!

Qual de pesado sono despertando,
O Mura se levanta arrebatado
E se foi pensativo, encaminhando
Só dos cuidados seus acompanhado,
Para onde os companheiros descansando
Estavam do trabalho acostumado:
E ali, de estranho impulso comovido,
Lhes diz, ou diz por quem foi convencido.

Levantai-vos! Parentes meus amados!
Despertai de letargo tão profundo!
Olhai, que para empresa sois chamados,
Que nome vos dará já em todo o mundo.
Temidos até agora, respeitados
Só fomos com desertos, bosques imundos.
Mas já o destino quer a nossa sorte
Que o mundo todo admire ao Mura forte.

Que crédito se alcança? Que proveito
De sermos vagabundos matadores?
Se a ser cruéis instiga o feroz peito,
Porventura seremos credores
Da paz, da piedade ou do respeito,
Dos mais do denso bosque habitadores!
Apesar do valor e da destreza,
Só nos reputam monstros da fereza.

Quem pode duvidar que carecemos¹⁴
De tudo que alcançamos na rapina?
Expôr-nos para a posse, enfim, devemos
A mil perigos, morte, inteira ruína.
Não é loucura se isto ter podemos
Sem susto ou contingência repentina,
Que os meios adotemos arriscados,
Ter podendo os seguros acertados?

Porventura com a paz, sendo aliados
Dos brancos, dos Tapuias, moradores
Dos mesmos povos por nós assolados.
Não seremos também merecedores
De sermos no comércio contemplados?
De achar para os efeitos compradores,
Se o tempo, que em mil crimes empregado,

¹⁴ É bem natural que este fosse o discurso e que estas reflexões fizessem os Mura; pois é certo, careciam, fartavam e se utilizavam das facas, machados, ferramentas e da roupa dos que matavam nas povoações e pelos rios que infestavam; não tendo nem comércio nem comunicação nenhuma nem com os brancos, nem com os índios civilizados. Antes sendo temidos e aborrecidos de todos os mesmos brancos e índios.

For na pesca ou colheita aproveitado?

Atentos ouvem todos a resposta,
Ainda que estranha, sem maior reparo,
Pois a verdade bela nada oposta
É bárbara fereza ou peito avaro.
Mas, entre os anciões, um velho encosta
A ressecada mão, com gesto raro,
Na negra face adusta e enrugada,
Extremado responde, em voz irada.

Oh, dos teus poucos anos, louco efeito!
Da confiança vil, temeridade!
Que atenção nos merece ou que conceito,
Conselho que envilece a tua idade?
Queres que ao ferro, generoso peito,
Entregue o pai? Ou perca a liberdade,
A doce liberdade, o valoroso
Mura, em grilhão pesado e vergonhoso?

Já não lembra o agravo, a falsidade¹⁵
Que contra nós os brancos maquinaram?
Os autores não foram da crueldade?
Eles, que aos infelizes a ensinaram?
Debaixo de pretextos de amizade,
Alguns matando, outros maniatando;
Levando-os para um triste cativo,
Sorte a mais infeliz, mal verdadeiro.

Grilhões, ferros, algemas, gargalheira,
Açoites, fomes, desamparo e morte,
Da ingratidão foi sempre a derradeira
Retribuição que teve a nossa sorte.
Desse Madeira a exploração primeira
Impediu, porventura, o Mura forte?
Suas canoas vimos navegando,
Diz, fomos, porventura, os maltratando?

Para os alimentar, matalotagem
Buscava nosso amor, nosso cuidado;
A tartaruga, o peixe, na viagem
Lhes dávamos, e tudo acompanhado
De frutas e tributos de homenagem,
Em voluntária oferta, que frustrado
O receio deixasse; a confiança

¹⁵ Aludindo ao tempo em que os moradores do Estado do Pará e Maranhão licença tinham e usavam de comprar índios escravos daquelas nações que em justa guerra a outras cativavam e destinados eram a servir de alimento aos vencedores. Pelas bulas pontificiais e pelas reais leis se aboliu este costume. Nesse tempo, um certo viajante, morador do Pará, debaixo de pretextos amistosos, aleivosamente levou alguns Mura, vendeu por escravos alguns e matou outros mais.

Aumentando, firmasse a aliança.

Que mais fazer podia o irmão? O amigo?
Que provas queres mais de falsidade?
São estes entre os quais buscas abrigo?
É nesta em que te fias amizade?
Ah Mura incauto! Teme o inimigo
Que tem de falso toda a qualidade.
O que a força não pode, faz destreza,
Valor equivocando com a vileza.

Assim falando, o velho se levanta;
O lento passo ao bosque encaminhando.
Mas o orador de nada já se espanta,
Pois tal oposição estava esperando:
E como nele obrava força santa
De um Deus, que o mesmo esforço ia aumentando,
Nos bárbaros infunde um tal conceito,
Que a preferência alcança com o respeito.

CANTO QUARTO

Argumento

A oposição se vence e tudo parte;
No Imaripi, com pasmo, é recebido.
Mimo, agasalho encontra; ali reparte
Presentes preparados; persuadido
Por Fernandes honrado, que se aparte
Do paganismo e bosques; precedido
Pelo anjo, por Fernandes é levado
A Tefé, onde ao chefe é apresentado.

Qual vento impetuoso, que arrancando
Do campo a flor; do bosque alto carvalho,
Sem resistência os leva; e abalando
Vai torres e edifícios, sem trabalho;
No trânsito violento, não deixando
De estrada indícios ou sinal de atalho;
Assim, não de outra sorte, irresistível
Força acompanha a voz, efeito incrível.

Vinde, lhes diz o Mura, oh companheiros!
Que duvidais ainda irresolutos?
Porventura seremos os primeiros?
Entre os mais, só discretos; mais astutos?
Por ser verdade um fato: verdadeiros
Todos serão? Ah, não se imite os brutos!
Sempre ostentais valor em toda empresa,
Valor se ostente nesta com firmeza.

Disse, e voltando o remo, o arco empunha;
À margem já do rio se encaminha.
Segue o bando maior, que então compunha
Desta maloca¹⁶ o povo, e da vizinha;
A tal resolução nada se opunha;
O pensamento alheio se adivinha;
A oculta força que movia o peito
Só produzir podia tal efeito.

Não se repara em sexo ou qualidade,
Tudo embarcar pretende com porfia;
Nas ubás não cabendo a quantidade,
Que aos mais associar-se já queria.

¹⁶ São assim denominados pelos moradores do Estado do Pará aqueles bandos de gentios, que separados e espalhados vivem, e que muitas vezes excedem o número de 300 homens, mulheres e crianças, vivendo promiscuamente, e vagabundos.

Só falta embarcação, sobra a vontade.
Fica o cuidado e cresce em cada dia;
Já as cristalinas águas separando,
Ligeira esquadra vai, vai navegando.

Não despreza a lembrança o próprio meio
De conciliar o afeto contingente;
Servindo a pesca e caça de recreio,
De alimento, e destino de presente.
Já nada inspira horror, nada receio;
Chegar só se pretende brevemente
A Imaripi, lugar de Antonio Santo,
Da Lysia, e Pádua lustre; do orbe espanto.

Se avista, enfim, o porto procurado¹⁷;
Tanto espanto e terror aos moradores
Causando quanto aos muras já cuidado.
Uns e outros mandando exploradores,
O alvoroço procuram desusado
Saber se é de inimigos agressores.
Mas quem lhes guia os passos e a vontade,
Sossego inspira, paz, tranqüilidade.

O remo que o temor tinha suspenso,
De novamente as águas separando,
Faz que veloz o barco já no extenso
Porto e praia se veja ir encalhando.
Entre festivas vozes, gosto imenso,
Os hóspedes estranhos encontrando
Os moradores vão; vê-se, à porfia,
Afago, abraços, mostras de alegria.

A todos precedendo, vai primeiro
Mathias, já dos Mura conhecido,
A quem, por diretor e por guerreiro
Seguindo, respeitavam destemido.
Alvoroçado estava o povo inteiro,
Dali o parente; aqui o filho perdido,
Ao pai, a irmãos, a amigos encontrando¹⁸,
Com lágrimas o peito ia banhando.

Sossega o alvoroço; mutuamente
Nas praias, ruas, casas, se festejam;

¹⁷ *Novidade causou na verdade, e causar devia, ver aqueles mesmos Mura, que havia poucos dias intentavam matar os moradores deste lugar e assolar tudo; vê-los, digo, procurar debaixo da maior paz e confiança os mesmos moradores foi igual a surpresa e natural, mas extraordinário, a uniformidade dos sentimentos, em todos.*

¹⁸ *Neste encontro saíram muitos e com os Mura vieram, que furtados e aprisionados por eles tinham sido. Ainda que bárbaros, não ignoravam, quanto este passo, este proceder, concorrer podia e devia para cativos as vontades, e adiantar a reconciliação e amizade.*

Cada um ao Mura faz lá seu presente;
Este, correspondendo aos que o cortejam,
Reparte a caça, o peixe mui contente;
Mas vendo que saber os mais desejam,
Se como amigos hão de ser tratados,
Lhes diz Fernandes, por quem são chamados.

Oh, muras valorosos! Eu conheço
Esta obra ser da mão do Onipotente,
Que a ele só se deve, enfim, confesso;
Louvor lhe seja dado eternamente!
Resta que conheçais a que professo
Lei santa, imaculada; que esta gente
Vossa nação inteira reconheça
A Deus, à soberana, e lhe obedeça.

Eu sei que agravos tendes na lembrança,
Feitos por quem só enganos meditava;
Nos homens, como em tempos, há mudança;
A ofensa, o sangue derramado lava.
Desafrontado, o Mura agora alcança
A paz que ele, que o rei, que eu desejava.
Sereis nossos irmãos, filhos da Igreja,
Concidadãos, amigos, do orbe inveja.

Este o tempo feliz que destinava
O céu, para que em vós a luz raiasse;
Que aquele, que este Estado governava,
Perto de vós, enfim, também se achasse.
O ilustre João Pereira¹⁹, que buscava
Os meios que ninguém vos molestasse;
Fé tendo, incontrastável esperança,
Que Deus em vós faria esta mudança.

Pede este herói; Deus lhe concede e vejo
Que da virtude é prêmio este portento;
Que o conheçais e ameis também desejo,
Pois este o meu empenho, o meu intento.
Vereis em outro João²⁰ justo festejo;
Ao vosso bem vereis como ele, atento
No mesmo nome tendo a dignidade,
Do precursor preenche a qualidade.

Eia! Pois, filhos meus – Que assim vos chame
Não estranheis, pois vosso bem só quero –

¹⁹ *O Ilmo. e Exmo. Sr. João Pereira Caldas – governador e capitão general que foi do Pará, então existente em Barcelos, vila-capital da Capitania do Rio Negro, e comissário geral das Demarcações dos Reais Limites com a Coroa de Espanha – sempre os possíveis esforços fez; as mais terminantes ordens distribuiu para que se não molestassem e violentassem os Mura.*

²⁰ *O já sobrerreferido tenente-coronel João Batista Martel, em Ega, no rio Tefé.*

O nosso Deus; a nossa fé se aclame;
Que ele vos fortaleça sempre espero;
Que a Sua Graça sobre vós derrame.
Aterre-se esse monstro hediondo e fero,
Que em densas trevas, em vil cativo,
Vos aparta de Deus, bem verdadeiro.

Não faz vapor sulfúreo tais efeitos,
Veloz lá dentre as nuvens despedido.
O mesmo ardor anima logo os peitos;
Do mesmo golpe foi cada um ferido.
Para embarcar não houve mais preceitos;
O gosto com a saudade confundido,
O Mura leva ao porto e o acompanha.
Já o líquido elemento o remo banha.

Lá, o anjo tutelar da Mura gente
Desce da etérea habitação celeste,
Deputado de um Deus Onipotente.
De luzes desusadas se reveste.
Qual nuvem no deserto ou facho ardente
Que o israelita guia e lá da peste,
Das pragas, de faraó, da cativo
Do egípcio o livra e serve de roteiro.

De Mathias assim, do Mura o peito
Incita o anjo, e uniformes guia;
Sendo aquele o Moisés ao povo aceito
Do Mura, que gostoso obedecia;
Desempenhando em tudo tal conceito,
De mil perigos e da idolatria
Da escravidão o livra, felizmente,
Do Príncipe das Trevas tão potente.

Soberbo, recebia o Amazonas
As ubás²¹ do gentio, que até agora
Desconhecido sendo noutras zonas,
Passava já a ilustrar terras que Aurora
Visita, quando Febo, entre as Matronas
De Ortiga, nas mantilhas se demora;
E aquelas em que o luminoso giro,
Absolvendo, lhe servem de retiro.

Veloz, contente, alegre e curioso,
Navega o Mura com seu guia honrado;
Até que, descobrindo já o vistoso
Rio Tefé, tem gosto duplicado.

²¹ *Espécie de embarcação que só de um tronco de pau cavado, sem mais obras ou benefício algum, exceto o ter a proa mais aguda do que a popa. As ubás dos Mura, pela maior parte, só são cascas de pau, pela dificuldade de alcançarem machados e outra ferramenta necessária para a feitura de ubás e canoas.*

Concorre tudo e ainda duvidoso
De ver o que já ouviu, verificado.
A praia se povoa; acode a gente,
No sexo e mesma idade, indiferente.

Já de Ega²² chega ao porto, diferente
Do que algum usava cauteloso,
No estrago, então, cuidando ocultamente.
Agora a paz a procurar gostoso;
Acompanhado, enfim, por toda a gente,
Chega ao quartel do chefe generoso²³;
Este os recebe em braços que, enlaçando
Demonstrações de gosto, lhes vai dando.

Assim, de um filho ausência lamentando
Pai amoroso a vê-lo quando chega,
Nos braços recebendo, palpitando
O peito; a voz intercadente nega
Palavra articular e, se arrasando
De lágrimas os olhos, só lhe rega
A amada face em que retrata o gosto;
De idêntico motivo, efeito oposto.

²² Vila do rio Solimões; lugar da concorrência de ambas as partidas, portuguesa e espanhola, na demarcação dos limites de ambas as monarquias, desde setembro de 1781.

²³ Quartel do chefe português em Ega, o tenente general coronel João Batista Martel, em 1785.

CANTO QUINTO

Argumento

Brindados pelo chefe e moradores,
Satisfeitos os Mura se ausentando,
Às choças chegam; já os exploradores
Às malocas vizinhas relatando
Feliz sucesso vão; já fundadores
Fernandes no Amaná, com Ambrósio dando
À colônia princípio; à vez segunda
A Ega com o Mura amigo em gosto inunda.

Oh Tu, Supremo Autor da Natureza!
Que fundas na eqüidade o teu juízo;
Protetor da inocência indefesa;
Que ao inseto não faltas com o preciso;
Oh Tu! Que os corações, alma e fereza
Ilustras e mitigas; no conciso
Prescrito espaço, pondo os elementos;
De tudo regulando os movimentos.

Tu foste que o feroz, bárbaro peito,
Do indômito Mura mitigando,
Tão dócil, tão contente e satisfeito,
Fizeste à sociedade se ir chegando.
Dos que te amando com o maior respeito,
A vítima nas aras imolando,
Propiciatório tem no medianeiro,
Paz, alimento, Pai, Deus verdadeiro.

Faz Época o sucesso memorável
Nos anais do Pará, da lusa gente;
Pois faz que assunto sempre lamentável
Do maior gosto seja transcendente.
Admiração não causa ver domável
O tigre ser; manso o leão; serpente
Domesticar; se quando o feroz Mura
Deseja a paz, sossego só procura.

Se o templo lá de Jano, entre os romanos,
Na paz se fecha; inútil reputando
O culto da deidade, que os humanos
Ao seu capricho vai sacrificando.
Os templos entre os nossos lusitanos,
Mais que nunca, se ir devem freqüentando;
Agradecendo ao Deus Onipotente

A paz que Ele promove felizmente.

Se eles também a Jano dedicaram,
Entre os meses das eras, o primeiro;
Ou a Jove na primícia o consagraram,
Como a princípio, entre eles, verdadeiro,
Não menos memoráveis nos ficaram
Os dias venturosos de janeiro;
Pois neles nos deu paz, felicidade
O autor da vida, a fonte da verdade.

De gostos, que transportes! De alegria!
Não dava ver vagando livremente
O Mura pelas ruas, em que via
O povo de admirado, de contente,
Mil provas dando de quanto vivia
Satisfeito, gostoso e diferente,
Do bárbaro rancor, inveterado,
Que foi da lei de Cristo separado.

Já passa o dia, passa a noite, a sesta,
Sem temor, sem receio, o Mura amigo;
Com os aldeãos dança já na festa,
Em choupana qualquer encontra abrigo.
De todos os cuidados só lhe resta
De levar não poder todos consigo
As ofertas, os dons, com que gostoso
O chefe, o povo e tudo o faz mimoso.

Três dias desta sorte já passados,
O Mura se retira bem saudoso,
Levando, com as ofertas nos agrados,
Desengano melhor, mais poderoso,
De quanto lhe convém, mais de aliado.
O privilégio ter do que horroroso
Desassossego, estrago, certa morte,
De inimigo cruel, destino e sorte.

Chegados a seus ranchos, recebidos
Com lágrimas de gosto e alvoroço,
Foram daqueles que, entre mil gemidos,
Choravam dos parentes o destroço;
Já presos os supondo, já perdidos,
Os pés em duros ferros, e o pescoço
Ao golpe do cutelo destinado,
Da confiança exemplar mais malogrado.

Mas já do principal serve o cuidado;
Repartindo os presentes com igualdade,
A desterrar conceito mal fundado;

A persuadir dos brancos a amizade;
Já pedem que não fique, então, frustrado
Projeto que conduz felicidade;
De acordo todos são, todos contentes;
Não se ouvem pareceres diferentes.

Qual bando de aves que ao primeiro grito
Levanta o vôo, deixando amado ninho,
Assim desta maloca, o Mura invicto
Os ânimos dispõem, mostra o caminho;
Unânimes deixando este distrito
Ao bando navegando mais vizinho,
Vão resolutos ver se persuadidos
Os deixam da verdade, e convencidos.

Um prófugo entre os mais murificado²⁴,
De Ambrósio tendo o nome impropriamente,
Foi logo por Fernandes empregado
Para outros persuadir eficazmente;
Aquele impresso n'alma assinalado,
Sacramento indelével, novamente
De um Deus suscita misericordiosa
Atenção eficaz, pronta e piedosa.

O espírito celeste, que inspirando
Os pensamentos vai, e acompanhado
Os passos tem; agora continuando
A difundir o ardor já destinado
Tem muitos, que ditosos separando
Vão mutuamente a sorte e o cuidado
De aos Mura, nos mais rios repartidos,
Sucessos noticiar acontecidos.

Enquanto de enviados o destino
Os Mura deputados vão seguindo,
Só cuida o bom Fernandes²⁵ no interino
Reparo da colônia, repartindo
O corte das madeiras; do inquilino
Mura ajudado, e d'índios se servindo
Do mesmo povo seu, com tal presteza,
Que inveja causa à arte, à natureza.

Não lhe esquece o preciso, útil cuidado
De prover à futura subsistência;
Em grande roça tendo antecipado

²⁴ *Ambrósio. Índio do lugar de Nogueira, no rio Tefé, fronteiro a Ega. Tendo este índio sido pelos Mura roubado e levado sendo rapaz, ele entre eles se achava havia muitos anos, tendo sua mãe, por nome Joana, idosa viúva, e irmãos vivos, e existentes em Nogueira. Ele era respeitado capataz dos Mura.*

²⁵ *O diretor de Imaripi, Matias Fernandes, dá princípio ao primeiro e novo estabelecimento dos Mura, no lago de Amaná, um dos confluente do rio Japurá.*

Meio seguro, certa providência.
Maniva, milho, frutas já plantados
O Mura vê na nova residência;
Esteios uns levantam; outros palha
Conduzem, tecem, tudo, enfim, trabalha.

Soberbo, o Japurá vê no seu seio
As águas do Amaná, lago famoso,
Vertentes cristalinas que de enleio
Serve ao Mura; e Fernandes valoroso,
Enquanto em suas margens busca o meio
De eternizar-se, de fazer ditoso
Na fé, na sujeição, ao Mura forte;
Aos outros se destina melhor sorte.

Qual de oficiosa abelha o numeroso
Bando, saindo da colméia antiga,
Se reparte no prado, o proveitoso
Orvalho e suco ajunta com que liga
O misto que compõem mel saboroso;
Enquanto anterior colheita abriga,
Nos celeiros reparte e na oficina
A abelha que caseira se destina.

Assim, o antigo albergue já deixando
Os Mura de malocas diferentes,
Segunda vez afoitos navegando,
Vem nossos povos ver, com seus presentes;
Já de Ega, de Alvarães²⁶ se aproximando,
Sem susto, sem receio, vão contentes.
Achando no carinho agrado antigo,
Agasalho maior, melhor abrigo.

Ficando dentre os novos de admirados,
Alguns perplexos, vendo estranha gente,
Lhes diz um dos antigos: De cuidados
Importa-nos deixai já livremente
O peito sossegar; somos cercados
De amigos, camaradas; felizmente
Nos conduziu a sorte, não me engano,
A termos do receio o desengano.

Não são os brancos, não, que de aleivoso
Punhal, armada a mão no rosto afável,
De intento vil encobrem astucioso
Rancor formal ou golpe lamentável.
É deles o caráter generoso,
Sincero, verdadeiro, respeitável.

²⁶ Lugar, povoação, não muito distante de Ega, na margem meridional do Solimões ou Amazonas. Os índios e os moradores denominavam esta povoação com o nome de Caiçara.

Cesse, pois, o terror que há tantos anos
Nos tem causado irreparáveis danos.

Persuadidos os deixa o desengano;
Renasce a confiança lá nos peitos;
Desterrado o temor, receio insano,
Gostosos já se mostram satisfeitos.
Um poder vê se em tudo mais que humano;
Trocados os presentes²⁷ e os efeitos
Bem pagos, já se ausentam visitando
Os povos que eles iam encontrando.

²⁷ Na segunda visita que os Mura fizeram, já vieram sós, trazendo tartarugas, salsa, etc., que se lhes comprou e pagou superabundantemente para assim os satisfazer e acariciar, redundando esta insignificante liberalidade no maior, mais assinalado proveito do Estado, da Capitania e dos moradores brancos e índios.

CANTO SEXTO

Argumento

Enquanto o tutelar da mura gente,
Celeste paraninfo, a vai guiando;
O Príncipe das Trevas faz patente
Seu susto; os emissários seus mandando.
Deles o empenho, o anjo prepotente
Destrói; a Ega e Nogueira vão passando;
Aqui, vinte inocentes batizados
De outros progressos deixa esperançados.

Plantada pela mão do Onipotente,
Na semente da fé, da Graça o fruto;
Dispõem que da colheita a inocente
Primícia se lhe ofereça, que o produto
Antecipado seja e permanente
Padrão do seu domínio absoluto;
De altos desígnios seus e de aliança,
Disposição, motivo de esperança.

Já o anjo tutelar reconduzindo
Os Mura viajantes vai contentes;
Preenche o ministério e difundindo
Nos peitos vai idéias convincentes,
De quando lhes convém, que reunindo
Os bandos e malocas diferentes,
Na fé, nos interesses, vassalagem,
Tenham desta união toda a vantagem.

Mas lá, na habitação do eterno dano²⁸,
O Príncipe das Trevas, monstro informe,
Já no sucesso vendo todo arcano
Da Providência Santa; deu o enorme
Sinal acostumado, que do humano
Inimigo esquadrão, negro, disforme,
Veloz, qual pensamento logo ouvido,
Se ajunta, na aparência, destemido.

Eia, lhes diz, briosos companheiros!
Dignos todos de eterna melhor sorte!
Já que igualar quisestes os primeiros,
Àquele Deus que rege a vida, a morte;
Já que poder só imenso, prisioneiros

²⁸ Ficção poética, mas que toda a aparência tem de realidade e certeza, pois o inimigo comum do gênero humano seria sensível golpe a perda do domínio tirânico que ele tinha e tem, neste e nos mais gentios, e o receio da próxima conversão deles faria esforços para a embaraçar.

Fazer-vos pode e por barreira forte
O imenso espaço pôr; que daqui dista
Ao céu, que já se nega à nossa vista.

Os olhos levantai, vede essas feras,
– Pois serem racionais só a forma indica –
Já quase a substituir-nos nas esferas
Celestes destinadas; já publica
Veloz a fama, conjecturas meras
Que só a credulidade justifica.
Mas temo, desprezada esta aparência,
Se realize a ruína com a evidência.

Ide, pois, precaver a contingência;
Não se perca da presa a melhor parte;
As luzes lhe ofuscai da inteligência,
Empenhe-se valor, destreza e arte;
Não se atribua nunca à negligência
O desprezo do aviso, pois reparte
O injusto fado com desigualdade,
Poder, ventura e infelicidade.

Qual de Etna ou de Vesúvio vasta entranha,
Fermentando indigesta massa ardente,
Da repleção efeito, arroja estranha,
Temível, larga, ignífera torrente;
No trânsito impetuoso quanto apanha
A cinzas reduzindo; indiferente,
A dura penha, a flor, jardim vistoso,
Casal humilde ou povo numeroso.

Do império, assim das trevas vai saindo,
Qual torrente a corte em chama envolta;
O denso fumo os ares já cobrindo,
Pestífero vapor intenso solta.
Nas vastas regiões se difundindo
Vai do Amazonas, infernal escolta;
Dos átomos parece a qualidade,
Neles se identifica, e quantidade.

Em sonhos, em visões, agouro insano,
Aos descuidados Mura aparecem;
Ora representando um desumano
Infame proceder, no qual lhe tecem
Os brancos aleivosos, novo engano.
Ora, essa liberdade que apeteçam,
Malograda, aparente, e já perdida
Na vassalagem dura e só fingida.

Outros, da lei os bons, santos preceitos,

Qual insofrível jugo lhes figuram;
Persuadem que só certos são efeitos
Das máximas dos brancos, que asseguram
Domínio universal; poder, respeitos,
Na mesma vassalagem que lhes juram,
Que a cara esposa, os filhos maneitados
Verão quando estiverem descuidados.

Já aflitos, pensativos, despertando
De idéia tal, enfim, preocupados;
Só mortes e vinganças respirando,
Já lhes tardava os ver executados.
Mas o anjo tutelar, que vigiando
Estava e, lamentando os enganados,
Armado do poder do Onipotente,
Tudo faz que se mude de repente.

Inspira a todos novo ardor, desejo
De discernir o engano e a verdade;
Ao tentador infame e seu cortejo,
Sepultura na infeliz eternidade.
Faz que ao rancor, universal festejo,
Entre os Mura se siga, a brevidade
Do embarque se procure; realizados,
O fim proposto; os meios desejados.

Não se encaminha mais veloz a bala,
Quando o sulfúreo misto lá a despede,
Do que o ligeiro barco, quando abala
Esse úmido elemento; retrocede
Ondulando sereno, e já se cala
Bramido impetuoso com que mede
O esforço no espumoso e argentino
Monte, que forma em campo cristalino.

Rege o curso quem rege os elementos;
Por isso o sol duplica o luzimento;
De azul celeste veste os firmamentos;
O Zéfiro mais brando sendo o vento.
Efeitos naturais já são portentos;
Não há na onipotência o violento.
Chega aos povos, navega pelos rios,
Mura feliz, sem susto e sem desvios.

Mais festejado que da vez primeira,
Passa Alvarães, encontra em Ega abrigo;
Seu destino o conduz logo a Nogueira,
A cumprir de altos fins, preceito antigo,
Em dar a Deus primícia verdadeira,
Ao inferno terror, justo castigo.

Já chega ao porto e, já no interno gozo,
Pressentimentos tem de venturoso.

Era do sexto mês o nono dia²⁹,
E quarto neste povo de festejo,
Que o Mura, se admirando do que via
Nos ritos e costumes, tal desejo,
Ardor irresistível percebia,
Que o temor, repugnância, inútil pejo
Desterrando; o faz crer que já demora
Ao astro luminoso, a bela Aurora.

Já lá o anjo da paz, resplandecente,
Luz difundindo, as trevas dissipava;
Feroz, mas tenro infante brandamente
Aos peitos ainda o Mura alimentava;
O impulso sentem todos igualmente
Que ao templo, com seus filhos os levava;
Eles se ajuntam, correm, vem rogando
Que em fonte santa os queiram ir banhando.

De alto mistério, executor condigno,
Escolhe a Providência no Carmelo;
É filho deste que, de um Deus benigno,
Caráter de cristão, da Graça o selo,
Ministro, imprime; que ao tirano indigno,
Anjo das Trevas, arrancando o belo,
Usurpado domínio a Deus oferece,
Das almas a primícia que merece.

Pio, promove, vê; gostoso assiste
João, chefe português, Batista agora,
Esta piedosa ação; quer que se aliste
Por fiador seu nome, pois que implora
A proteção divina, em que consiste
A futura esperança de que adora
Inescrutável desígnio, e providência

²⁹ *Chegando, sem serem esperados, no dia 6 de junho de 1785, ao lugar de Nogueira, os Mura havendo já quatro dias que os moradores do dito lugar festejando estavam a festa que então se fazia, sem preceder persuasões ou promessas, passando os dias em danças e regozijos com os índios moradores do lugar; de repente e unanimemente se resolveram no dia do dito mês solicitar ansiosamente se batizassem vinte inocentes Mura, filhos dos que vinham nessa ocasião; o que, com efeito, se efetuou, sendo o C. Fr. José de Sta. Tereza Neves, religioso do Carmo, então vigário da igreja paroquial de Nogueira, O que administrou o sagrado batismo; e o tenente-coronel João Batista Martel, padrinho de todos na mesma igreja de Nossa Senhora do Rosário, de Nogueira. Retiraram-se, poucos dias depois, os Mura, cumulados de presentes e mimos, satisfeitos e com promessa de voltarem com outros brevemente; o que executam o juntamente princípio deram a mais três estabelecimentos e povoações no rio Mamirá, no antigo pesqueiro de Manacapuru, e no lago Curini, todos no rio Solimões; e que todos em maio de 1786 continham por cerca de mil e tantas almas. Sucedendo por este mesmo tempo, e pouco depois, pelas repetidas recomendações do mesmo Exmo. Sr. João Pereira Caldas e pelo zelo e 43 cuidados do ajudante de auxiliares, Antonio Carlos de Azevedo Coutinho, comandante da Vila de Borba, a nova, no rio Madeira, saíssem também os Mura dessa parte e se estabelecerem.*

De um Deus piedoso em sua Onipotência.

No templo de Maria renascidos,
Na Graça batismal, os inocentes
Vinte infantes; alegres conduzidos
Pelos bárbaros pais foram contentes.
Na fé de mais progressos despedidos,
Se ausentam cumulos de presentes,
Penhor levando da felicidade,
Em cada filho, de anjo, a qualidade.

Do Onipotente, a Santa Providência,
Que cá no Solimões resplandecia,
Em quatro fundações que a persistência
Do Mura fizera, e bárbara porfia.
Também lá no Madeira a excelência
Da Graça difundindo os atraía
A procurar a paz interessante,
Com o morador de Borba, e comandante.

Sobre princípios tais, tal esperança
Fundamenta a razão todo o discurso;
Em Deus se emprega toda a confiança;
Pende do Seu poder todo o recurso;
Os frutos já se colhem da aliança,
Apesar dos acasos no concurso.
Sempre os progressos a cantar disposto,
Aqui suspendo a voz, a lira encosto.

Fim do sexto e último canto

ODE

Dignus es, quoniam laudem pietatis merevis,
Non erit officii gratia scorda Tui
Credi nihil nostrum si non mortale futurum
Carmen; in ore frequens posteritatis eris

Ex. Ovid de Pont

Retrocede ondulando o grande rio
Que de Pentasilea a prole habita;
Ou a ser precursor de alta ventura,
Ou respeitoso e humilde

Netuno, de admirado, levantando
A fronte verde negra, recostando
A destra no tridente, já se chega
Às portas cristalinas.

Ele a saber se apressa estranho caso.
Já o vejo levantando a mão potente;
Nos colos desses monstros condutores
As rédeas flutuando.

As Sereias e Dríades, as Napeias
Com os Tritões, a porfia, rodeando
A mosgosa carroça; no cortejo
Se esmeram reverentes.

O agreste Fauno e o Sátiro selvagem
Já correm a observar, lá dentre os ramos,
Esse estranho sucesso que motiva
Tão desusado gosto.

Mas se lá o mesmo Jove, todo atento,
O Olimpo quer, a Febo o luminoso
Giro que aparece ordena e duplicados
Reflexos, que difunda,

Que muito é, que Cibele, a Flora, as Ninfas
Incite preçurosa, que estes bosques,
Prados, campinas, vargens, lá os outeiros
De flor mimosa esmaltem.

Vós, oh Grande Pastor! Vós sois o objeto
Preclaro, único, digno e precioso
Deste esforço, que os mesmos elementos
De obséquio hoje vos rendem.

As ovelhas buscais que, dentre as brenhas,
Com os balidos se queixam, que esquecidas,
Famintas, sequiosas, desprezadas,
Há tempos, sós, jaziam.

A vós já reconhecem; levantando
A enfraquecida vista, já se esforçam
A buscar do cajado o forte amparo,
Que o lobo assusta e teme.

Já foge, já se esconde e precipita
Nessa horrorosa gruta, e livre deixa
O ameno campo em que o vosso cuidado
Saudável pasto of'rece.

De força armado o braço prepotente,
Da caridade o escudo sustentando,
Do zelo a espada finalmente empunha.
Que o Hygio trono aterra.

Os rios nunca antes navegados;
Inculto agreste bosque, árido e seco,
Estétil campo; o solo e clima ardente,
Ameno vos parece.

Atropelados vedes, moribundos
O louco fanatismo, a hipocrisia
Defronte o vício, e mesmo essa impiedade
Que a sã virtude teme.

Ide, Pastor zeloso! Difundindo
Esse incêndio de amor que o peito abrasa;
Mas que nutrido refrigera, alenta
O esforço duplicando.

Ide ultimando a empresa que, da fama,
Mais que do grande Alcides celebrado,
Vosso nome coloca em sacro templo
Dessa imortal memória.

Ida da cornucópia acompanhado,
Fertilizando a todos co'as venturas,
Que esta fadiga santa nos promete
E a vossa vista infunde.

Ide, colhendo os louros que, pendentos
Em cada ramo, a sorte nos of'rece,
Para, entre aplausos dos mortais, tiunfos
Lograr no Olimpo sacro.

SONETO

Se, sendo a luz do mundo verdadeira,
Quem no caminho guia e na verdade
Aos míseros mortais, que a f'licidade
Certa devem buscar, não passageira;

Se a providência santa é a primeira,
Que sempre acode em toda adversidade;
Único asilo da necessidade;
A todos os recursos sobranceira:

Que fé animar nos deve? Que esperança,
De em tudo conseguir certa ventura,
À vista do que o gosto hoje alcança?

O provido Caetano, com a ternura
De pai, despreza os riscos, se abalança
Sem guia, sem brandão que o zelo apura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA LITERÁRIA

WILKENS, Henrique João. *Muhuraida ou o trunfo da fé...* Manaus: Biblioteca Nacional/UFAM/Governo do Estado do Amazonas, 1993.

SOBRE OS ÍNDIOS MURA

AMOROSO, Marta Rosa. Os Mura lutam para recuperar suas terras. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

AMOROSO, Marta Rosa. Território do medo: notas sobre a utilização da crônica setecentista como fonte da etnografia mura. *Terra indígena*. Araraquara: Centro de Estudos Indígenas, v. 11, n° 71/72, 1994.

AMOROSO, Marta Rosa. Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no século XVIII: versos e versões; representações dos Mura no imaginário colonial*. Campinas: Unicamp/IEL, 2001.

ATHILA, Adriana Romano. *Índios de verdade: territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazonia Meridional*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ, 1988.

BENCHIMOL, Samuel. Introducción a los “Autos da Devassa” de los indios mura (1738). CAMACHO, Roberto Pineda, ANGEL, Beatriz Alzate (comps.). *Los meandros de la história en la Amazonia*. Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL, 1990, p. 215-66.

BOGÉA, José Arthur. *O Mura e a Musa*. Belém: Multimídia, 2004.

CEDEAM. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*. Manaus: Universidade do Amazonas; Brasília: INL, 1986.

COUTINHO, Antonio Carlos da Fonseca. Notícias de voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786, do furriel comandante do destacamento do lugar de Santo Antonio de Maripi, no rio Japurá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, tomo XXXVI, 1ª parte, 1873, p. 323-92.

FRITZEN, Celdon. Muhuraida e as contradições esclarecidas do Outro. *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas: Unicamp/IEL, n° 39, 2002, p. 119-35.

GONÇALVES, Marco Antonio. *Nomes e cosmos: onomástica entre os Mura-Pirahã*. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, 1990.

ILUSTRAÇÃO necessária e interessante relativa ao gentio da nação Mura em 1826... e Observações adicionais à Ilustração necessária e interessante relativa ao gentio da nação Mura. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, s.d. (Manuscrito anônimo).

MONTEIRO, Mário Ypiranga. A Muhuraida. *Jornal de Letras*, Manaus, n° 193/194, 1966.

NOTÍCIAS da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXXVI, 1ª parte, 1848, p. 323-92.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. *O mundo encantado e maravilhoso dos Mura.* Belém: Falângola, 1984.

PÊGO, Tânia Regina Pires. *Muhuraida, um épico indianista?* Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras, 2004.

SOUZA, Luciene Guimarães de (org.). *Etnia Mura.* Manaus: FUNAI/CEDOC, 1992.

TASTEVIN, Constant. *Les indians Mura de la région de l'Autaz (Haut-Amazonie)* (Separata de *l'Anthropologie*, Paris, 33, 1923, p. 509-33).

BIBLIOGRAFIA SOBRE A COLONIZAÇÃO DA AMAZÔNIA

Documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa):

[Papéis do Brasil, 531]

Códice 1 [“Relação da guerra que o Tenente General Manuel Roiz de Carvalho moveu ao gentio de Paiaguá por ordem do Governador e Capitão General de São Paulo, Conde de Sarzedas”, 1º quartel do séc. XVIII];

“Mapas do Ouro”, Avulsos 3, n° 25 [“São Félix”, 1755] e n° 26 [“Goiás”, 1755];

Códice 6, fl. 3 [“Provisão de 08/05/1732”], fl. 18 [“Provisão de 21/01/1732”], fl. 27 [“Provisão de 5 de março de 1732”], fl. 36 [“Provisão de 11 de março de 1732”], fl. 71 [“Provisão sobre matéria de justiça e de administração”, 17/10/1733], fl. 91 [“Provisão sobre matéria administrativa”, 13/08/1735], fls. 178-9 [“Provisão de 15/11/1735”], fls. 301-2 [“Cópia do termo (ou ata) da Junta que se reuniu em São Sebastião do Rio de Janeiro por ordem de Sua Majestade”, 05/03/1749];

Códice 7, fls. 162-182 [correspondências mencionando João Pereira Caldas, executor do Tratado de Limites], fls. 183-215 [correspondência datada entre 1783-1786 para João Pereira Caldas], fls. 216-231 [índice de cartas para João Pereira Caldas];

Avulsos 1, nº 6 [“Nomeação de Manuel da Gama Lobo de Almada para Governador do Rio Negro”, 17/12/1786], nº 20 [“Bando que mandou lançar o Governador e Capitão General Dom Francisco de Sousa Coutinho, no Estado do Grão-Pará”, 25/08/1790];

Avulsos 2, nº 6 [Cópia de uma carta de D. Francisco de Sousa Coutinho para o Desembargador Francisco Nunes da Costa”, 23/10/1791];

Avulsos 3, nº 10 [“Cuiabá e Mato Grosso”, 2º quartel do séc. XVIII (1775 [?])], nº 24 [“Muhuraída ou o triunfo da fé”, 1785], nº 27 [“Carta laudatória de Alexandre Rodrigues Ferreira a João Pereira Caldas”, 02/03/1785], nº 29 [“Discurso laudatório e congratatório de Alexandre Rodrigues Ferreira (?) ao Bispo do Pará”];

Avulsos 4, nº 1 [Carta Régia abolindo a Provedoria da Real Fazenda do Pará e criando uma Junta”, 06/07/1771], nº 3 [“Provisão do Corpo de Deus no Pará”, 30/05/1795];

Avulsos 7, nº 1 [“Escravidão voluntária”, 19/08/1780], nº 3 [“Acórdão e Provisão”].

Documentos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa):

Capitania do Pará [AHU_ACL_CU_013]:

Cx. 1, D. 8 [Carta de Manuel Soares de Almeida ao Rei D. Felipe II sobre guerra contra os índios (Belém, 08/11/1618)], D. 9 [Carta sobre guerra contra os Tupinambá (Pará, 27/11/1618), D. 14 [Auto contra o principal Jaguarabaios Jaquitinguá (Pará, 02/08/1619)], D. 15 [Auto contra os índios na capitania do Pará (Pará, 26/11/1619)];

Cx. 2, D. 106 [Disputa entre os poderes administrativo e religioso pela “posse” dos índios (Belém, 02/04/1657)], D. 176 [Carta sobre emboscadas de índios da capitania do Pará (Belém, post. 1678)], D. 178 [Carta sobre guerra contra os Tremembé (20/04/1679)];

Cx. 3, D. 262 [Carta sobre o sucesso da guerra contra os Aruak, Carapitena e Tacanhapé (Belém, 19/07/1687)], D. 271 [Consulta sobre execução de índios acusados de matar padres jesuítas (Lisboa, 31/05/1688)], D. 278 [Carta sobre guerra contra os Amanaju (Belém, 03/11/1689)], D. 301 [Carta sobre guerra contra os Tacuniapé e Amanaju (Belém, 30/06/1692)], D. 304 [Carta sobre guerra contra os Amanaju (Pará, 09/07/1692)];

Cx. 4, D. 316 [Ofício sobre guerra contra os Tacunhapés (Lisboa, 12/02/1693)];

Cx. 6, D. 482 [Carta sobre índios na guerra dos Barbados (Belém, 15/03/1712)], D. 519 [Carta sobre “gentio de corso” da nação Barbado, de São Luís e Piauí, (11/06/1716)], D. 535 [Carta sobre ataque a quatro nações de “gentio de corso” (Belém, 04/06/1719)], D. 536 [Carta sobre violência contra os índios (Pará, 13/06/1719)], D. 558 [Carta sobre descoberta de minas na região Tocantis-Araguaia (Pará, 02/07/1720)];

Cx. 7, D. 650 [Carta sobre ataques indígenas no Cabo do Norte (Belém, 15/08/1723)];

Cx. 9, D. 756 [Carta sobre resgates de índios das nações de Abacaxi, Arapiun, Tapajó, Barbado e Maguez, do Rio Negro (Pará, 01/09/1725)];

Cx. 11, D. 974 [Carta sobre guerra justa contra o gentio bárbaro Mayapema, no Rio Negro (14/09/1728)], D. 997 [Carta sobre guerra contra os Guanaré (Belém, 25/09/1728)], D. 1038 [Carta sobre índios Barbados bravos (Belém, 02/10/1729)], D. 1062 [Carta sobre devassa contra cativeiros de índios (Belém, 05/10/1729)];

Cx. 12, D. 1157 [Carta sobre injustiça da guerra contra os índios do Rio Negro (Pará, 30/09/1730)];

Cx. 13, D. 1174 [Parecer sobre injustiça da guerra contra os índios do Rio Negro (Lisboa, 24/02/1731)];

Cx. 14, D. 1284 [Carta sobre guerra contra os índios Arani, Suassuí, Anapuru, Arafé e Guanaré, à Junta das Missões (Belém, 21/09/1732)];

Cx. 15, D. 1413 [Carta sobre inclusão de índios em tropas de guerra (Pará, 18/09/1733)];

Cx. 21, D. 1982 [Informe sobre devassa contra os Mura (Belém, 09/09/1738)], D. 1993 [Sobre devassa contra os Mura (Colégio de Santo Alexandre [Belém], 26/09/1738)], D. 2001 [Sobre devassa contra os Mura (Convento de N^a Sr^a do Carmo [Belém], 01/10/1738)], D. 2003 [Sobre devassa contra os Mura (Convento de N^a Sr^a do Carmo [Belém], 04/10/1738)], D. 2004 [Sobre devassa contra os Mura (Hospício de S. José [Belém], 05/10/1738)], D. 2009 [Sobre devassa contra os gentios do Tocantins (Convento de Santo Antonio [Belém], 08/10/1738)], D. 2010 [Sobre o conflito com os Mura (Convento de S. Boaventura [Belém (?), 08/10/1738)], D. 2014 [Carta do fr. Manuel Borges, contrário à devassa contra os Mura (Convento de N^a Sr^a das Mercês [Belém], 12/10/1738)], D. 2017 [Sobre confronto e devassa contra os Mura (Belém, 13/10/1738)], D. 2018 [Sobre conflito e devassa contra os Mura e nações do rio Tocantins (Belém, 13/10/1738)];

Cx. 22, D. 2090 [Sobre devassa contra índios do Tocantins (Acoroá-Açu, Panicá e Acoroá-Mirim) (Convento de Santo Antonio [Belém], 02/10/1739)], D. 2091 [Sobre conflito com os gentios do Tocantins (Hospício de S. José [Belém], 04/10/1739)], D. 2092 [Sobre devassa contra índios do Tocantins (Convento de N^a Sr^a do Carmo [Belém], 05/10/1739)], D. 2093 [Sobre conflito com os índios do Tocantins (Convento de N^a Sr^a do Carmo [Belém], 06/10/1739)], D. 2097 [Sobre devassa contra índios do Tocantins (Colégio de Santo Alexandre [Belém], 07/10/1739)], D. 2098 [Sobre descoberta de minas e terras de gado (fazendas) em São Félix (Belém, 08/10/1739)], D. 2111 [Sobre devassa contra índios do Tocantins (Belém, 15/10/1739)], D. 2112 [Sobre guerra contra índios do Tocantins (Belém, 15/10/1739)], D. 2113 [Sobre guerra contra índios do Tocantins (Belém, 15/10/1739)];

Cx. 27, D. 2570 [Sobre guerra contra gentios do Tocantins (Pará, 02/12/1744)];

Cx. 31, D. 2983 [Sobre a violência dos índios do Tocantins (Pará, 13/08/1750)];

Cx. 34, D. 3227 [Requerimento de Henrique João Wilkens solicitando dispensa para concorrer a postos subalternos (ant. 31/05/1753)];

Cx. 35, D. 3276 [Sobre guerra contra índios do Tocantins (Pará, 09/11/1753)];

Cx. 37, D. 3518 [Requerimento de Henrique Blicken (*sic*) solicitando nomeação a Ajudante de Infantaria do Pará (ant. 13/03/1755)];

Cx. 65, D. 5630 [Referência a João Batista Martel como sargento-mor de Infantaria (Pará, 30/03/1770), D. 5658 [Decreto nomeando João Pereira Caldas governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão por três anos (Lisboa, 13/07/1770)], D. 5662 [Requerimento de João Batista Martel solicitando aumento de seu soldo (ant. 22/07/1770)];

Cx. 67, D. 5774 [Requerimento de Henrique João Wilckens (*sic*) solicitando licença para ir ao Reino tratar de doença nas águas minerais de Caldas da Rainha (ant. 27/09/1771)];

Cx. 68, D. 5881 [Ofício de Henrique João Wilckens (*sic*) solicitando licença para ir ao Reino levar sua mulher, vítima de paralisia prolongada, para tratar-se em Caldas da Rainha, de acordo com conselhos médicos (Macapá, 16/09/1772)] ;

Cx. 69, D. 5918 [Ofício de João Pereira Caldas sobre atraso na construção da Fortaleza de Macapá, a cargo de Wilckens (*sic*) (Pará, 16/12/1772)], D. 5937 [Ofício de João Pereira Caldas sobre pedido de demissão de João Batsita Martel (Pará, 05/01/1773)], D. 5953 [Ofício de João Batista Martel solicitando dispensa do cargo de sargento-mor e sugerindo sua nomeação para governador da capitania do Rio Negro (Pará, 09/01/1773)];

Cx. 70, D. 5979 [Ofício de João Pereira Caldas sobre vantagens do comércio com Mato Grosso (Pará, 28/03/1773)];

Cx. 71, D. 6023 [Carta de João Pereira Caldas sobre as obras na Fortaleza de Macapá (Pará, 01/07/1773)], D. 6052 [Ofício de João Pereira Caldas sobre estabelecimento de uma Companhia Geral de Comércio em Mato Grosso (Pará, 17/10/1773)], D. 6056 [Ofício de João Pereira Caldas sobre vantagens da via fluvial com o Tocantins, por causa das minas de São Félix (Pará, 28/10/1773)], D. 6060 [Ofício de Henrique João Wilckens (*sic*) solicitando pagamento de soldo em atraso (Macapá, 01/11/1773)];

Cx. 74, D. 6212 [Mapa dos povos indígenas da capitania do Pará (Pará, 12/04/1775)], D. 6242 [Requerimento de Henrique João Wilckens (*sic*) solicitando licença de um ano para acompanhar sua família ao Reino (ant. 17/08/1775)], D. 6251 [Diários de viagem à capitania do Rio Negro, em 1774-5, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (ouvidor geral do Rio Negro) (Pará, 08/12/1775)];

Cx. 78, D. 6464 [Ofício de João Pereira Caldas defendendo-se de acusações por ter negócios no Mato Grosso e na Junta Administrativa da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (Pará, 10/10/1777)];

Cx. 84, D. 6911 [Sobre nomeação de João Batista Martel a tenente-coronel da Partida Portuguesa na Expedição das Demarcações Territoriais (Lisboa, 07/01/1780)], D. 6915 [Requerimento de João Batista Martel solicitando licença para ir ao Reino (ant. 18/01/1780)];

Cx. 85, D. 6971 [Ofício de João Pereira Caldas sobre nomeação do capitão engenheiro Wilckens (*sic*) a 2º Comissário da 4ª Divisão das Demarcações de Limites, e a promoção deste a sargento-mor (Pará, 30/04/1780)], D. 6989 [Ofício de Wilckens (*sic*) solicitando proteção a atenção régias (Pará, 05/05/1780)];

Cx. 89, D. 7279 [Ofício de Wilckens (*sic*) sobre seu estado de saúde; descrição de expedição ao Vapurá (*sic*) (Ega do Solimões, 30/12/1782)];

Cx. 90, D. 7344 [Ofício de Wilckens (*sic*) solicitando nomeação a coronel da praça de Macapá (Ega do Solimões, 17/09/1783)];

Cx. 102, D. 8103 [Sobre Demarcações dos Limites Territoriais dos domínios portugueses e espanhóis no rio Japurá (Lisboa, 10/12/1792)];

Cx. 112, D. 8747 [Requerimento do ajudante engenheiro Henrique João Wilckens (*sic*) solicitando patente de coronel do Real Corpo de Engenheiros do Estado do Pará (ant. 16/05/1798)];

Cx. 121, D. 9328 [Ofício do Governador do Pará, Sousa Coutinho, sobre a retirada dos espanhóis da capitania de Mato Grosso (Pará, 25/01/1802)];

Cx. 123, D. 9515 [Ofício do Governador do Pará, Sousa Coutinho, informando sobre o falecimento do tenente-coronel e engenheiro Henrique João Wilckens, na cachoeira do Salto, perto do destacamento militar estabelecido no rio Madeira (Pará, 23/12/1802)];

Cx. 159, D. 12129 [Sobre descimento de índios do Pará e Rio Negro (Lisboa, 24/03/1823)]

Documentos existentes na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira):

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Diário do Rio Branco, 1787* (Manuscrito).

MS – 574 (1), 08, 2, 026;

MS – 574 (2), 21, 1, 005;

MS – 574 (3);

MS – 574 (4), 21, 1, 035;

21, 1, 046, n° 001, 004, 005;

21, 1, 047, n° 007;

21, 1, 048, n° 001, 002, 004, 008;

21, 1, 001A

21, 1, 003, 004, 005, 006, 007, 008, 008A

21, 2, 001;

MS – 574 (5), 21, 2, 018, 019, 027, n° 001, 029;
MS – 574 (6), 21, 1, 017, n° 008;
21^A, 1, 001, n° 002, 003, 013, 016, 018, 019;
21^A, 1, 002, n° 020, 031-046, 055;
MAP.I, 4, 01, n° 016B;
MAP.I, 4, 02, n° 017B;
MAP.I, 4, 02, n° 018^A;
MAP.I, 4, 02, n° 018B;
MAP.I, 5, 01, n° 002A

BIBLIOGRAFIA TEÓRICA GERAL

ACUÑA, Cristóbal. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Trad. Helena Ferreira. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

A ENGENHARIA militar no Brasil e no ultramar português antigo e moderno. Lisboa: Oficina São José, 1960 (Catálogo da exposição).

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Trad. Cristiano Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

ALMEIDA, Eduardo de Castro. Inventário nos documentos relativos ao Brasil, existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. 50, 1928.

ALTER, Robert, KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1997.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. *Dicionário topográfico, descritivo da comarca do Alto-Amazonas*. Recife: Typographia Commercial de Meira Henriques, 1852.

AMOROSO, Marta Rosa, FARAGE, Nádía (orgs.). *Relatos da fronteira amazônica: Alexandre Rodrigues Ferreira e Henrique João Wilckens*. São Paulo: USP/NHII; FAPESP, 1994.

ANDRADE, Oswald de. *Pau-Brasil*. São Paulo: Globo, 1991.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas VI; do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo; anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: Hucitec, 1990.

BATES, Henry W. *Um naturalista no rio Amazonas*. Trad. R. Junqueira. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1979.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 (vol. 1).

BENVENISTE, Emile. Civilização: contribuição à história da palavra. *Problemas de lingüística geral I*. Trad. Maria da Glória Novak, Maria Luiza Neri. Campinas: Pontes, 1988, p. 371-81.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BIANCO, Vera Lúcia. *Imaginários coloniais entre Brasil e Itália, entre 1860 e 1890*. Florianópolis: UFSC/Depart. de Literatura e Teoria Literária, 1995.

BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder; dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

BORNHEIM, Gerard. O bom selvagem como “philosophe” e a invenção do mundo sensível. NOVAES, Adauto (org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 59-76.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1993.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte; gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991 (2 vols.).

BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1999.

CAMPOS, Augusto de, CAMPOS, Haroldo de (orgs.). *Sousândrade: poesia*. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CÂNDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997 (2 vols.).
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Nacional/MEC, 1978.
- CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados; escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Momentos de história da Amazônia*. Imperatriz: Ética, 1998.
- CASTELLO, José Aderaldo. *A literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- CASTILO, Luís Heleno Montoril del. *Lanterna dos afogados; literatura, história e cidade em meio à selva*. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 2004.
- CASTRO, Ferreira de. *A selva*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.
- CHAVES, Vânia Pinheiro. *O Uruguai e a formação da literatura brasileira*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain (orgs.). *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso; forma e ideologia no romance latino-americano*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- CHIAPPINI, Ligia, AGUIAR, Flávio Wolf de (orgs.). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: Edusp, 2001.
- CLASTRES, Pierre, GAUCHET, Marcel, ADLER, Alfred, LIZOT, Jacques. *Guerra, religião, poder*. Trad. João Afonso dos Santos. São Paulo: Edições 70, 1987.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *O condor voa; literatura e cultura latino-americanas*. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- COSTA, Maria de Fátima. Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso: Imagens do interior. *História, Ciências, Saúde*, Niterói, vol. III, 2001, p. 993-1014 (suplemento).

- CRISTOVÃO, Fernando. A Amazônia como tema literário. *Cruzeiro do Sul, a Norte: estudos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983, p. 327-42.
- CRULS, Gastão. *A Amazônia misteriosa*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.
- CUNHA, Euclides da. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1966 (2 vols.).
- CURTIUS, E. R. *Literatura européia e Idade Média latina*. Trad. Paulo Rónai, Teodoro Cabral. São Paulo: Udup/Hucitec, 1996.
- DAIBERT, Arlindo. *Macunaíma de Andrade*. Juiz de Fora: Ed. UFMG/Ed. UFJF, 2000.
- DANIEL, João. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976 (Separata dos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*).
- D'AZEVEDO, João Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: Secult, 1999.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs; capitalismo e esquizofrenia* (vol. 1). Trad. Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Míriam Schnaiderman, Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DICIONÁRIO de mitologia greco-romana*. São Paulo: Abrl Cultural, 1973.
- DINCAO, Maria Angela, SILVEIRA, Isolda Maciel da (orgs.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: MPEG, 1994.
- DOMINGUES, Angela. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em fins do Setecentos. *História, Ciências, Saúde*, Niterói, vol. III, 2001, p. 823-38 (suplemento).
- DURÃO, Santa Rita. *Caramuru*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1913.
- DURÃO, Santa Rita. *Caramuru: poema épico do descobrimento da Bahia*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- DURÃO, Santa Rita. *Caramuru*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- DUTRA, Waltensir. O Arcadismo na poesia lírica, épica e satírica. COUTINHO, Afrânio (dir.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1968, p. 319-62.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno; encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões; os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1991.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: FAE, 1991.

FAUSTINO, Mário. *Evolução da poesia brasileira*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1993.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Brasília: Conselho Federal de Cultura/Departamento de Imprensa Nacional, 1974.

FERRÃO, Cristina, SOARES, José Paulo Monteiro (orgs.). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira; a expedição filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. São Paulo: Kapa Editorial, 2005 (3 vols.).

FERRÃO, Cristina, SOARES, José Paulo Monteiro (orgs.). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira; a expedição filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. São Paulo: Kapa Editorial, 2003 (3 vols.).

FERRÃO, Cristina, SOARES, José Paulo Monteiro (orgs.). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira; a expedição filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. São Paulo: Kapa Editorial, 2002 (2 vols.).

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. GALVÃO, Eduardo, MOREIRA Neto, Carlos de Araújo (eds.). Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/Departamento de Imprensa Nacional, 1974.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala; formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

FRITZEN, Celdon. *Mitos e luzes em representações da Amazônia*. Campinas: Unicamp/IEL, 2001.

GAMA, José Basílio da. *O Uruguay*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1995 (Edição fac-similar).

GILMAN, Claudia. *Entre la pluma y el fusil; debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz & Terra, 1990.

GONZALEZ, Mário M. *A saga do anti-herói*; estudos sobre o romance picaresco espanhol e algumas de suas correspondências na literatura brasileira. São Paulo: FFLCH/USP, 1993.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. Lisboa: DIFEL, s.d.

HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1999, p. 135-56.

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-73.

HARDMAN, Francisco Foot. *Trem fantasma, a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HARDMAN, Francisco Foot. Antigos modernistas. NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2003.

HARTMAN, Thekla. A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX. *Coleção Museu Paulista*. São Paulo, v. 1, 1975 (Série de Etnologia).

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

HATOUM, Milton. *Relato de um certo Oriente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HATOUM, Milton. A natureza como ficção. GROSSMANN, Judith et al. *O espaço geográfico no romance brasileiro*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1993, p. 103-17.

HERNANDEZ, José. *Martin Fierro*. Buenos Aires: Losada, 1950.

HUMBOLDT, Alexander von. *Quadros da natureza*. Trad. Assis Carvalho. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson, 1808 (vol. 1).

JULLIEN, François. *Tratado da eficácia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998.

- KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. NOVAES, Aduino (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1996, p. 201-4.
- KURY, Lorelai. Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem. *História, Ciências, Saúde*, Niterói, vol. III, 2001, p. 863-80 (suplemento).
- LEITE, Serafim da Silva. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Portugália/INL, 1949.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Ed. Unicamp/Papirus, 1986.
- LEVEQUE, Pierre. *Impérios e bárbaros; do século III a.C. ao século I d.C.* Trad. Ana Maria Rabaça. Lisboa: Dom Quixote, 1979.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Saudades do Brasil*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tani Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- LUKACS, Georg. *A teoria do romance; um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
- MAGNE, Augusto (ed.). *Demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1946 (3 vols.).
- MARQUES, Reinaldo M. Poesia e nacionalidade: a construção da diferença. MARQUES, Reinaldo M., BITTENCOURT, Gilda N. (orgs.). *Limiares críticos; ensaios de literatura comparada*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998, p. 51-63.
- MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Madri: Archivos/CSIC, 1991.
- MARTIUS, Carl Friedrich Von. A fisionomia do reino vegetal. *Arquivos do Museu Paraense*. Belém, vol. III, 1943.
- MATTOS, João Henrique de. Relatório do estado atual de decadência em que se acha o Alto Amazonas, 1845. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n° 325, 1979.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina; correspondência do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. Rio de Janeiro: IHGB, 1963 (vol. 2).

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Fatos da literatura amazonense*. Manaus: Universidade do Amazonas, 1976.

MORAÑA, Mabel (ed.). *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidade de Pittsburgh/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.

MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença; a política dos estudos culturais latino-americanos*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Golçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura; “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói:EdUFF, 2001.

NATHAN, André. Monte Roraima: o eterno sentinela. *Revista Terra*, São Paulo: Ed. Peixes, n° 50, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal; prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIMUENDAJU, Curt. As tribos do Alto Madeira. *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, Paris, n° 17, 1925.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas ao Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.

NOVAES, Adauto. Experiência e destino. NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 7-16.

NUNES, Carlos Alberto. *Os Brasileidas*. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

OLIVEIRA, Rita Barbosa de. O olhar dos narradores de Ferreira de Castro e de Alberto Rangel sobre a Amazônia. <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/autor.asp?indice=61> (acesso em 19 de dezembro de 2006).

OTONI, Teófilo. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. DUARTE, Regina Horta (org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento; a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

PEIXOTO, Afrânio. *Indes*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson, 1947.

PEREIRA, Carlos de Assis. *Fontes do Caramuru de Santa Rita Durão*. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1971.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

PEREIRA, Maria Antonieta. *Nosotros. Orobó*, Belo Horizonte, ano II, nº 2, 1999.

PEREIRA, Maria Antonieta. Subdesenvolvimento e crítica da razão dualista. *Margens/Márgenes*, Belo Horizonte, Buenos Aires, Mar del Plata, Salvador, nº 2, 2002, p. 56-65.

PERSICO, Adriana Rodríguez. *Un huracán llamado progreso; utopía y autobiografía en Sarmiento y Alberdi*. Washington: Secretaría General de la OEA, 1992.

PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAMA, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Angel Rama/Arca Editorial, 1989.

RAMINELLI, Ronald. Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. *História, Ciências, Saúde*, Niterói, vol. III, 2001, p. 969-92 (suplemento).

RAMINELLI, Ronald. Alexandre Rodrigues Ferreira. <http://catalogos.bn.br/alexandre/historico.htm> (acesso em 27 de novembro de 2006).

RANGEL, Alberto. *Infero verde; venas e cenários do Amazonas*.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A formação espiritual da Amazônia*. Rio de Janeiro: SPEVEA, 1964.

RENAN, Ernest. O que é uma nação? Trad. Renato de Mello. *Caligrama*, Belo Horizonte: UFMG/FALE, vol. 4, 1999.

Revista Estudos Avançados (Dossiê Amazônia Brasileira I), São Paulo, vol. 19, nº 53, 2005.

Revista USP (Dossiê Amazônia), São Paulo, nº 13, 1992.

Revista USP (Dossiê Brasil dos Viajantes), São Paulo, nº 1, 1989.

Revista USP, São Paulo, nº 44, dezembro-fevereiro, 1999-2000.

Revista USP, São Paulo, nº 46, 2000.

Revista USP, São Paulo, nº 58, 2003.

Revista Terra, São Paulo, n° 47, julho de 2004.

RICARDO, Beto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

ROJAS, Ricardo. *El país de la selva*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft, 1946.

RONCARI, Luiz. *Literatura brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos*. São Paulo: Edusp/FDE, 1995.

ROQUETTE-PINTO, E. *Rondônia*. São Paulo: Editora Nacional, 1950.

ROUANET, Sérgio Paulo. Iluminismo ou barbárie. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 9-45.

ROUANET, Sérgio Paulo. Razão e paixão. NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 437-67.

SÁ, José Antonio de. *Compêndio de observações que se formam o plano da viagem política e filosófica que se deve fazer dentro da pátria*. Lisboa: Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1783.

SAID, Edward. *Representaciones del intelectual*. Trad. Isidro Arias. Barcelona: Paidós, 1996.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Extrato da viagem que em visita e correção das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, nos anos de 1774 e 1775. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo I, n° 2, 1839.

SANTIAGO, Silviano. Por que e para que viaja o Europeu? *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTIAGO, Silviano (coord.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002 (3 vols.).

SANTIAGO, Silviano. Navegar é preciso, viver. NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1996, p. 463-72.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos; ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva/Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

- SANTOS, João Marinho dos. A expansão epla espada e pela cruz. NOVAES, Aduato (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 145-62.
- SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias; o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: El Ateneo, 1952.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Domingo Faustino Sarmiento*. Selección, notas bibliográficas y comentario de Pedro de Alba. México: Imprensa Universitaria, 1944.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura; o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.
- SEPP, Anton. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Trad. A. Raymundo Schneider. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- SHARMAN-BURKE, Juliete, GREENE, Liz. *O tarô mitológico; uma nova abordagem para a leitura do tarô*. Trad. Anna Maria Dalle Luche. São Paulo: Siciliano, 1988.
- SILVA, Joaquim Norberto de Sousa e. *Capítulos de história da literatura brasileira e outros estudos*. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 2001.
- SILVA, Mário Camarinha da (org.). *Basílio da Gama*. Rio de Janeiro: Agir, 1996.
- SILVA, Inocencio Francisco da. *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859 (Tomo II).
- SOUZA, Márcio. *Mad Maria*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- SOUZA, Márcio. *Galvez, o imperador do Acre*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- SOUZA, Márcio. *O fim do terceiro mundo*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1980.
- SOUZA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo XIV, 1851.
- SOUZA, André Fernandes de. Notícias geográficas da capitania do Rio Negro no grande rio Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n° 10, 1848.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Trad. G. de Carvalho Franco. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974.
- STEIGER, Emil. *Conceitos fundamentais da poética*. Trad. Celeste Aída Gedeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s.d.

- SUBIRATS, Eduardo. O mundo, todo e uno. Trad. Sérgio Molina. NOVAES, Aduato (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 335-45.
- SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui; o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TAVARES, A. de Lyra. *A engenharia militar portuguesa na construção do Brasil*. Lisboa: Secção de Publicações do Estado-Maior do Exército, 1965.
- TEIXEIRA, Ivan (org.). *Obras poéticas de Basílio da Gama*. São Paulo: Edusp, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América; a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- TOYNBEE, Arnold J. *Guerra y civilización*. Trad. Jorge Zamalea. Madrid: Alianza; Buenos Aires: Emecé, 1976.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios; catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- VICENTINI, Yara. *Cidade e história na Amazônia*. Curitiba: Ed. UFPR, 2004.
- VIDAL, Lux. Iconografia e grafismos indígenas: uma introdução. *Grafismos indígenas: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel; Edusp; FAPESP, 2000.
- VIEIRA, Antonio. *Sermões e cartas*. Rio de Janeiro: ediouro, 1990.
- VIRGILIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: A Montanha, 1981.
- VIRILIO, Paul, LOTRINGER, Sylvère. *Guerra pura; a militarização do cotidiano*. Trad. Elza Miné, Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- VITERBO, Souza. *Dicionário histórico e documental dos arquitetos, engenheiros e construtores portugueses ou a serviço de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1922.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso; ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994.
- WILLIAMS, Fredrick G. *Sousândrade: vida e obra*. São Luís: Sioge, 1976.
- WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses; os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.
- ZILLY, Berthold. A barbárie: antítese ou elemento da civilização? Do *Facundo* de Sarmiento a *Os sertões* de Euclides da Cunha. www.artnet.com.br/~gramsci/index.html.